

OPERA OMNIA  
SANCTI THOMAE AQUINATIS

-----oOo-----

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

|\*Q.\_DISPUTATAE  
QUAESTIONES DISPUTATAE

|\*Q.\_QUODLIBETALES  
QUAESTIONES QUODLIBETALES I-XI

|\*QUODL\_1

|q1 Quaestio 1

Prologus

PR

Quaesitum est de Deo, Angelo et homine.

De Deo quaesitum est et quantum ad divinam naturam et quantum ad naturam humanam assumptam.

TTA

Quantum ad divinam naturam quaesitum est: utrum beatus benedictus in visione qua vidit totum mundum, divinam essentiam viderit.

TTB

Et ostendebatur quod sic.

AG1

Dicit enim Gregorius, II dialogorum, de hac visione loquens: animae videnti Deum angusta fit omnis creatura. Sed videre Deum est videre divinam essentiam.

Ergo beatus benedictus vidit divinam essentiam.

AG2

Praeterea, ibidem subdit Gregorius, quod totum mundum vidit in divino lumine. Sed non est aliud lumen vel claritas Dei quam ipse Deus, ut idem Gregorius dicit, et habetur in Glossa 3, Exod. XXXIII, 20, super illud: non videbit me homo et vivet. Ergo beatus benedictus vidit Deum per essentiam.

SC

Sed contra, est quod dicitur Io. I, 18: nemo Deum vidit unquam; ubi dicit Glossa, quod nullus in mortali carne vivens, Dei essentiam videre potest.

CO

Respondeo. Dicendum, quod corpus corruptibile aggravat animam, ut dicitur sapient.

Cap. IX, 15. Summa autem elevatio mentis humanae est ut ad divinam essentiam videndam pertingat. Unde impossibile est ut mens humana corpori unita Dei essentiam videat, ut Augustinus dicit, XII super genes.

Ad litteram, nisi huic vitae mortali funditus homo intreat, vel sic alienetur a sensibus, ut nesciat utrum sit in corpore an extra corpus, sicut de Paulo legitur II ad corinth., cap. XII, 3. Beatus autem benedictus, quando illam visionem vidit, nec huic vitae funditus mortuus erat, nec a corporeis sensibus alienatus; quod patet per hoc quod dum adhuc in eadem visione persisteret, alium ad idem videndum advocavit, ut idem Gregorius refert.

Unde manifestum est quod Dei essentiam non vidit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ex quadam proportione argumentari intendit in verbis illis. Si enim videntes Dei essentiam, in eius comparatione totam creaturam reputant parvum quid ad videndum, non est mirum si beatus benedictus per lumen divinum aliquid amplius videre potuit quam homines communiter videant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod lumen Dei quandoque dicitur ipse Deus, quandoque vero aliud lumen derivatum ab ipso, secundum illud Psal. XXXV, 10: in lumine tuo videbimus lumen. Hic autem accipitur pro lumine derivato a Deo.

|q2 Quaestio 2

PR

Deinde quaerebantur duo circa humanam naturam in Christo.

PR1

Primo utrum fuerit in Christo una filiatio qua refertur ad patrem et ad matrem, an duae.

PR2

Secundo de morte eius, utrum in cruce mortuus fuerit.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum fuerit in Christo una filiatio qua refertur ad patrem et ad matrem, an duae.

TTB

Circa primum sic procedebatur: videtur quod in Christo sint duae filiationes.

AG1

Multiplicata enim causa relationum, multiplicantur relationes. Generatio autem est causa filiationis. Cum ergo alia sit generatio qua Christus natus est aeternaliter a patre, et alia qua natus est temporaliter a matre, erit etiam alia filiatio qua refertur ad patrem, et alia qua refertur ad matrem.

AG2

Praeterea, quod recipit ex tempore aliquid absolutum absque sui mutatione multo magis absque sui mutatione potest recipere temporaliter aliquam proprietatem relativam.

Sed filius Dei ex tempore recipit aliquid absolutum absque sui mutatione: quia super illud Luc. I, 32: magnus erit, et filius altissimi vocabitur, dicit Ambrosius.

Non ideo erit magnus quod ante partum virginis magnus non fuerit; sed quia potentiam quam Dei filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus. Ergo multo magis ex tempore potuit accipere filius Dei absque sui mutatione novam filiationem, ut sic ei conveniant duae filiationes, una aeterna et alia temporalis.

SC

Sed contra, a quo aliquid habet quod sit tale, ab eius unitate habet quod sit unum tale. Sed filiatione aliquis habet quod sit filius.

Ergo una filiatione est unus filius. Sed Christus est unus filius et non duo. Ergo in Christo non sunt duae filiationes, sed una tantum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod relationes differunt in hoc ab omnibus aliis rerum generibus, quia ea quae sunt aliorum generum, ex ipsa ratione sui generis habent quod sint res naturae, sicut quantitates ex ratione quantitatis, et qualitates ex ratione qualitatis; sed relationes non habent quod sint res naturae ex ratione respectus ad alterum. Inveniuntur enim quidam respectus qui non sunt reales, sed rationales tantum: sicut scibile refertur ad scientiam, non aliqua reali relatione in scibile existente, sed potius quia scientia refertur ad ipsum, secundum Philosophum in V metaphys..

Sed relatio habet quod sit res naturae ex sua causa, per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram: qui quidem ordo naturalis et realis est ipsis ipsa relatio; unde dextrum et sinistrum in animali sunt relationes reales, quia consequitur quasdam naturales virtutes; in columna autem sunt respectus rationis tantum secundum ordinem animalis ad ipsam.

Ex eodem autem habet aliquid quod sit ens et quod sit unum; et ideo contingit quod est una relatio realis tantum propter unitatem causae, sicut patet de aequalitate.

Propter unam enim quantitatem est in uno corpore una aequalitas tantum, quamvis sint respectus plures, secundum quos diversis corporibus dicitur esse aequale. Si autem secundum omnes illos respectus multiplicarentur realiter relationes in uno corpore, sequeretur quod in uno essent accidentia infinita vel indeterminata.

Et similiter magister est una relatione magister omnium quos idem docet, quamvis sint multi respectus.

Sic etiam unus homo secundum unam realem filiationem est filius patris sui et matris suae, quia una nativitate unam naturam ab utroque accipit.

Sequendo ergo hanc rationem, videtur dicendum, quod alia sit filiatio realis in Christo qua refertur ad patrem, et alia qua refertur ad matrem: quia alia generatione nascitur ab utroque; et alia est natura quam habet a patre, et alia quam habet a matre.

Sed alia ratio infringit praedictam.

Hoc enim est universaliter tenendum, quod nulla relatio Dei ad creaturam realiter in Deo existit, sed est respectus rationis tantum, quia Deus est supra omnem ordinem creaturae, et mensura omnis creaturae, a qua dependet

omnis creatura, et non e converso: multo magis quam hoc conveniat scibili respectu scientiae, in quo propter has causas non est relatio realis ad scientiam.

Est autem considerandum, quod subiectum filiationis non est natura, vel naturae pars aliqua; non enim dicimus quod humanitas sit filia, vel caput, aut oculus.

In Christo autem non ponimus nisi unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam, quod est suppositum aeternum, in quo nulla relatio realis ad creaturam esse potest, ut iam dictum est.

Unde relinquitur quod filiatio qua Christus refertur ad matrem, est respectus rationis tantum; nec propter hoc sequitur quod non sit realiter filius virginis. Sicut enim Deus est realiter Dominus propter realem potentiam qua continet creaturam, sic realiter est filius virginis propter realem naturam quam accepit a matre.

Si autem essent in Christo plura supposita, oporteret ponere in Christo duas filiationes.

Sed hoc reputo erroneum, et in Conciliis invenitur damnatum.

Unde dico, quod in Christo est una relatio realis tantum qua refertur ad patrem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non negamus non esse in Christo realem filiationem qua refertur ad matrem, quia causa relationis deficiat, sed quia deficit subiectum talis relationis, cum non sit in Christo aliquid suppositum creatum vel hypostasis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod eo modo quo ille homo accepit ex tempore Dei potentiam, eo modo accepit filiationem aeternam: in quantum scilicet factum est ut una esset persona Dei et hominis, ut Ambrosius ibidem subdit. Hoc autem non est factum per aliquid realiter absolutum vel relativum temporaliter inhaerens filio Dei, sed per solam unionem, quae realiter existit in natura creata, non autem est realiter in persona assumente.

RC

Quod vero in contrarium obiicitur, necessitatem non habet. Dicitur enim aliquando unus qualis propter unitatem substantialem subiecti, licet sint multae qualitates, ut color et sapor in pomo.

ja2 Articulus 2

TTA

Utrum (Christus) in cruce mortuus fuerit.

TTB

Circa secundum sit proceditur: videtur quod Christus in cruce mortuus non fuerit.

AG1

Si enim fuit mortuus, aut hoc fuit quia ipse animam a corpore separavit, aut propter vulnera. Sed non primo modo: sic enim sequeretur quod Iudaei Christum non occidissent, sed quod ipse sui ipsius fuisset homicida: quod est inconveniens. Et similiter nec secundo modo: quia mors quae accidit propter vulnera provenit homini ex summa debilitate praeveniens: quod in Christo non fuit, quia clamans expiravit. Ergo Christus in cruce nullo modo mortuus fuit.

AG2

Praeterea, natura humana non fuit in Christo debilior quam in aliis hominibus. Sed nullus alius homo tam cito moreretur propter vulnera manuum et pedum; vulnus autem lateris fuit ei inflictum post mortem Christi.

Ergo in cruce mortuus non fuit, cum nulla causa mortis eius esse videatur.

SC

Sed contra est quod dicitur Io. XIX, 30, quod Christus in cruce pendens, inclinato capite tradidit spiritum. Mors autem est per separationem animae a corpore. Ergo Christus in cruce mortuus fuit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod absque omni dubio confitendum est Christum in cruce vere mortuum fuisse.

Sed ad videndum causam mortis eius, considerandum est quod, cum Christus fuerit verus Deus et homo, eius potestati suberat quidquid pertinet ad humanam naturam in Christo; quod in aliis puris hominibus non contingit: voluntati enim eorum non subiacent quae naturalia sunt. Unde haec causa assignatur quare anima Christi simul patiebatur et fruebatur, quia scilicet eo volente hoc factum est ut non fieret redundantia a superioribus viribus in inferiores, nec impedirentur superiores virtutes a suo actu propter passionem inferiorum; quod in aliis hominibus contingere non potest, propter naturalem coniunctionem potentialium ad invicem.

Et similiter in proposito est dicendum.

Mors enim violenta accidit ex hoc quod nocimento illato natura cedit; et quamdiu natura resistere potest, tamdiu mors retardatur.

Unde in quibus natura est fortior, ex aequali causa tardius moriuntur.

Erat autem subiectum voluntati Christi quando natura resisteret nocimento illato, et quando cederet; unde eo volente natura resistit nocivo illato usque ad finem plus quam in aliis hominibus possit, ita quod in fine post multam sanguinis effusionem quasi integer viribus clamavit voce magna, et statim eo volente natura cessit, et tradidit spiritum, ut se Dominum naturae et vitae et mortis ostenderet.

Unde hoc admirans centurio dixit, Marc. XV, 39: vere hic homo filius Dei erat.

Sic ergo, et Iudaei Christum occiderunt nocumentum mortiferum inferentes, et tamen ipse animam suam posuit, et tradidit spiritum, quia quando voluit, natura nocumento illato totaliter cessit.

Nec tamen culpandus est quasi sui homicida.

Est enim corpus propter animam, et non e converso. Unde iniuria fit animae, cum propter nocumentum corpori illatum de corpore expellitur contra naturalem appetitum animae, sed forte non propter depravatam voluntatem se interficientis. Sed si anima in sui potestate haberet recedere a corpore quando vellet, et iterum advenire, non maioris esset culpa si corpus desereret, quam quod habitator deseruerit domum; culpa tamen est quod inde expellatur invitus.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|q3 Quaestio 3

Prologus

PR

Deinde quaerebantur duo de Angelo.

PR1

Primo utrum Angelus dependeat a loco corporali secundum suam essentiam, an sit in loco corporali secundum operationem tantum.

PR2

Secundo de motu Angeli, utrum possit moveri de extremo in extremum sine medio.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum Angelus dependeat a loco corporali secundum suam essentiam, an sit in loco corporali secundum operationem tantum.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod Angelus non sit in loco secundum operationem tantum.

AG1

Prius est enim esse quam operari; ergo prius est esse in loco quam operari in loco.

Sed posterius non est causa prioris; ergo operari in loco non est causa quare Angelus sit in loco.

AG2

Praeterea, duo Angeli possunt operari in uno loco. Si ergo Angelus esset in loco solum per operationem, sequeretur quod plures Angeli essent simul in uno loco; quod reputatur impossibile.

SC

Sed contra, nobilior non dependet ab ignobiliore.

Sed essentia Angeli est nobilior quam locus corporeus. Ergo non dependet a loco corporeo.

CO

Respondeo. Dicendum, quod qualiter Angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci. Contactus autem corporis est per quantitatem dimensionem, quae in Angelo non invenitur, cum sit incorporeus; sed loco eius est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensionem quantitatis, ita Angelus est in loco per contactum virtutis.

Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis, dicatur quod Angelus est in loco per operationem: ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quaecumque unio qua sua virtute se corpori unit, praesidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter quod non est prius quantum ad hoc: sicut corpus subiectum est simpliciter prius superficie, sed non quantum ad hoc quod est colorari. Et similiter prius simpliciter est corpus quam tactus; tamen ipsum est in loco per tactum dimensionem quantitatis. Et similiter Angelus per contactum virtutis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si aliquid movetur perfecte ab uno motore, non convenit quod ab alio simul immediate moveatur; unde ratio magis valet ad oppositum eius quam ad propositum.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum (Angelus) possit moveri de extremo in extremum sine medio.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod Angelus non possit moveri de extremo ad extremum quin pertranseat medium.

AG1

Omne enim quod movetur, prius est in mutari quam in mutatum esse, ut probatur VI phys.. Sed si Angelus movetur de extremo in extremum, puta de a in b, cum est in b, est in mutatum esse. Ergo prius erat in mutari. Sed non quando erat in a, quia tunc nondum movebatur. Ergo quando erit in c, quod est medium inter a et b; et sic oportet quod pertranseat medium.

AG2

Praeterea, si Angelus movetur de a in b sine hoc quod pertranseat medium, oportebit quod corrumpatur in a, et iterum creetur in b.

Sed hoc est impossibile, quia sic non esset idem Angelus. Ergo oportet quod pertranseat medium.

SC

Sed contra, omne quod pertransit medium, oportet quod prius pertranseat aequale sibi aut minus quam maius, ut dicitur in VI physicorum, et ad sensum apparet.

Sed non potest esse minus spatium quam Angelus, qui est indivisibilis. Ergo oportet quod pertranseat aequale, quod est locus indivisibilis et punctualis. Infinita autem puncta sunt inter quoslibet duos terminos motus.

Si ergo necesse esset quod Angelus in suo motu pertransiret medium, oporteret quod pertransiret infinita; quod est impossibile.

CO

Respondeo. Dicendum, quod Angelus, si vult, potest moveri de uno extremo ad aliud absque hoc quod pertranseat medium; et si vult, potest pertransire omnia media.

Cuius ratio est, quia corpus est in loco sicut contentum ab eo: et ideo oportet quod in movendo sequatur loci conditionem, ut scilicet pertranseat media priusquam ad extrema loci perveniat. Sed cum Angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco ut contentus ab eo, sed magis continet locum, sua virtute supereminens in loco: unde non habet necesse ut sequatur in suo motu conditiones loci; sed voluntati suae subest quod applicet se per contactum virtutis huic loco et illi, et si vult, absque medio. Sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, puta albo, et postea nigro, indifferenter vel cogitando vel non cogitando de mediis coloribus; quamvis corpus subiectum colori non possit moveri de albo in nigrum nisi per medium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi et eius probatio locum habet in motu continuo. Sed motus Angeli non oportet quod sit continuus: sed ipsa successio applicationum praedictarum motus eius dicitur, sicut et successio cogitationum vel affectionum dicitur motus spiritualis creaturae, secundum Augustinum super Genesim ad litteram.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc non accidit per corruptionem Angeli aut novam creationem, sed quia eius virtus supereminet loco.

RC

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Angelus non est in loco per commensurationem, sed per applicationem suae virtutis ad locum; quae quidem potest esse indifferenter et ad locum divisibilem et indivisibilem: unde potest continue moveri, sicut aliquid in loco divisibili existens, continue intercipiendo spatium; secundum vero quod in loco indivisibili est, non potest eius motus esse continuus, nec pertransire omnia media.

|q4 Quaestio 4

Prologus

PR

Deinde quaerebatur de homine. Et primo quantum ad bonum naturae. Secundo quantum ad bonum gratiae.

Tertio quantum ad bonum gloriae.

Circa primum quaerebantur tria.

PR1

Primo de unione animae ad corpus; utrum scilicet anima adveniente corpori, corrumpantur omnes formae quae prius inerant, et substantiales et accidentales.

PR2

Secundo de potestate liberi arbitrii; utrum scilicet homo absque gratia possit se ad gratiam praeparare.

PR3

Tertio de dilectione naturali; utrum scilicet homo in statu innocentiae dilexerit Deum plus quam omnia, et supra seipsum.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum anima adveniente corpori, corrumpantur omnes formae quae prius inerant, et substantiales et accidentales.

TTB

Ad primum sic procedebatur: videtur quod per adventum animae non excludantur omnes formae quae prius inerant.

AG1

Dicitur enim genes. II, 7: formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae. Frustra autem formasset corpus, si inspirando animam, forma quam formando indiderat, excluderetur.

Non ergo adveniente anima tolluntur omnes formae praecedentes.

AG2

Praeterea, necesse est quod anima sit in corpore formato et disposito multis dispositionibus.

Si ergo adveniens anima omnes praecedentes formas et dispositiones amovet, sequitur quod in instanti anima totum corpus formet; quod videtur esse solius Dei.

AG3

Praeterea, anima non est nisi in corpore mixto. Sed mixtio elementorum non fit solum secundum materiam, sed etiam secundum formas; alioquin esset corruptio. Ergo anima non excludit omnes formas in materia inventas.

AG4

Praeterea, anima est perfectio. Perfectionis autem non est corrumpere, sed perficere.

Non ergo adveniens corpori corrumpit formas praeexistentes.

SC

Sed contra, omnis forma adveniens existenti in actu, est forma accidentalis. Forma enim substantialis facit esse actu simpliciter. Sed si anima adveniens non destrueret praeexistentes formas, sed eis superadderetur, sequeretur quod adveniret existenti in actu: quia quaelibet forma, cum sit actus, facit esse in actu. Ergo anima adveniens excludit formas praeexistentes.

CO

Respondeo. Dicendum, quod impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales: et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem.

Manifestum est autem quod res habet esse per formam: unde et per formam res habet unitatem. Et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter, nec animal bipes esset unum simpliciter si ab alio esset animal et ab alio bipes, ut Philosophus dicit.

Sed dicendum est, quod formae substantiales se habent ad invicem sicut numeri, ut dicitur in VIII metaphysic.; vel etiam sicut figurae, ut de partibus animae dicit Philosophus in II de anima.

Semper enim maior numerus vel figura virtute continet in se minorem, sicut quinarius quaternarius, et pentagonus tetragonum; et similiter perfectior forma virtute continet in se imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert sensitiva in brutis; et similiter sensitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius.

Frustra ergo esset in homine alia anima sensitiva praeter intellectivam, ex quo anima intellectiva virtute continet sensitivam, et adhuc amplius; sicut frustra adderetur quaternarius posito quinario. Et eadem ratio est de omnibus formis substantialibus usque ad materiam primam; ita quod non est in homine diversas formas substantiales invenire, sed solum secundum rationem; sicut consideramus eum ut viventem per animam nutritivam, et ut sentientem per animam sensitivam, et sic de aliis.

Manifestum est autem quod semper, adveniente forma perfecta, tollitur forma imperfecta, sicut etiam adveniente figura pentagoni, tollitur quadrati.

Unde dico, quod adveniente anima humana, tollitur forma substantialis quae prius inerat; alioquin generatio esset sine corruptione alterius, quod est impossibile.

Formae vero accidentales quae prius inerant disponentes ad animam, corrumpuntur quidem non per se, sed per accidens ad corruptionem subiecti: unde manent eadem specie, sed non eadem numero; sicut etiam contingit circa dispositiones formarum elementarium, quae primitus materiae advenire apparent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum basilium, spiraculum vitae dicitur ibi gratia sancti spiritus; et sic obiectio cessat.

Si autem, ut Augustinus dicit, spiraculum vitae sit ipsa anima, non oportebit dicere quod alia forma formatum sit corpus hominis de limo terrae quam ipso spiraculo vitae divinitus inspirato: non enim illa formatio tempore praecessit inspirationem. Nisi forte velimus dicere, illam formationem referri ad dispositiones accidentales, puta figuram, et alia huiusmodi, quae quodam rationis ordine praeintelliguntur in corpore ante animam intellectivam, sicut materiales dispositiones; quibus tamen praeintelligitur ipsa anima intellectiva, non in quantum est intellectiva, sed in quantum continet in se virtutem aliquam de imperfectioribus formis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse illud quod dat corpori formam ut perficiens; ut disponens autem illud quod praeoperatur ad formam, paulatim autem et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam aut dispositionem. Quanto enim propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor est resistentia ad introductionem

formae et dispositionis completae: facilius enim fit ignis ex aere quam ex aqua, quamvis utraque forma immediate adsit materiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Avicenna posuit formas elementorum actu remanere in mixto. Quod non potest esse, quia formae elementorum non possunt esse in una parte materiae simul; et sic oportet quod sint in diversis materiae partibus, quae distinguuntur secundum dimensionem quantitatis divisionem: et sic oportebit quod vel plura corpora sint simul, vel quod non sit mixtio vera totius ad totum, sed mixtio ad sensum, secundum minima iuxta se posita.

Averroes autem in III de caelo dicit, quod formae elementorum sunt mediae inter formas accidentales et substantiales, et quod recipiunt magis et minus; et sic formae elementorum remissis, et quodam modo ad medium redactis, quodammodo fit mixtio. Sed hoc est minus possibile quam primum. Nam forma substantialis est terminus quidam esse specifici, unde in indivisibili est ratio formae sicut ratio numeri et figurae, nec est possibile ut intendatur vel remittatur; sed omnis additio vel subtractio facit aliam speciem.

Et ideo aliter dicendum, secundum Philosophum in I de generatione, quod formae miscibilium non manent in mixto actu, sed virtute; prout scilicet virtus formae substantialis manet in qualitate elementari, licet remissa, et quasi ad medium redacta: qualitas enim elementaris agit in virtute formae substantialis; alioquin actio quae est per calorem ignis, non terminaretur ad formam substantialem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod anima, cum sit forma, est quidem perfectio quaedam particularis, non autem universalis; et ideo ea adveniente sic aliquid perficitur, ut tamen aliquid corrumpatur.

la2 Articulus 2

TTA

Utrum homo absque gratia possit se ad gratiam praeparare.

TTB

Ad secundum sic procedebatur: videtur quod homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare.

AG1

Quia, ut dicitur Prov. XVI, 1: hominis est praeparare animum. Hoc autem dicitur esse alicuius quod est in eius potestate constitutum. Ergo in potestate hominis constitutum est quod possit se ad gratiam praeparare: non ergo indiget auxilio gratiae.

AG2

Praeterea, Anselmus dicit in Lib. De casu diaboli, quod non ideo aliquis caret gratia quia Deus non vult dare, sed quia ipse non vult accipere. Si ergo vellet accipere, posset accipere. Potest ergo, si vult, se ad gratiam praeparare absque exteriori auxilio.

AG3

Sed dicebat, quod homo indiget in hoc auxilio gratiae quantum ad exterius movens.

Sed contra: homo potest moveri ad conversionem non solum ex bonis, sed etiam ex peccatis; sicut si aliquis videat aliquem enormiter peccantem, et ex horrore peccati ad Deum convertitur. Sed peccatum non est a Deo. Ergo absque Dei operatione potest se homo ad gratiam praeparare.

SC1

Sed contra. Per hoc ad gratiam praeparatur, quod ad Deum convertimur. Sed ad hoc indigemus auxilio divinae gratiae: dicitur enim Thren. V, 21: converte nos, Domine, ad te, et convertemur. Ergo homo indiget auxilio gratiae divinae ad hoc quod se ad gratiam praeparet.

SC2

Praeterea, ad nihilum non potest homo se praeparare nisi cogitando. Sed ad hoc ipsum indiget homo auxilio gratiae: dicitur enim II Cor. III, 5: non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis.

Ergo indigemus auxilio divinae gratiae ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in hac quaestione cavendus est error Pelagii, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem, et vitam aeternam mereri; nec indigebat auxilio divino, nisi quantum ad hoc quod sciret quid facere deberet; secundum illud Psal. Cxlii, 10: doce me facere voluntatem tuam.

Sed quia hoc nimis parum videbatur, ut solam scientiam haberemus a Deo, caritatem autem, qua praecepta legis implentur, haberemus a nobis, ideo postmodum pelagiani posuerunt, quod initium boni operis est homini ex seipso, dum consentit fidei per liberum arbitrium; sed consummatio est homini a Deo.

Praeparatio autem ad initium boni operis pertinet.

Unde ad errorem pelagianum pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam praeparare absque auxilio divinae gratiae; et est contra apostolum, qui dicit ad Phil. I, 6: qui coepit in vobis opus bonum, ipse perficiet.

Dicendum est ergo, quod homo indiget auxilio gratiae non solum ad merendum, sed etiam ad hoc quod se ad gratiam praeparet; aliter tamen et aliter.

Nam meretur homo per actum virtutis, cum non solum bonum agit, sed bene, ad quod requiritur habitus, ut dicitur in II ethic., et ideo ad merendum requiritur habitualiter gratia.

Sed ad hoc quod homo praeparet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu, quia sic esset procedere ad infinitum.

Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla, et interdum aegritudines et flagella; sed etiam quantum ad interiorem motum, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum, secundum illud Prov. XXI, 1: cor regis in manu Dei; quocumque voluerit, vertet illud.

Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam cap. De bono fortunae.

Hoc enim agit voluntate; voluntatis autem principium est electio, et electionis consilium.

Si autem quaeratur qualiter consiliari incipiat, non potest dici quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset in infinitum procedere.

Unde oportet aliquod exterius principium esse quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis.

Hoc autem oportet esse aliquod melius humana mente. Non ergo est corpus caeleste, quod est infra intellectualem virtutem, sed Deus, ut Philosophus, ibidem, concludit.

Sicut ergo omnis motus inferiorum corporum, quae non semper moventur, principium est motus caeli, ita omnium motuum inferiorum mentium principium est a Deo movente.

Sic ergo nullus potest se ad gratiam praeparare, nec aliquid boni facere, nisi per divinum auxilium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod hominis est se ad gratiam praeparare per liberum arbitrium, non excluditur necessitas auxilii divini; sicut nec per hoc quod ignis est calefacere, excluditur necessitas caelestis motus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus movet omnia secundum modum eorum. Et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita. Et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere: et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam praeparet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine, secundum illud Osee XIII, 9: perditio tua ex te Israel; tantummodo ex me auxilium tuum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod licet peccatum non sit a Deo, tamen Deus peccatum quandoque ordinat ad hoc ut sit alicui salutis occasio.

¶a3 Articulus 3

TTA

Utrum homo in statu innocentiae dilexerit Deum plus quam omnia, et supra seipsum.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia, et plusquam seipsum.

AG1

Sic enim diligere Deum, meritorium est maxime. Sed primus homo in statu illo non habuit unde posset proficere per meritum, ut dicitur in 24 dist. II Lib. Sentent.. Ergo primus homo in statu illo non dilexit Deum plusquam seipsum, et super omnia.

AG2

Praeterea, sic diligere Deum, est maxima praeparatio mentis humanae ad gratiam consequendam.

Primus autem homo in statu illo ponitur gratiam non habuisse, sed sola naturalia.

Ergo non dilexit Deum plusquam seipsum, et super omnia.

AG3

Praeterea, natura in se recurva est, quia scilicet omnia quae amat, retorquet ad se.

Sed propter quod unumquodque tale, et illud magis. Ergo naturali dilectione plus diligebat seipsum quam Deum: non ergo diligebat Deum super omnia.

SC

Sed contra, si non diligebat Deum plus quam seipsum: aut ergo minus se, aut aequaliter sibi; et utroque modo sequitur quod seipso homo frueretur, dum se non referret in Deum. Frui autem seipso inducit perversitatem peccati, ut Augustinus dicit. Ergo primus homo in statu innocentiae iam erat perversus per peccatum: quod est impossibile.

Sequitur ergo ut diligeret Deum super omnia.

CO

Respondeo. Dicendum, quod si homo fuit factus in gratia, ut ex verbis basilii et Augustini haberi potest, quaestio ista locum non habet. Manifestum est enim quod existens in gratia, per caritatem diligit Deum supra seipsum.

Sed quia possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus, utile est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit.

Dixerunt ergo quidam, quod homo vel Angelus, in puris naturalibus existens, diligit Deum plusquam seipsum naturali dilectione secundum amorem concupiscentiae, quia scilicet bono divino magis frui desiderat tamquam maiori et suaviori; sed secundum amorem amicitiae naturaliter homo plus diligit seipsum quam Deum. Est enim amor concupiscentiae quo dicimur amare illud quo volumus uti vel frui, sicut vinum, vel aliquod huiusmodi; amor autem amicitiae est quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum.

Sed ista positio stare non potest. Dilectio enim naturalis est quaedam naturalis inclinatio indita naturae a Deo. Nihil autem naturale est perversum. Impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa: perversa autem dilectio est ut aliquis dilectione amicitiae diligit plus se quam Deum. Non potest ergo talis dilectio esse naturalis.

Dicendum est ergo, quod diligere Deum super omnia plus quam seipsum, est naturale non solum Angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturae, secundum quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter.

Inclinationes enim naturales maxime cognosci possunt in his quae naturaliter aguntur absque rationis deliberatione; sic enim agit unumquodque in natura, sicut aptum natum est agi.

Videmus autem quod unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi.

Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius. Unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam: insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectivum amorem, quae dilectio dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod diligere Deum prout est principium totius esse, ad naturalem dilectionem pertinet; sed diligere Deum prout est obiectum beatitudinis, est gratitae dilectionis, in qua meritum consistit.

Nec tamen necessarium est ut in hoc sustineamus sententiam magistri dicentis, quod homo in primo statu non habuit gratiam per quam mereri posset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod naturali dilectione qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti; et quando in summo fuerit, tunc est summa praeparatio ad gratiam habendam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inclinatio rei naturalis est ad duo: scilicet ad moveri, et ad agere. Illa autem inclinatio naturae quae est ad moveri, in seipsa recurva est, sicut ignis movetur sursum propter sui conservationem.

Sed illa inclinatio naturae quae est ad agere, non est recurva in seipsa: non enim ignis agit ad generandum ignem propter seipsum, sed propter bonum generati, quod est forma eius; et ulterius propter bonum commune quod est conservatio speciei. Unde patet quod non universaliter verum est quod omnis dilectio naturalis sit in se recurva.

|q5 Quaestio 5

Prologus

PR

Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad bonum gratiae. Et primo de his quae pertinent ad ipsum bonum gratiae.

Secundo de his quae pertinent ad malum culpae, quod ei opponitur.

Circa ea vero quae ad omnes pertinent, quaerebatur de duabus partibus poenitentiae.

PR1

Primo de contritione, utrum scilicet contritus teneatur velle magis esse in inferno quam peccare.

PR2

Secundo de confessione.

TTA

Utrum contritus teneatur velle magis esse in inferno quam peccare.

TTB

Ad primum sic procedebatur: videtur quod contritus non debeat magis velle esse in inferno quam peccare.

AG1

Poena enim inferni est aeterna et irremediabilis.

De peccato autem potest liberari per poenitentiam. Ergo magis debet velle peccare quam in inferno esse.

AG2

Praeterea, poena inferni includit culpam; una enim de poenis inferni est vermis, id est conscientiae remorsus de culpa. Culpa autem non includit poenam inferni. Ergo magis est eligenda culpa quam poena inferni.

SC

Sed contra, est quod Anselmus dicit in Lib. De similitudinibus, quod aliquis debet magis eligere esse in inferno sine culpa quam in Paradiso cum culpa; quia innocens in inferno non sentiret poenam, et peccator in Paradiso non gauderet de gloria.

CO

Respondeo. Dicendum, quod contritus tenetur in generali velle pati magis quamcumque poenam quam peccare; et hoc ideo quia contritio non potest esse sine caritate, per quam omnia dimittuntur peccata.

Ex caritate enim plus homo diligit Deum quam seipsum; peccare autem est facere contra Deum; puniri autem est aliquid pati contra seipsum; unde caritas hoc requirit ut quamlibet poenam homo contritus praeeligat culpae.

Sed in speciali descendere ad hanc poenam vel ad illam non tenetur; quinimmo stulte faceret, si quis seipsum vel alium sollicitaret super huiusmodi particularibus poenis.

Manifestum est enim quod sicut delectabilia plus movent in particulari considerata quam in communi; ita terribilia plus terrent, si in particulari considerentur; et aliqui sunt qui minori tentatione non cadunt, qui forte maiori caderent: sicut aliquis audiens adulterium, non incitatur ad libidinem; sed si per considerationem descendit ad singulas illecebras, magis movetur.

Et similiter aliquis non refugeret pati mortem pro Christo; sed si descenderet ad considerandum singulas poenas, magis retraheretur; et ideo descendere in talibus ad singula, est inducere hominem in tentationem, et praebere occasionem peccandi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod culpa etiam mortalis de se perpetua est, sed ex sola Dei misericordia remedium habet. Praeterea plus praeponderat bonum divinum, contra quod agit culpa, bono naturae creatae, cui opponitur poena, quam perpetuitas poenae temporalitati culpae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod remorsus conscientiae non est culpa, sed consequens ad culpam, et posset esse sine culpa, ut in eo qui habet conscientiam errantem de praeterito commisso; sicut si aliquis credit aliquid a se prius commissum esse illicitum, quod tamen licitum erat, et ipse dum faceret licitum reputabat.

|q6 Quaestio 6

PR

Deinde circa confessionem quaerebantur tria.

PR1

Primo utrum sufficiat quod aliquis scripto confiteatur, an oportet quod confiteatur verbo.

PR2

Secundo an aliquis teneatur statim confiteri habita opportunitate, vel possit expectare usque ad Quadragesimam.

PR3

Tertio utrum presbyter parochialis debeat credere suo parochiano dicenti se alteri confessum, et dare ei eucharistiam, vel non.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum sufficiat quod aliquis scripto confiteatur, an oportet quod confiteatur verbo.

TTB

Ad primum sic procedebatur: videtur quod sufficiat, si aliquis confiteatur scripto.

AG

Confessio enim requiritur ad manifestationem peccati. Sed peccatum manifestari potest scripto sicut et verbo. Ergo sufficit, si confiteatur scripto.

SC

Sed contra, est quod dicitur Rom. X, 10: ore... Confessio fit ad salutem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod confessio est quoddam sacramentale.

Sicut enim in baptismo requiritur aliquid ex parte ministri, scilicet ut abluat et proferat, et aliquid ex parte suscipientis sacramentum, ut scilicet intendat et abluatur; ita in sacramento poenitentiae ex parte sacerdotis requiritur quod absolvat sub aliqua forma verborum; ex parte vero poenitentis requiritur quod se clavibus ecclesiae subiiciat, peccata sua per confessionem manifestans.

De necessitate ergo sacramenti est quod sua peccata manifestet; et contra hoc nullus dispensare posset, sicut nec contra baptismum.

Sed quod fiat manifestatio verbo, non est de necessitate sacramenti; alioquin nulla necessitate posset aliter aliquis effectum huius sacramenti percipere, nisi ore confitendo: quod patet esse falsum. Nam mutis, vel quibuscumque qui verbo confiteri non possunt, sufficit scripto vel nutibus confiteri. Nulla autem necessitate potest aliquis baptizari nisi aqua, propter hoc quod aqua est de necessitate sacramenti.

Sed ex institutione ecclesiae tenetur homo qui potest, ut verbo confiteatur: non solum propter hoc ut ore confitens confitendo magis erubescat, ut qui ore peccat, ore purgetur; sed etiam semper in omnibus sacramentis accipitur id cuius est communior usus: sicut in sacramentali ablutione baptismi accipitur aqua, qua homines communius utuntur ad abluendum, et in eucharistia panis, qui est communior cibus: unde et in manifestatione peccatorum convenit uti verbis, quibus homines communius et expressius suos conceptus significare consueverunt.

Et attendendum est, quod in hoc sacramento non imprimitur character, sed solum confertur gratia ad remissionem peccati, quam remissionem nullus consequitur peccando. Peccat autem qui ordinationem ecclesiae praetermittit.

Unde in baptismo qui servat ea quae sunt de necessitate sacramenti, praetermittens statuta ecclesiae, consequitur characterem sacramenti, sed non sacramenti effectum; hic autem nihil consequitur.

RA

Rationes autem quae ad utramque partem inducuntur, non multum cogunt. Nam neque manifestatio ita expresse potest fieri scripto sicut verbo; neque quod dicitur: ore confessio fit ad salutem, intelligitur de confessione peccatorum, sed de confessione fidei.

¶2 Articulus 2

TTA

An aliquis teneatur statim confiteri habita opportunitate, vel possit expectare usque ad Quadragesimam.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod aliquis possit differre confessionem usque ad Quadragesimam.

AG1

Quicumque enim servat praeceptum ecclesiae, non delinquit. Sed ecclesia statuit quod semel in anno homines propria peccata confiteantur. Ergo si aliquis expectat usque ad terminum ab ecclesia constitutum, non peccat.

AG2

Praeterea, baptismus est sacramentum necessitatis, sicut et poenitentia. Sed catechumenus non peccat, si differat baptismum usque ad sabbatum sanctum. Ergo pari ratione nec contritus peccat, si differat confessionem usque ad Quadragesimam.

AG3

Praeterea, maioris necessitatis est contritio quam confessio. Sed confessio sine contritione non valet ad salutem; contritio autem sine confessione potest in aliquo casu valere.

Sed ille qui est in peccato, non tenetur statim conteri contritione quae delet peccatum; alioquin peccator per singula momenta peccaret.

Ergo nec contritus tenetur statim confiteri, ita quod peccet, si secus agat.

SC

Sed contra, magis est subveniendo morbo spirituali quam morbo corporali. Sed aliquis subiectus morbo corporali, periculo se committeret, nisi remedium medicinae quaereret quam cito posset; et ex negligentia peccaret.

Multo ergo magis peccat qui differt remedium confessionis adhibere contra spiritualem morbum peccati.

CO

Respondeo. Dicendum, quod laudabile est quod peccator quam citius commode potest, peccatum suum confiteatur; quia per sacramentum poenitentiae confertur gratia, quae hominem reddit magis firmum ad resistendum peccato.

Quidam autem dixerunt quod tenetur confiteri, quam cito opportunitas confitendi se obtulerit; ita quod si differat, peccat. Sed hoc est contra rationem praecepti affirmativi, quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper, sed pro loco et tempore.

Tempus autem implendi praeceptum de confessione videtur quando imminet aliquis casus in quo necesse est homini quod sit confessus: puta si immineat ei mortis articulus, vel necessitas accipiendi eucharistiam aut sacrum ordinem, vel aliquid huiusmodi, ad quod oportet hominem per confessionem purgatum praeparari; unde si aliquid horum immineat, et aliquis confiteri praetermittat, peccat, dummodo debita opportunitas adsit. Et quia ex praecepto ecclesiae omnes fideles tenentur saltem semel in anno, in festo Paschae praecipue, sacramenti communionem accipere, ideo ecclesia ordinavit ut semel in anno, quando imminet tempus accipiendi eucharistiam, omnes fideles confiteantur.

Dico ergo, quod differre confessionem usque ad hoc tempus, per se loquendo, licitum est; sed per accidens potest fieri illicitum: puta si immineat aliquis articulus in quo confessio requiratur, vel si aliquis propter contemptum confessionem differat. Et similiter per accidens posset esse talis dilatio meritoria, si ad hoc differret, ut prudentiori confiteretur, vel devotius propter sacrum tempus.

RA

Primas ergo rationes concedimus.

RC

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod morbus corporalis, nisi per medicinae remedium extingatur, semper invalescit in peius, nisi forte etiam virtute naturae fuerit extinctus; morbus autem peccati extinguitur per contritionem; unde non est simile.

|a3 Articulus 3

TTA

Utrum presbyter parochialis debeat credere suo parochiano dicenti se alteri confessum, et dare ei eucharistiam, vel non.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod sacerdos parochialis non debeat credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum, ut propter hoc ei eucharistiam det.

AG1

Frequenter enim sola confessione aliqui conteruntur, qui prius contriti non fuerunt.

Sed sacerdos debet subditum suum, quantum potest, ad bonum inducere. Ergo videtur quod omnino ab eo expetere debeat quod sibi confiteatur.

AG2

Praeterea, Prov. XXVII, 23, dicitur pastori ecclesiae: diligenter agnosce vultum pecoris tui. Sed hoc nullo modo melius potest quam per confessionem. Ergo debet ab eo exigere quod sibi confitetur.

SC

Sed contra, si sibi confiteretur, posset dicere quae vellet, et crederetur ei. Ergo etiam hoc sibi debet credi, quod sit confessus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in foro iudiciali creditur homini contra se, sed non pro se; in foro autem poenitentiae creditur homini pro se et contra se.

Est ergo distinguendum, quod dupliciter fit impedimentum quo aliquis a perceptione eucharistiae impediatur.

Si enim sit impedimentum ad forum iudiciale pertinens, puta excommunicatio, non tenetur sacerdos suo subdito credere, quem excommunicatum novit, nisi sibi de absolutione constet.

Si autem sit impedimentum quod ad forum poenitentiae pertineat, scilicet peccatum, tenetur ei credere; et iniuste agit, si denegat eucharistiam ei qui perhibet se confessum et absolutum ab eo qui absolvere potuit vel auctoritate apostolica vel auctoritate episcopi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud bonum quod in confessione homines consequuntur iam consecutus est ille qui confessum se dicit, si verum dicit: si autem falsum dicit, pari ratione posset falsum dicere confitendo. Nec potest aliquis alicuius hominis auctoritate compelli ad confitendum peccatum quod alteri confessus est qui absolvere potuit: quia, sicut iam dictum est, confessio peccatorum quoddam sacramentale est, divino imperio subiacens, non humano.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spiritualis pastor vultum pecoris sui debet diligenter agnoscere, considerando exterius vitam eius; sed per modum confessionis non potest diligentius scrutari, sed oportet quod credat ea quae sibi a suo subdito dicuntur.

|q7 Quaestio 7

Prologus

PR

Deinde quaerebantur duo de his quae pertinent ad clericos.

PR1

Primo de officio ecclesiae; utrum ille qui est praebendatus in duabus ecclesiis, in die quo diversum officium fit in utraque ecclesia debeat utrumque officium dicere.

PR2

Secundo de studio theologiae; utrum aliquis teneatur dimittere studium theologiae etiam si sit aptus ad alios docendum, ad hoc quod intendat saluti animarum.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum ille qui est praebendatus in duabus ecclesiis, in die quo diversum officium fit in utraque ecclesia debeat utrumque officium dicere.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod aliquis in tali casu debeat utrumque officium dicere.

AG1

Onus enim debet respondere emolumento.

Ille ergo qui habet emolumentum praebendae in duabus ecclesiis, debet onus sufferre utriusque, ut scilicet utriusque ecclesiae officium dicat.

AG2

Praeterea, iustum esse videtur ut si habet maius emolumentum ab una ecclesia, in quo forte cantatur prolixius officium, quod etiam maius onus subeat prolixius officium dicendo. Non ergo ad eum pertinet electio; sed vel debet utrumque dicere, vel debet dicere officium ecclesiae in qua habet pinguius beneficium.

SC

Sed in contrarium inducebatur consuetudo.

CO

Respondeo. Dicendum, quod supposito quod aliquis licite sit praebendatus in duabus ecclesiis, scilicet ex dispensatione, considerandum est, quod ille qui in aliqua ecclesia praebendam accepit, duobus obligatur: scilicet Deo, ut ei debitas laudes exsolvat pro eius beneficiis; et ecclesiae, de qua accipit sumptus.

Ea vero quae ad ecclesiam pertinent, subiacent dispensationi praelatorum ecclesiae: et ideo hoc debitum quod debet ecclesiae debet exsolvere secundum quod statutum est: vel per seipsum, si sit praebenda quae requirat residentiam; vel per vicarium, si hoc sufficiat secundum ecclesiae statutum ac consuetudinem.

Sed debitum quod debet Deo, per seipsum debet exsolvere. Non refert autem quantum ad Deum quibus Psalmis et hymnis Deum laudet, ut puta, utrum dicat in vesperis: dixit Dominus, vel, laudate, pueri, Dominum, nisi quantum ad hoc quod homo debet sequi maiorum traditiones. Et quia laudes Deo debet quasi unus homo, sufficit quod semel officium dicat secundum consuetudinem alicuius ecclesiarum quarum est clericus.

Sed de electione officii rationabiliter videtur quod debeat dicere officium illius ecclesiae in qua maiorem gradum habet, puta si in una sit decanus, et in alia simplex canonicus, debet dicere officium ecclesiae in qua est decanus.

Quod si in utraque ecclesia fuerit simplex canonicus, debet dicere officium dignioris ecclesiae, quamvis forte in minori ecclesia habet opulentior praebendam; quia temporalia nullius momenti sunt spiritualibus comparata.

Si vero ambae ecclesiae sunt aequalis dignitatis, potest eligere quodcumque officium magis voluerit, si fuerit ab utraque ecclesia absens; si autem fuerit in aliqua earum praesens, debet se conformare illis cum quibus conversatur.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum aliquis teneatur dimittere studium theologiae, etiam si aptus ad alios docendum, ad hoc quod intendat salutem animarum.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod aliquis qui potest salutem animarum curam impendere, peccet, si circa studium tempus occupat.

AG1

Dicitur enim ad Galat. VI, 10: dum tempus habemus, operemur bonum; nulla etiam est gravior iactura quam temporis. Non debet ergo aliquis totum tempus in studio expendere, differens salutem animarum curam impendere.

AG2

Praeterea, perfecti tenentur ad id quod melius est. Sed religiosi sunt perfecti. Ergo maxime religiosi debent dimittere studium, ut salutem animarum insistant.

AG3

Praeterea, peius est errare in via morum quam in via pedum. Sed praelatus tenetur revocare suum subditum, si videat eum errare in via pedum. Ergo multo magis tenetur eum revocare ab errore qui est in via morum. Est autem error, si homo praetermittat quod melius est. Ergo praelatus debet subditum cogere ut salutem animarum intendat, studio praetermisso.

SC

In contrarium inducebatur consuetudo pro ratione.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliqua duo possunt comparari ad invicem et simpliciter et secundum aliquem casum. Nihil enim prohibet, casu esse minus eligendum; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari, sed in tempore necessitatis ditari est magis eligendum; et aliqua pretiosa margarita est carior uno pane, et tamen in aliquo casu famis, panis praeeligeretur, secundum illud Thren. I, 11: dederunt pretiosa quaeque pro cibo ad refocillandas animas.

Est autem considerandum, quod in quolibet artificio simpliciter melior est qui disponit de artificio, et dicitur architector, quam aliquis manualis qui opera exequitur secundum quod ei ab alio disponitur; unde et aedificiis construendis maiori mercede conducitur qui disponit de aedificio, licet nihil manibus operetur, quam manuales artifices, qui dolant ligna et incidunt lapides.

In aedificio autem spirituali sunt quasi manuales operarii, qui particulariter insistunt curae animarum, puta sacramenta ministrando, vel aliquod huiusmodi particulariter agendo; sed quasi principales artifices sunt episcopi, qui imperant, et disponunt qualiter praedicti suum officium exequi debeant; propter quod et episcopi, id est superintendentes, dicuntur; et similiter theologiae doctores sunt quasi principales artifices, qui inquirunt et docent qualiter alii debeant salutem animarum procurare.

Simpliciter ergo melius est docere sacram doctrinam, et magis meritorium, si bona intentione agatur, quam impendere particularem curam saluti huius et illius; unde apostolus de se dicit, I ad corinth. I, 17: non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare; quamvis baptizare sit opus maxime conferens saluti animarum; et II ad timoth., II, 2, idem apostolus: commenda fidelibus hominibus qui idonei erunt et alios docere.

Ipsa etiam ratio demonstrat quod melius est erudire de pertinentibus ad salutem eos qui et in se et in aliis proficere possunt, quam simplices qui in se tantum proficere possunt.

In aliquo tamen casu necessitate imminente deberent et episcopi et doctores, intermisso proprio officio, particulariter intendere saluti animarum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nullam iacturam temporis patitur qui quod est melius operatur docendo sacram doctrinam, vel qui ad hoc per studium se disponit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectus dicitur aliquis dupliciter: uno modo quia habet perfectionem; alio modo quia habet statum perfectionis.

Perfectio autem hominis in caritate consistit, quae hominem Deo coniungit; unde quantum ad dilectionem Dei dicitur genes.

Cap. XVII, 1: ambula coram me, et esto perfectus; quantum vero ad dilectionem proximi, postquam Dominus dixerat: dilige inimicos vestros, concludit, Matth. V, 48: estote ergo perfecti.

Statum autem perfectionis habere dicuntur qui solemniter obligantur ad aliquid perfectioni annexum.

Est autem aliquid annexum perfectioni caritatis dupliciter.

Uno modo sicut praeambulum et praeparatorium ad perfectionem, ut paupertas, castitas et huiusmodi, quibus homo retrahitur a curis saecularium rerum, ut liberius vacet his quae Dei sunt; unde huiusmodi magis sunt quaedam perfectionis instrumenta; propter quod Hieronymus, exponens illud verbum Petri dicentis, Matth. XIX, 27: ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te, dicit, quod non sufficit Petro dicere: ecce nos reliquimus omnia; sed addidit quod perfectum est: et secuti sumus te.

Quicumque ergo vel voluntariam paupertatem vel castitatem servant, habent quidem praeparatorium perfectionis, sed non dicuntur habere statum perfectionis, nisi qui se ex solempni professione ad huiusmodi obligant.

Aliquid enim solempne et perpetuum dicitur habere statum; sicut patet in statu libertatis vel matrimonii, et similibus.

Alio vero modo aliquid est annexum perfectioni caritatis ut effectus; ut scilicet aliquis curam animarum suscipiat: est enim perfectae caritatis ut aliquis propter Dei amorem praetermittat dulcedinem contemplativae vitae, quam magis amaret, et accipiat activae vitae occupationes ad procurandum proximorum salutem.

Quicumque ergo hoc modo saluti proximorum intendit, habet quidem aliquem perfectionis effectum, sed non habet perfectionis statum nisi episcopus, qui cum quadam solempni consecratione suscipit animarum curam.

Archidiaconi vero et parochiales presbyteri magis habent commissa quaedam officia quam quod per hoc in aliquo perfectionis statu ponantur.

Soli ergo religiosi et episcopi dicuntur perfecti, quasi statum perfectionis habentes; unde religiosi fiunt episcopi, sed non archidiaconi vel plebani.

Cum ergo dicitur quod perfecti tenentur ad id quod melius est, verum est si intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter perfectionem caritatis. Huiusmodi enim obligantur ex lege interiori, quae inclinando obligat; unde ad hoc obligantur secundum mensuram suae perfectionis, quod implent.

Si autem intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter statum, sicut episcopi et religiosi, non est verum. Non enim tenentur episcopi nisi ad ea ad quae se extendit cura recepti regiminis; et religiosi non tenentur nisi ad ea ad quae obligantur ex voto suae professionis; alioquin esset obligatio ad infinitum, cum tamen natura et ars et omnis lex certos terminos habeant. Dato tamen quod perfecti semper tenentur ad id quod melius est, non esset ad propositum, sicut ex supradictis apparet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod licet praelatus teneatur subditum suum revocare ab omni malo, non tamen tenetur eum inducere ad omne melius. Haec etiam ratio in proposito locum non habet, sicut nec aliae, etc..

|q8 Quaestio 8

Prologus

PR

Deinde quaerebantur duo de his quae pertinent ad religiosos.

PR1

Primo utrum religiosus teneatur obedire suo praelato, ut revelet sibi aliquod secretum quod fidei suae est commissum.

PR2

Secundo utrum teneatur sibi obedire, ut revelet occultam culpam fratris quam novit.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum religiosus teneatur obedire suo praelato, ut revelet sibi aliquod secretum quod fidei suae est commissum.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod religiosus teneatur aliquod secretum fidei suae commissum revelare praelato praecipienti.

AG

Ad obediendum enim praelato obligavit se religiosus professione solemni; ad tenendum autem secretum obligavit se simplici promissione. Ergo magis debet obedire praelato quam servare secretum.

SC

Sed contra, est quod bernardus dicit: id quod est institutum propter caritatem, non militat contra caritatem. Sed professio obedientiae, quam religiosus facit praelato, instituta est propter caritatem. Ergo non militat contra caritatem, qua quilibet tenetur servare fidem proximo.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut bernardus dicit in Lib. De dispensatione et praecepto, sufficiens obedientia est ut religiosus obediat suo praelato de his quae ad regulam pertinent vel directe, sicut ea quae sunt scripta in regula, vel indirecte, sicut ea quae ad haec reduci possunt: sicut ministeria exhibenda fratribus, et poenae pro culpis inflictae, et huiusmodi. Perfecta autem obedientia est ut simpliciter in omnibus obediat quae non sunt contra regulam vel contra Deum.

Sed quod aliquis obediat praelato in his quae sunt contra Deum vel contra regulam, est obedientia incauta et illicita.

Est ergo considerandum in proposito, utrum sit licitum religioso secretum fidei suae commissum revelare. Circa quod distinguendum est de secreto.

Est enim aliquod secretum quod illicitum est celare: sicut quod in periculum vergit aliorum, quibus aliquis cavere tenetur; unde et in iuramento fidelitatis continetur quod huiusmodi servi secreta debeant dominis revelare. Ad praeceptum ergo praelati tenetur religiosus tale secretum pandere, etiam si promisit se non revelare, dicente Isidoro: in malis promissis rescinde fidem; nisi forte in confessione audierit, quia tunc nullo modo esset revelandum.

Est autem aliud secretum quod de se celari potest sine peccato; et tale secretum religiosus nullo modo praelato praecipienti pandere debet, si sit fidei suae commissum; peccaret enim frangendo fidem commissio.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod solemnior est obligatio ad servandum ea quae sunt fidei et caritatis, quae est ex lege naturali, et ex promissione in baptismo facta, quam ea quae sunt ex professione religionis.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum (religiosus) teneatur obedire (praelato suo) ut revelet culpam fratris quam novit.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam occultam alterius fratris.

AG

Quia, ut Hieronymus dicit, non debet occultari culpa unius in praeiudicium multorum.

Sed praesumendum est quod praelatus culpam unius cognoscere velit propter multitudinis bonum. Ergo praelato praecipienti debet culpa alterius revelari.

SC

Sed contra, est quod Gregorius dicit, quod etsi aliquando propter obedientiam debemus aliqua bona dimittere, nullo tamen modo propter obedientiam debemus aliquod malum perpetrare. Sed malum esse videtur, culpam occultam detegendo, alium infamare. Ergo hoc propter obedientiam fieri non debet.

CO

Respondeo. Dicendum, quod religiosus praelatus in capitulo praest sicut iudex ecclesiasticus in foro iudiciali; unde ad ea potest ex praecepto subditos obligare ut ei pandantur, propter quae potest iudex ecclesiasticus in foro iudiciali iuramentum exigere.

Est ergo sciendum, quod in criminibus triplex est modus procedendi: unus per denuntiationem, alius per inquisitionem, alius per accusationem.

In via ergo denuntiationis intenditur correctio delinquentis; et ideo secundum praeceptum Domini, Matth. XVIII, debet praecedere fraterna correctio, ut scilicet corripias eum inter te et ipsum solum; quod si non audierit, coram duobus vel tribus; et ultimo dicatur ecclesiae. Caritatis enim est ut aliquis parcat fratri quantum potest. Unde prius debet niti ut corrigat conscientiam fratris servata fama, solitarie admonendo, et postmodum coram duobus vel tribus; tandem negligenda est fama ut emendetur conscientia, et dicendum est ecclesiae. In quo etiam processu consulitur conscientiae. Nam peccator si a principio videret se publicatum, amitteret verecundiam, et obstinatio fieret ad peccandum.

In inquisitione vero debet praecedere infamia.

In accusatione vero debet praecedere inscriptio, per quam ipse obligat se ad talionem.

In inquisitione autem et accusatione intenditur poena peccantis propter multitudinis bonum.

Si ergo appareat accusator in capitulo qui se obliget ad talionem, potest praelatus praecepto veritatis confessionem exigere, sicut et iudex ecclesiasticus iuramentum. Et similiter si praecedat infamia, potest praelatus praecepto veritatem exquirere, et subditi tenentur obedire.

Si autem procedatur per viam simplicis denuntiationis, non tenetur religiosus praelato praecipiente culpam fratris revelare, nisi praecedente monitione eum videat incorrectum; immo magis peccaret, si ad praeceptum praelati revelaret: quia plus tenetur obedire evangelio quam praelato; et multo magis praelatus peccaret, si subditum induceret ad pervertendum ordinem evangelii.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod de peccato praeterito, de quo iam aliquis correctus est ad secretam admonitionem, vel de quo potest sperari corrigendus, nisi contrarium inveniatur, non potest imminere periculum multitudinis; sed de peccato futuro; quod est periculosum multitudini vel spiritualiter vel corporaliter, procedit obiectum. Tunc enim non oportet admonitionem secretam expectare, sed statim periculo occurrere; unde et Dominus non dicit: si peccare intendat in futuro, sed si peccaverit in praeterito.

|q9 Quaestio 9

Prologus

PR

Deinde quaeruntur quatuor ad culpam pertinentia.

PR1

Primo utrum peccatum sit natura aliqua.

PR2

Secundo utrum periurium sit gravius peccatum quam homicidium.

PR3

Tertio utrum peccet qui propter ignorantiam constitutionem Papae non servat.

PR4

Quarto utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum peccatum sit natura aliqua.

TTB

Ad primum sic procedebatur: videtur quod peccatum non sit aliqua natura.

AG

Dicitur enim Ioan. I, 3: sine ipso factum est nihil, id est peccatum. Sed quod est natura aliqua, non potest dici nihil. Ergo peccatum non est natura aliqua.

SC

Sed contra, si peccatum non est natura aliqua, oportet quod sit privatio pura. Sed privatio pura non dicitur secundum magis et minus, ut mors et tenebrae. Ergo unum non esset gravius altero; quod est inconueniens.

CO

Respondeo. Dicendum, quod peccatum, maxime transgressionis, est actus inordinatus.

Ex parte ergo actus, peccatum est natura aliqua; sed inordinatio est privatio, et secundum hanc peccatum dicitur nihil.

RA

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum periurium sit gravius peccatum quam homicidium.

TTB

Circa secundum sic procedebatur: videtur quod periurium sit gravius peccatum quam homicidium.

AG1

Dicit enim bernardus, quod contra praecepta primae tabulae non potest dispensare nec Deus nec homo; contra praecepta autem secundae tabulae potest dispensare Deus, sed non homo. Ex quo potest accipi quod gravius sit peccare contra praecepta primae tabulae quam contra praecepta secundae. Sed periurium est contra praeceptum primae tabulae, quod est: non assumes nomen Dei tui in vanum; homicidium autem est contra praeceptum secundae tabulae: non occides.

Ergo gravius peccatum est periurium quam homicidium.

AG2

Praeterea, gravius est peccare in Deum quam in hominem. Sed periurium est peccatum in Deum, homicidium in hominem. Ergo gravius peccatum est periurium quam homicidium.

SC

Sed contra, poena proportionatur culpae.

Sed gravius punitur homicidium quam periurium.

Ergo est gravius peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut apostolus dicit ad Hebr. VI, 16, homines per maiores se iurant, et omnis controversiae eorum finis... Est iuramentum.

Frustra autem in causa homicidii controversiae finis esset iuramentum, si homicidium esset gravius peccatum quam periurium; praesumeretur enim quod qui maiorem culpam homicidii commisisset, non vereretur minorem periurii incurere.

Unde ex hoc ipso quod in causa cuiuslibet peccati defertur iuramentum, manifeste ostenditur quod periurium pro maximo peccato debet haberi. Nec immerito, quia periurare nomen Dei, videtur quaedam divini nominis denegatio: unde secundum locum post idololatriam peccatum periurii tenet, ut ex ordine praeceptorum apparet. Sed et apud gentiles iusiurandum erat honoratissimum, ut dicitur in I metaphys..

RA

Primas autem rationes concedimus.

RC

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod in iudicio humano non semper quantitas poenae respondet quantitati culpae: interdum enim infligitur maior poena pro minori culpa, quando gravius nocumentum imminet hominibus ex minori culpa.

Sed secundum Dei iudicium gravior culpa graviori poena punitur; unde, ut ostendatur gravitas idololatriae et periurii, postquam in primo praecepto dixerat: non adorabis ea neque coles, subditur, exodi cap. XX, 5: ego sum Dominus Deus tuus... Visitans iniquitates patrum in filios; et postquam dixerat: non assumes nomen Domini Dei tui in vanum, subditur: nec enim habebit insontem Dominus eum qui assumpsit nomen Domini frustra.

¶a3 Articulus 3

TTA

Utrum peccet qui propter ignorantiam constitutionem Papae non servat.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod qui facit contra constitutionem Papae per ignorantiam, non peccet.

AG1

Ut enim Augustinus dicit, peccatum adeo est voluntarium, quod si non est voluntarium, non est peccatum. Sed ignorantia causat involuntarium, ut dicitur in III ethic.. Ergo quod fit per ignorantiam, non est peccatum.

AG2

Praeterea, secundum iura, Dominus potest repetere servum suum ordinatum post certum tempus. Hoc autem debet computari a tempore ordinationis, non a tempore notitiae.

Ergo obligatio constitutionis Papae obligat a tempore notitiae.

SC

Sed contra, ignorantia iuris non excusat.

Sed constitutio Papae facit ius. Ergo qui facit contra constitutionem Papae per ignorantiam, non excusatur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ignorantia quae est causa actus, causat involuntarium; unde semper excusat, nisi ipsa ignorantia sit peccatum.

Est autem ignorantia peccatum, quando ignorat quis quae potest scire et tenetur. Constitutionem enim Papae omnes suo modo scire tenentur. Si ergo aliquis nesciat per negligentiam, non excusatur a culpa, si contra constitutionem agat.

Si vero aliquis habeat sufficiens impedimentum, propter quod scire non potuerit; puta si fuit in carcere, vel in terris extraneis, ad quas constitutio non pervenit, vel propter aliquid simile; talis ignorantia excusat, ut non peccet contra constitutionem Papae agens.

RA

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

|a4 Articulus 4

TTA

Utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes.

TTB

Circa quartum sic proceditur: videtur quod monachus peccet mortaliter comedendo carnes.

AG1

Dicit enim canon de consecratione, dist. 5, cap. Carnem, quod monachi non debent comedere carnes; et, si contra fecerint, debent incarcerari. Sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo monachi comedentes carnes peccant mortaliter.

AG2

Praeterea, facere contra votum est peccatum mortale. Sed monachi ex voto obligantur ad servandam regulam beati benedicti, in qua continetur quod monachi a carnibus abstineant. Ergo monachi peccant mortaliter comedendo carnes.

SC

Sed contra, nullum peccatum mortale conceditur alicui ratione cuiuscumque infirmitatis.

Sed comedere carnes conceditur monacho ratione infirmitatis. Ergo comedere carnes non est peccatum mortale monacho.

CO

Respondeo. Dicendum, quod nihil est peccatum mortale monacho vel religioso cuiuscumque, per se loquendo, quod non sit peccatum mortale alteri, nisi sit contrarium ei ad quod se voto professionis obligavit; per accidens tamen, ut ratione scandali vel alicuius huiusmodi, posset aliquid ei esse peccatum quod non esset alii peccatum.

Est ergo considerandum quid sit illud ad quod religiosus voto professionis se adstringit.

Et si quidem religiosus profitendo voveret se regulam servaturum, videretur se obligare voto ad singula quae continentur in regula; religionis status esset religiosus in laqueum et sic, contra quodlibet eorum agendo, peccaret mortaliter: et ex hoc sequeretur quod peccati mortalis, quod vix aut nunquam possent declinare.

Sancti ergo patres qui ordines instituerunt, nolentes hominibus iniicere damnationis laqueum, sed magis viam salutis, ordinauerunt talem professionis formam in qua periculum esse non posset; sicut in ordine fratrum praedicatorum est cautissima et securissima forma profitendi qua non promittit servare regulam, sed obedientiam secundum regulam: unde ex voto obligantur ad servanda ea quae ponuntur in regula tanquam praecepta, et quae praelatus secundum tenorem regulae sibi praecipere voluerit. Cetera vero quae non continentur in regula sub praecepto, non cadunt directe sub voto: unde ea praetertem non peccat mortaliter.

Beatus vero benedictus statuit monachum profiteri non quidem observare regulam, sed quod profitens promittit conversionem morum suorum secundum regulam: hoc est dictum, ut secundum regulam dirigat mores suos: contra quod facit, si vel ea quae sunt praecepta in regula, transgrediatur, vel etiam contemnat regulam, secundum eam dirigere actus suos omnino recusans.

Non autem omnia quae in regula continentur, sunt praecepta: quaedam enim sunt monitiones sive consilia; quaedam vero ordinationes sive statuta quaedam, ut quod post completorium nemo loquatur. Huiusmodi autem statuta quae in regula continentur, non habent vim praecepti; sicut nec praelatus statuens aliquid, intendit semper ad peccatum mortale obligare per praeceptum.

Est autem praelatus quasi quaedam regula animata; unde stultum esset putare quod monachus frangens silentium post completorium peccaret mortaliter, nisi forte faceret hoc contra praeceptum praelati, vel ex contemptu regulae.

Abstinere autem a carnibus non ponitur in regula beati benedicti ut praeceptum, sed ut statutum quoddam; unde monachus comedens carnes, non ex hoc ipso peccat mortaliter, nisi in casu propter inobedientiam vel contemptum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod poena illa infligitur monacho contumaciter et inobedienter carnes comedenti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod comedere carnes non est contra votum monachi, nisi quando comederet ex inobedientia vel contemptu.

RC

Quod vero in contrarium obiicitur, efficaciam non habet: procedit enim de his quae sunt secundum se mala, sicut homicidium, adulterium, et huiusmodi, quae sunt omnibus illicita, tam sanis quam infirmis. Non autem procedit de his quae sunt mala quia prohibita; aliquid enim potest prohiberi sano quod non prohibetur infirmo.

|q10 Quaestio 10

Prologus

PR

Deinde circa bonum gloriae quaerebantur duo de corporibus gloriosis.

PR1

Primo utrum corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore non glorioso in eodem loco.

PR2

Secundo utrum hoc fieri possit miraculo.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore non glorioso in eodem loco.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco.

AG1

Si enim prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco: aut est propter grossitiem sive corpulentiam, aut propter dimensiones.

Sed non propter grossitiem seu corpulentiam, quia corpus gloriosum erit spirituale, secundum apostolum, I ad Cor. XV, 44; similiter nec propter dimensiones, quia, cum tangentia sint quorum ultima sunt simul, necesse est quod punctum unius corporis naturalis sit simul cum puncto alterius, et linea cum linea, et superficies cum superficie; pari ergo ratione et corpus cum corpore. Non ergo prohibetur corpus gloriosum quin naturaliter possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

AG2

Praeterea, Commentator dicit in lib.

VIII physic., quod partes aeris et aquae partim subintrant se invicem, propter hoc quod partim sunt naturae spiritualis.

Sed corpora gloriosa omnino erunt spiritualia, ut iam dictum est. Ergo totaliter poterunt subintrare alia corpora, et similiter esse cum eis.

SC

Sed contra, glorificatio non tollit naturam.

Sed corpus humanum non potest naturaliter esse simul cum alio corpore in eodem loco in statu isto. Ergo neque postquam erit glorificatum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod manifestum est quod corpus humanum in statu isto non potest esse cum alio corpore in eodem loco.

Si ergo corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditam, illa proprietas aufert hoc propter quod corpus humanum in statu isto prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco. Est ergo considerandum quid sit huiusmodi prohibens.

Dicunt autem quidam, hoc esse grossitiem vel corpulentiam quamdam, quae tolletur per dotem gloriae, quam nominant subtilitatem.

Sed hoc non est intelligibile. Non enim invenitur quid sit huiusmodi corpulentia vel grossities.

Non enim est aliqua qualitas: quia nulla qualitas dari potest, qua quidem remota corpus possit esse cum alio corpore in eodem loco. Similiter nec potest esse forma nec materia, quae sunt partes essentiae; quia tunc integra essentia corporis humani non remaneret cum gloria; quod est haereticum.

Et ideo dicendum est, quod prohibens nihil est aliud quam dimensiones, quibus substat materia corporalis; necesse est enim ut id quod est per se, sit causa in unoquoque genere. Distinctio autem secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensionum, quae definitur esse quantitas positionem habens; unde et partes in subiecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sunt subiectae dimensionum; et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones, ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca.

Duo enim corpora facit actualis divisio materiae corporalis; duas autem partes unius corporis divisibilitas potentialis; unde et Philosophus dicit in IV physic., quod sicut subintrante cubo ligneo aquam vel aerem, oportet quod cedat tantum de aqua vel aere, ita oportet quod cederent dimensiones separatae, si vacuum poneretur.

Cum ergo gloria non tollat dimensiones corporis, dico quod corpus gloriosum non potest naturaliter esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, corpus humanum in statu illo prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco, non propter corpulentiam aut grossitiem quae per gloriam tollatur (spiritualitatem enim apostolus opponit animalitati, secundum quam corpus est alimonia indigens, ut Augustinus dicit, non autem opponit grossitiei vel corpulentiae); sed impeditur propter dimensiones.

Ratio vero quae in contrarium obiicitur, ponitur inter sophisticas rationes a Philosopho in libro IV physic..

Puncto enim et lineae et superficiei non debetur locus, sed corpori; unde non sequitur, si termini corporum se tangentium sunt simul, quod propter hoc plura corpora possint esse in eodem loco.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem Commentator exprimit, subinratio illa fit per condensationem, et dicuntur habere spiritualem virtutem propter raritatem. Esset autem erroneum dicere corpora gloriosa esse spiritualia hoc modo, quod sint aeri ventisque similia, ut patet per Gregorium, Lib. XIX Moralium.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum corpus gloriosum esse simul in eodem loco cum alio corpore fieri possit miraculo.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod corpus gloriosum nullo modo possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

AG1

Sicut enim se habet corpus unum ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca.

Ergo, commutatim, sicut unum corpus ad duo loca, ita duo corpora ad unum locum.

Sed unum corpus nullo modo potest esse in duobus locis. Ergo nec duo corpora in uno loco.

AG2

Praeterea, si duo corpora sint in uno loco, sumantur duo puncta in duabus extremitatibus loci. Sequitur ergo quod inter ista duo puncta erunt duae lineae rectae duorum corporum in eodem loco existentium, quod est impossibile.

Ergo impossibile est duo corpora esse in eodem loco.

SC

Sed contra, est quod Christus intravit ad discipulos ianuis clausis, ut habetur Ioan. XX: quod esse non potest, nisi corpus eius simul cum corpore portarum fuisset in eodem loco.

Potest ergo corpus gloriosum cum alio corpore esse in eodem loco.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sicut iam dictum est, duo corpora esse in eodem loco prohibentur ex dimensionibus, quia materia corporalis secundum dimensiones dividitur; dimensiones autem distinguuntur secundum situm.

Deus autem, qui est omnium causa prima, potest conservare effectus in esse sine causis proximis; unde, sicut conservat in sacramento altaris accidentia sine subiecto, ita potest conservare distinctionem materiae corporalis et dimensionum in ea absque diversitate situs.

Miraculose ergo fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco; unde corpori Christi attribuitur a sanctis, quod exivit per clausum virginis uterum, et quod intravit ianuis clausis per virtutem divinam.

Et similiter dico, quod corpus gloriosum, quod erit configuratum corpori claritatis Christi, poterit esse cum alio corpore in eodem loco, non propter aliquam virtutem creatam inditam, sed sola divina virtute assistente, et hoc operante; sicut corpus Petri sua umbra sanabat infirmos, sed divina virtute assistente miracula faciente.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod proportione commutata sic est utendum: sicut se habet primum ad secundum, ut duo ad tria, ita se habet tertium ad quartum; ergo commutatim, sicut se habet primum ad tertium, ita et secundum ad quartum, id est tria ad sex. Et secundum hoc ratio sic deberet procedere.

Sicut se habet unum corpus ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca; ergo sicut unum ad duo corpora, ita unus locus ad duo loca; et sic non sequitur quod si unum corpus non potest esse in duobus locis, duo corpora non possint esse in uno loco.

Unum enim corpus esse localiter in duobus locis implicat contradictionem, quia de ratione loci est quod sit terminus locati; terminus autem est, extra quem nihil est rei; unde nihil locati potest esse in loco exteriori.

Quod si ponatur esse in duobus locis, sequitur quod sit extra suum locum, et ita sequitur quod sit locatum et non locatum. Nec est instantia de corpore Christi, quia non est in sacramento altaris localiter, sed per conversionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duas lineas rectas mathematicas esse infra duo puncta, est impossibile, quia in eis nulla alia ratio distinctionis potest intelligi nisi ex situ; sed duas lineas naturales esse intra duo puncta est impossibile quidem per naturam, sed possibile per miraculum: quia remanet alia ratio distinctionis in lineis duabus ex diversitate corporum subiectorum, quae conservatur virtute divina, etiam remota diversitate situs.

|\*QUODL\_2

|q1 Quaestio 1

Prologus

PR

Quaesitum est de Christo, de Angelis et de hominibus.

Circa Christum quaesita sunt duo de passione eius.

PR1

Primo utrum in triduo mortis fuerit idem homo numero.

PR2

Secundo utrum quaelibet passio Christi suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum Christus in triduo mortis fuerit idem homo numero.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod Christus fuerit idem homo in triduo.

AG1

Dicitur enim Matth. XII, 40: sicut...

Fuit ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita erit filius hominis in corde terrae. Sed non fuit alius filius hominis in corde terrae nisi filius hominis qui loquebatur super terram, alioquin Christus fuisset duo filii. Ergo fuit idem homo in triduo mortis.

AG2

Praeterea, ionas fuit idem homo in ventre ceti qui prius fuerat. Sed sicut ionas fuit in ventre ceti, ita Christus in corde terrae.

Ergo etiam Christus fuit idem homo.

SC

Sed contra, remota forma partis, removetur forma totius, quae resultat ex compositione formae et materiae. Sed in triduo mortis anima fuit separata a corpore Christi. Ergo desiit esse humanitas; non ergo fuit idem numero homo in triduo mortis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in Christo fuerunt tres substantiae unitae, scilicet corpus, anima, et divinitas; sed corpus et anima fuerunt unita non solum in unam personam, sed in unam naturam; divinitas autem in natura quidem non potuit uniri nec animae nec corpori, quia cum sit perfectissima natura, non potest esse pars alicuius naturae; sed fuit unita corpori et animae in persona.

In morte autem separata fuit anima a corpore: alioquin non fuisset vera mors Christi, de cuius ratione est quod separetur anima a corpore, quod per animam vivificatur; sed divinitas non fuit separata nec ab anima nec a corpore: quod patet ex symbolo fidei, in quo de filio Dei dicitur, quod sepultus est, et descendit ad inferos. Corpore autem iacente in sepulcro, et anima ad inferos descendente, non attribuerentur ista filio Dei, nisi haec duo essent ei copulata in unitate hypostasis vel personae.

Et ideo de Christo in triduo mortis dupliciter loqui possumus: uno modo quantum ad hypostasim vel personam, et sic est idem numero simpliciter qui fuit; aut quantum ad naturam humanam; et hoc dupliciter.

Uno modo quantum ad totam naturam, quae humanitas dicitur: et sic Christus non fuit homo in triduo mortis, unde nec idem homo, sed eadem hypostasis; aut quantum ad partem humanae naturae: et sic anima quidem fuit omnino eadem numero, eo quod non est transmutata secundum substantiam; corpus vero fuit idem numero secundum materiam, sed non secundum formam substantialem, quae est anima. Unde non potest dici quod simpliciter fuerit idem numero, quia quaelibet differentia substantialis excludit idem simpliciter; animatum autem est differentia substantialis; et ideo mori est corrumpi, non alterari tantum. Nec iterum potest dici, quod simpliciter non sit idem vel aliud, quia non est secundum totam substantiam non idem, aut aliud.

Dicendum est ergo, quod fuit secundum quid idem, secundum quid non idem: secundum materiam enim idem, secundum formam vero non idem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod homo est nomen naturae, sed filius est nomen hypostasis; et ideo magis in triduo mortis Christus potest dici filius hominis quam homo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudo non attenditur ibi quantum ad omnia, sed solum quantum ad occupationem; nam Christus fuit mortuus in corde terrae, non autem ionas in ventre ceti.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum quaelibet passio Christi suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod alia passio Christi non suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte.

AG1

Dicit enim apostolus ad Galat. II, 21: si ex lege est iustitia, ergo Christus mortuus est gratis, id est inutiliter et sine causa.

Sed si alia passio sufficeret, Christus gratis mortuus esset. Sed hoc habet apostolus pro inconvenienti. Ergo alia passio Christi non suffecisset ad redemptionem humani generis.

AG2

Praeterea, illud emi dicitur quod iusto pretio comparatur. Sed iustum pretium pro peccato primi parentis, quo venditum est in servitutum genus humanum, esse non potuit aliud quam vita Christi, quae valet omnium hominum vitas, quae per illud peccatum privatur; nam per peccatum primi hominis mors in omnes introivit, ut dicitur ad Rom. V.

Ergo non potuisset humanum genus redimi per aliam passionem Christi absque morte.

AG3

Praeterea, Gregorius dicit in III Moral., quod nisi Christus mortem indebitam suscepisset, nequaquam nos a morte debita liberaret.

Ergo passio alia non suffecisset ad liberationem humani generis sine morte.

AG4

Praeterea, apostolus dicit ad Hebr. X, vers. 14, quod Christus una... Oblatione consummavit in aeternum sanctificatos et ideo non est locus secundae oblationi. Sed manifestum est quod Christus ante mortem multas passiones sustinuit, erudiens, laborans, consputus et flagellatus. Si ergo istae passiones suffecissent, non obtulisset seipsum ad mortem. Obtulit autem seipsum hostiam Deo pro peccatis nostris, ut dicitur ad Ephes. V; et hoc per mortem. Ergo passio Christi absque morte non suffecisset.

SC1

Sed contra. Iniuria vel passio alicuius mensuratur ex dignitate personae; maiorem enim iniuriam patitur rex si percutiatur in facie, quam aliqua privata persona. Sed dignitas personae Christi est infinita, quia est persona divina. Ergo quaelibet passio eius, quantumcumque sit minima, est infinita; quaelibet ergo passio eius suffecisset ad redemptionem humani generis, etiam sine morte.

SC2

Praeterea, bernardus dicit, quod minima gutta sanguinis Christi suffecisset ad redemptionem humani generis. Potuisset autem aliqua gutta sanguinis Christi effundi sine morte.

Ergo etiam sine morte potuisset per aliquam passionem humanum genus redimere.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ad emptionem duo requiruntur: scilicet quantitas pretii, et deputatio eius ad aliquid emendum.

Si enim aliquis det pretium non aequivalens ad rem aliquam acquirendam, non dicitur esse simpliciter emptio, sed partim emptio, partim donatio; puta, si aliquis emat librum qui valet viginti libras, pro decem libris, partim emeret librum, et partim sibi donaretur. Rursus si daret etiam maius pretium, et non deputaret ad emendum, non diceretur emere librum.

Si ergo loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretii, sic quaelibet passio Christi etiam sine morte suffecisset ad redemptionem humani generis, propter infinitam dignitatem personae. Et sic procedunt duae ultimae rationes.

Si autem loquamur quantum ad deputationem pretii, sic dicendum est quod non sunt deputatae ad redemptionem humani generis a Deo patre et Christo aliae passiones Christi absque morte. Et hoc triplici ratione.

Primo quidem ut pretium redemptionis humani generis non solum esset infinitum valore, sed etiam esset eiusdem generis, ut scilicet nos de morte per mortem redimeret.

Secundo ut mors Christi non solum esset pretium redemptionis, sed etiam exemplum virtutis, ut videlicet homines non timerent pro veritate mori. Et has duas causas assignat apostolus ad Hebr. II, 14-15, dicens: ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, quantum ad primum; et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti, quantum ad secundum.

Tertio ut mors Christi esset etiam sacramentum salutis, dum nos virtute mortis Christi morimur peccato et carnalibus concupiscentiis et proprio affectui; et causa assignatur I Petri III, 18: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu.

Et ideo humanum genus non est redemptum per aliam passionem absque morte Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non sine causa deputata est mors Christi ad redemptionem humani generis, quamvis minor passio sufficere potuisset, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus non solvendo vitam suam, sed etiam quamcumque passionem patiendo, sufficiens pretium exsolvisset pro redemptione humani generis, si minor passio ad hoc divinitus deputata fuisset; et hoc propter infinitam dignitatem personae Christi, ut dictum est.

RA3

Aliae duae rationes procedunt ex hoc quod aliae passiones Christi non fuerunt deputatae ad hoc quod per eas, absque morte Christi, redimeretur humanum genus.

|q2 Quaestio 2

Prologus

PR

Deinde quaerebatur de Angelis. Et primo quantum ad compositionem ipsorum.

Secundo quantum ad tempus motus ipsorum.

Circa primum quaerebantur duo.

PR1

Primo utrum Angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse.

PR2

Secundo utrum in Angelo sit aliud suppositum et natura.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum Angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod Angelus substantialiter non componatur ex essentia et esse.

AG1

Essentia enim Angeli est ipse Angelus, quia quidditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo Angelus componeretur ex essentia et esse, componeretur ex seipso et alio. Hoc autem est inconueniens. Non ergo substantialiter componitur ex essentia et esse.

AG2

Praeterea, nullum accidens cadit in substantialem compositionem substantiae. Sed esse Angeli est accidens; proprie enim Deo attribuit Hilarius in libro de trinitate, quod esse non sit accidens ei, sed subsistens veritas.

Ergo Angelus non est essentialiter compositus ex essentia et esse.

SC

Sed contra, est quod dicitur in commento libri de causis, quod intelligentia quam dicimus Angelum, habet essentiam et esse.

CO

Respondeo. Dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter.

Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse.

Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem: unumquodque enim, in quantum est, bonum est, secundum illud Augustini in I de doctrina christiana, quod in quantum sumus, boni sumus.

Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod boetius dicit in Lib. De hebdomad., quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est.

Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter.

Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie.

Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V metaphysic., quod ista propositio, socrates est, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis.

Sed verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce, quia non eodem ratione competit omnibus esse; sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter.

Si ergo in Angelo est compositio sicut ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando ex his quae simul iunguntur, relinquitur aliqua res tertia, sicuti ex anima et corpore constituitur humanitas, quae est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quae simul iunguntur, non resultat res tertia, sed resultat quaedam ratio composita, sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi; et in talibus aliquid componitur ex seipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine.

RA2

Ad secundum dicendum, quod esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse.

¶2 Articulus 2

TTA

Utrum in Angelo sit aliud suppositum et natura.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod in Angelo idem sit suppositum et natura.

AG1

In his enim quae sunt composita ex materia et forma differt suppositum et natura: quia suppositum addit supra naturam speciei materiam individuaalem; quod non potest esse in Angelo, si Angelus non sit compositus ex materia et forma. Ergo in Angelo non differt suppositum et natura.

AG2

Sed dicebat, quod suppositum in Angelo differt a natura, in quantum suppositum intelligitur ut habens esse, non autem natura.

Sed contra: sicut esse non ponitur in definitione naturae, ita non poneretur in definitione suppositi vel singularis, si suppositum vel singulare definiretur. Ergo suppositum per esse a natura non differt: nullo ergo modo differunt suppositum et natura.

SC

Sed contra, in omnibus creaturis natura constituit suppositum. Sed nihil constituit seipsum.

Ergo in nulla creatura est idem suppositum et natura.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ad huius quaestionis intelligentiam oportet considerare quid sit suppositum et quid natura.

Natura autem quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipsa substantia rei, ut dicitur in V metaph., secundum quod substantia significat essentiam vel quidditatem rei, vel quid est. Illud ergo significatur nomine naturae, prout hic loquimur de natura, quod significat definitio: unde boetius dicit in libro de duabus naturis, quod natura est unumquodque informans specifica differentia: differentia enim specifica est completa definitionis.

Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur hypostasis vel substantia prima: et quia substantiae sensibiles compositae ex materia et forma sunt magis nobis notae, ideo in eis primo videamus quomodo se habet essentia vel natura ad suppositum.

Dicunt autem quidam, quod forma partis est idem cum forma totius, quae dicitur essentia vel natura, secundum rem, sed differt sola ratione: nam forma partis dicitur in quantum facit materiam esse in actu; forma autem totius in quantum constituit speciem: sicut anima dicitur forma partis, in quantum facit corpus esse in actu; et similiter dicitur anima forma totius in quantum constituit speciem humanam, et sic dicitur humanitas. Et secundum hoc, in rebus compositis ex materia et forma, natura est pars suppositi: nam suppositum est individuum compositum ex materia et forma, ut dictum est.

Sed praedicta positio non videtur esse vera, quia, ut dictum est, natura vel essentia dicitur id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam, sed etiam materiam, ut dicitur in Lib. VI metaphysic.. Nec potest dici quod materia ponatur in definitione rei naturalis sicut non existens de essentia eius: hoc enim est proprium accidentis ut definiatur per aliquod quod non est essentia eius, scilicet per subiectum; et ideo habet essentiam incomplete, ut dicitur in VI metaphysic..

Relinquitur ergo quod in rebus compositis ex materia et forma, essentia vel natura non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma.

Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentiae vel naturae. Et hanc quaestionem movet Philosophus in libro VII metaph.

Ubi inquit, utrum sit idem unumquodque, et quod quid est eius: et determinat, quod in his quae dicuntur per se, idem est res et quod quid est rei; in his autem quae dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis: nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes; sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi: nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in praedicamentis: res autem alba est substantia habens qualitatem.

Secundum hoc ergo, cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura.

Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis.

In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura.

In Angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse Angeli est praeter eius essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens praeter essentiam ipsius speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus quae non componuntur ex materia et forma; et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod ipsa natura. Hoc tamen est aliter et aliter in utrisque. Dupliciter autem aliquid accipitur ut accidens praeter rationem rei.

Uno modo quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicuius essentialium principiorum; sicut rationale accidit animali, utpote praeter definitionem eius existens, et tamen est determinativum essentialiter animalis; unde est essentialiter homini, et de ratione eius existens.

Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec est in eius definitione, nec est determinativum alicuius essentialium principiorum; sicut albedo accidit homini.

His ergo quae sunt composita ex materia et forma, accidit aliquid praeter rationem speciei existens utroque modo.

Cum enim de ratione speciei humanae sit quod componatur ex anima et corpore, determinatio corporis et animae est praeter rationem speciei, et accidit homini in quantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore; sed convenit per se huic homini, de cuius ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore.

Accidunt etiam compositis ex materia et forma praeter rationem speciei multa alia quae non sunt determinativa essentialium principiorum.

Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua praeter rationem speciei quae non sunt determinativa essentialium principiorum, ut dictum est; non tamen accidunt eis aliqua quae sunt determinativa essentiae speciei: quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per seipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia; unde per se ipsam non est multiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus.

Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quaedam quae attribuuntur supposito, et non naturae; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non omne quod accidit alicui praeter rationem speciei, est determinativum essentiae ipsius, ut oporteat illud poni in ratione eius, sicut dictum est.

Et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse.

RC

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod natura dicitur constituere suppositum etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura sit una res et suppositum alia res (hoc enim est secundum opinionem dicentium quod natura speciei sit forma tantum, quae constituit suppositum sicut totum); sed quia secundum modum significandi natura significatur ut pars, ratione supradicta, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens, et suppositum ut constitutum.

|q3 Quaestio 3

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de tempore, per quod Deus movet creaturam spiritualement, secundum Augustinum.

TTA

Utrum tempus movens creaturam spiritualement sit idem cum tempore quod mensurat motus corporalium rerum.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia neque Augustinus diversitatem hanc temporum assignat, neque aliquis Philosophus.

Vanum ergo videtur hanc diversitatem temporum assignare.

AG2

Praeterea, omne quod est, in quantum est, unum est. Si ergo non sit unum tempus, sed diversa, non erit ens; quod est inconveniens.

Oportet ergo ponere unum tempus tantum.

SC1

Sed contra. Tempus quo mensurantur corporales motus, est numerus motus primi caeli, secundum Philosophum in Lib. IV physic..

Sed tempus per quod moventur Angeli, non habet aliquem ordinem ad motum. Ergo illud tempus est aliud a tempore corporalium rerum.

SC2

Praeterea, perpetuo et corruptibili nihil est commune nisi secundum nomen, ut dicitur in X metaphysic.. Sed Angeli sunt perpetui, corpora autem sunt corruptibiles.

Non ergo idem tempus est utrorumque.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in II de Civit. Dei, tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret: cuius mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, sequitur tempus. Ex quo accipitur quod etiam Philosophus dicit in IV physic., quod oportet loqui de tempore secundum rationem motus; nam tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Omnes ergo motus qui possunt mensurari una mensura, habent unum tempus; si qui vero motus sunt qui non possunt una mensura mensurari, necesse est quod eorum sit diversum tempus.

Cum autem mensura sit homogenea mensurato, ut dicitur in Lib. X metaphys.; manifestum est quod omnia quae sunt unius generis, possunt habere unam mensuram communem, non autem quae sunt generum diversorum.

Omnes autem motus continui conveniunt in uno genere, in quantum sunt commensurabiles, et ideo possunt habere unam mensuram communem. Mensurantur enim omnes simplicissimo modo sui generis, scilicet velocissimo motu primi caeli. Unde omnium motuum continuorum potest esse unum tempus commune. Quod quidem tempus, licet videatur esse secundum genus de numero discretorum, quia est numerus harum rerum continuarum, scilicet motuum, fit et ipsum continuum; sicut decem simpliciter dictum, est aliquid discretum; sed decem ulnae panni est aliquid continuum.

Discretorum autem et continuorum non potest esse una mensura communis, cum sint diversorum generum, in quantum sunt mensurabilia; et ideo necesse est, si sunt aliqui motus continui, quod tempus eorum aliud sit a motu quo mensurantur motus discreti.

Manifestum est autem quod motus spiritualium creaturarum, de quibus Augustinus loquitur, dicens creaturam spirituales moveri per tempus et non per locum, non sunt motus continui, sed vicissitudines quaedam discretas. Dicit enim, quod per tempus movetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo quod nesciebat, vel volendo quod nolebat.

Unde manifestum est, quod cum tempus non habeat continuitatem nisi ex motu, quod tale tempus non habeat continuum, et quod est aliud a tempore corporalium rerum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ex ipsa differentia motuum dat intelligere differentiam temporum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod eo modo aliquid est unum, quo est et dicitur esse.

Quod enim dicitur esse secundum speciem, est unum specie, non autem unum numero. Unde non sequitur, si sint plures homines, quod non sit homo. Et similiter non sequitur, si sint plura tempora, quod non sit tempus.

|q4 Quaestio 4

PR

Deinde quaesitum est de homine. Et primo quantum ad virtutes. Secundo quantum ad peccata. Tertio quantum ad poenas.

Circa virtutes autem fuit quaesitum et quantum ad res divinas, et quantum ad res humanas.

Quantum ad res divinas, quaesita sunt tria.

PR1

Primo circa fidem; utrum aliquis teneretur credere Christo visibilia miracula non facienti.

PR2

Secundo circa fidei sacramentum; utrum parvuli Iudaeorum sint baptizandi invitis parentibus.

PR3

Tertio circa decimas quae debentur ministris sacramentorum; utrum aliquis propter consuetudinem possit excusari ne decimas solvat.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum aliquis teneretur credere Christo visibilia miracula non facienti.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod Christo non facienti visibilia miracula homines credere non tenerentur.

AG1

Quicumque enim non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Sed si homines non crederent Christo miracula non facienti, non peccarent; dicit enim ipse, Ioan. XV, 24: si opera non fecissem in eis quae nullus alius fecit,

peccatum non haberent; et loquitur de peccato infidelitatis, secundum Augustinum. Ergo Christo, si non fecisset miracula, homines credere non tenerentur.

AG2

Praeterea, nullus potest mutare legem nisi legislator, vel eo superior. Sed Christus praedicabat quaedam quae videbantur pertinere ad veteris legis abolitionem; sicut quod cibi non coinquinarent hominem, et quod licet in sabbato operari. Si ergo non probasset se esse legislatorem, non fuisset ei credendum.

Sed hoc fieri non potuisset nisi per miracula, cum legislatorem multa miracula praecesserint. Ergo Christo non erat credendum, nisi miracula fecisset.

AG3

Sed contra. Magis obligantur homines ad credendum primae veritati quam ad credendum visibilibus signis. Sed licet Christus miracula non fecisset, ipse tamen verus Deus existens, prima veritas erat. Ergo etiam si miracula non fecisset, adhuc erat ei credendum.

AG4

Praeterea, gratia unionis est maior quam gratia gratum faciens per adoptionem. Sed miracula non sufficienter probant gratiam gratum facientem: quia, ut habetur Matth., VII, V. 22, his qui Christo in iudicio dicunt: Domine... In nomine tuo virtutes multas fecimus; respondebitur: non novi vos. Ergo multo minus miracula sufficienti ad probandum gratiam unionis. Si ergo sine miraculis Christo homines credere non tenerentur, neque etiam miraculis factis tenebantur credere dicenti se esse Deum: quod patet esse falsum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod nullus tenetur ad hoc quod est supra vires suas nisi per hunc modum quo sit sibi possibile. Credere autem est super potentiam hominis naturalem, unde ex dono Dei provenit, secundum illud apostoli ad Ephes., II, 8: gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est; et ad philipp., I, 29, dicit: vobis datum est non solum ut in ipsum credatis, sed ut pro ipso patiamini. Homo ergo tenetur credere secundum hoc quod adiuvatur a Deo aliquis ad credendum.

Adiuvatur autem a Deo aliquis ad credendum tripliciter.

Primo quidem per interioriorem vocationem, de qua dicitur Ioan., VI, 45: omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me; et ad Roman., VIII, 30: quos praedestinavit, hos et vocavit.

Secundo per doctrinam et praedicationem exterioriorem, secundum illud apostoli ad Roman., X, 17: fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.

Tertio per exteriora miracula; unde dicitur I corinth., XIV, 22, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet per ea provocentur ad fidem.

Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur.

Tenebantur enim homines credere auctori legis et prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere, sicut Isaias, de se dicit: Dominus Deus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii; sicut de quibusdam dicitur Act., VII, 51: vos semper spiritui sancto restitistis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod inter illa opera quae Christus in hominibus fecit, annumerari etiam debet vocatio interior, qua quosdam attraxit; sicut Gregorius dicit in quadam homilia, quod Christus per misericordiam Magdalenam traxit interius, qui etiam per clementiam suscepit foris. Annumerari etiam debet eius doctrina, cum etiam ipse dicat: si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus poterat se ostendere esse legislatorem non solum faciendo visibilia miracula, sed etiam per auctoritatem Scripturae, et per interioriorem instinctum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod interior instinctus, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primae veritatis, quae interius hominem illuminat et docet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod miracula visibilia fiunt virtute divina ad confirmationem virtutis fidei; unde dicitur marci, XVI, 20, de apostolis, quod praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.

Non autem fiunt miracula semper ad demonstrandum gratiam eius per quem miracula fiunt; et ideo potest contingere quod aliquis gratiam gratum facientem non habens, miracula faciat. Sed hoc contingere non potest quod aliquis falsam doctrinam annuntians, vera miracula faciat, quae nisi virtute divina fieri non possunt; sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile.

Cum ergo Christus se filium Dei diceret, et aequalem Deo, hanc eius doctrinam comprobabant miracula quae faciebat; et ideo ostendebatur Christus per miracula quae faciebat, esse Deus. Petrus autem, licet eadem vel maiora miracula faceret, non probabatur esse Deus, sed per ea etiam probabatur quod Christus esset Deus; quia Petrus non praedicabat seipsum, sed Iesum Christum esse Deum.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum parvuli Iudaeorum sint baptizandi invitis parentibus.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod pueri Iudaeorum sint baptizandi invitis parentibus.

AG1

Maius enim est vinculum matrimoniale quam ius paternae potestatis; quia paterna potestas potest per hominem solvi, cum filius familias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth., XIX, 6: quos Deus coniunxit, homo non separet.

Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale; dicit enim apostolus, I ad Cor., VII, 15: quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti est subiectus frater aut soror in huiusmodi; et canon dicit quod si coniux infidelis non vult cohabitare sine contumelia creatoris, quod alter coniugum non debet ei cohabitare. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius paternae potestatis. Sic ergo infideles et Iudaei non habent ius paternae potestatis in suos filios; possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

AG2

Praeterea, magis debet homini subveniri contra periculum mortis aeternae quam contra periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis aeternae si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi, et baptizandi, et in fide instruendi.

AG3

Praeterea, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed Iudaei sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Iudaeorum facere quod voluerint. Nulla ergo esset iniuria, si baptizarentur invitis parentibus.

AG4

Praeterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo iniustum, si pueri Iudaeorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

AG5

Praeterea, baptismus est efficacior ad salutem quam praedicatio; quia per baptismum statim tollitur peccati macula et reatus poenae, et aperitur ianua caeli. Sed si periculum sequatur ex defectu praedicationis, imputatur ei qui non praedicavit; ut habetur Ez., III, 18 et XXXIII, 6, de eo qui vidit gladium venientem, et non insonuerit tuba. Ergo multo magis, si pueri Iudaeorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

SC

Sed contra, nemini facienda est iniuria.

Fieret autem Iudaeis iniuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis, quia amitterent ius paternae potestatis in filios iam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

CO

Respondeo. Dicendum, quod maximam auctoritatem habet ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda: quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab ecclesia auctoritatem habet; unde magis est standum consuetudini ecclesiae quam vel auctoritati Augustini vel Hieronymi, vel cuiuscumque doctoris.

Hoc autem ecclesiae usus nunquam habuit quod Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus, theodosius, et alii plures, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut silvester Constantino, et Ambrosius theodosio, qui nullo modo praetermississent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi.

Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in ecclesia hactenus observatam Iudaeorum filii invitis parentibus baptizentur.

Et huius ratio est duplex.

Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum cum ad perfectam aetatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt: quod verteretur in fidei detrimentum.

Alia vero ratio est, quia repugnat iustitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parente non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ex utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero.

Quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt quantum ad ea quae agit, ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus iure gentium vel civili est possessoris, ut utatur eo cum voluerit, sicut proprio instrumento; ita de iure naturali est quod filius antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris; unde contra iustitiam naturalem esset, si puer antequam haberet usum liberi arbitrii, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus.

Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis.

Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvabantur in fide parentum: per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque coniugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire; sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis; sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod a temporali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis: puta, si aliquis a suo iudice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Iudaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

RA4

Ad quartum dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest: unde puer antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subiacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

RA5

Ad quintum dicendum, quod periculum quod sequitur ex praedicatione omissa, nulli imminet nisi ei cui est commissum praedicationis officium; unde in Ezech., cap. XXXIII, V. 7, praemittit: speculatorem dedi te filiis Israel. Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum; unde eis imminet periculum propter subtractionem sacramentorum, si eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

¶3 Articulus 3

TTA

Utrum aliquis propter consuetudinem possit excusari ne decimas solvat.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod propter consuetudinem aliqui deobligantur a iure reddendi decimas.

AG

Magis enim est accipere decimas quam non dare. Sed propter consuetudinem in aliquibus terris aliqui milites accipiunt decimas, et hoc ab ecclesia toleratur. Ergo multo magis propter consuetudinem aliqui deobligantur ut decimas non solvant, neque solvere teneantur.

SC

Sed contra, ius divinum non aboletur per dissuetudinem. Sed decimae debentur de iure divino. Ergo per dissuetudinem non aboletur ius reddendi decimas. Tenentur ergo homines reddere decimas, contraria consuetudine non obstante.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ea quae sunt de iure positivo, per dissuetudinem abolentur; ea vero quae sunt a iure naturali vel de iure divino, nulla dissuetudine aboleri possunt.

Nulla enim dissuetudine fieri potest ut sit licitum furari vel moechari.

Est ergo considerandum ad propositam quaestionem, utrum dare decimas sit de iure divino, vel de iure positivo humano.

Ius autem divinum in novo et in veteri testamento continetur.

Et quidem non apparet in novo testamento aliquod praeceptum datum de decimis solvendis, in doctrina, dico, evangelica vel apostolica.

Quod enim dicitur Matth., XXIII, 23, de solutione decimarum: haec oportuit facere, et illa non omittere, et quod dicit Pharisaeus, Luc., XVIII, 12: decimas de omnium quae possideo, magis videtur ad statum veteris testamenti pertinere, quam observantiae novi testamenti formam imponere.

In veteri autem testamento triplex genus praeceptorum erat. Quaedam enim erant praecepta moralia, quaedam iudicialia, quaedam caeremonialia.

Praecepta moralia sunt indita naturali rationi, ad quae homines omni tempore obligantur, ut honora patre et matrem, non moechaberis, non furtum facies, et similia.

Praecepta autem iudicialia sunt per quae iudicia exercebantur; puta, si quis furaretur unam ovem, redderet quatuor. Et huiusmodi praecepta non sunt indita rationi naturali.

Non enim ratio naturalis habet quod ille qui furatur ovem, magis reddat quatuor quam tres vel unam. Sed tamen per huiusmodi praecepta determinatur morale praeceptum. Habet enim ratio naturalis quod ille qui furatur, debeat puniri; sed quod tali poena puniatur, hoc determinatur per praeceptum iudiciale.

Praecepta autem caeremonialia veteris legis sunt quae pertinent ad observantiam divini cultus, et sunt ordinata ad figurandum aliquod futurum, sicut immolatio agni paschalis figurabat occisionem Christi.

Est ergo considerandum, utrum praeceptum de decimis persolvendis sit morale, vel iudiciale, vel caeremoniale.

Si enim morale est, ad hoc omnes tenentur, et omni tempore, nulla obstante contraria consuetudine. Sed hoc non videtur, quia ratio naturalis non dictat magis quod homo ministris Dei det decimam quam undecimam vel nonam partem fructuum.

Si autem sit praeceptum iudiciale, non tenentur ad decimas dandas, sicut non tenentur omnes ad iudicandum secundum iudicia in lege veteri conscripta; quia illa iudicialia praecepta sunt specialiter illi populo data consideratis conditionibus eius; non enim eadem omnibus expediunt.

Si autem sit praeceptum caeremoniale, non solum non obligaret, sed etiam observatum induceret in peccatum: peccaret enim, si quis agnum paschalem immolaret, quia post adventum veritatis cessaverunt figurae.

Dicendum est ergo, sicut antiqui magistri dixerunt, quod quaedam praecepta legis sunt pure moralia, ut non occides, non furtum facies; quaedam autem pure sunt caeremonialia, ut immolatio paschalis agni, et circumcisio; quaedam autem sunt media, secundum aliquid moralia et secundum aliquid caeremonialia: sicut praeceptum de observatione sabbati est morale quantum ad hoc quod aliquod tempus quieti deputetur ad vacandum divinis, hoc enim ratio naturalis habet; sed quod dies septima sit deputata, hoc est ex determinatione Dei propter aliquam figuram, unde hoc est caeremoniale.

Sic ergo praeceptum de decimis persolvendis est quidem secundum aliquid morale, ut scilicet qui pro toto populo divino obsequio vacant, stipendiis populi sustententur, sicut et qui in aliis officiis reipublicae serviunt, a populo sustentantur. Et secundum hunc modum proponitur hoc praeceptum in novo testamento.

Dicit enim Dominus Matth., X, 10: dignus... Est operarius cibo suo; et apostolus dicit, I ad corinth., IX, 14: Dominus ordinavit ut qui evangelium enuntiant, de evangelio vivant; et qui altari deserviunt, de altari vivant.

Sed quantum ad determinatum numerum decimae non est de iure naturali, neque est praeceptum morale, sed est caeremoniale, in quantum refertur ad figurandum aliquid circa Christum: vel etiam est iudiciale secundum convenientiam ad illum populum, in quo, quia erat multitudo ministrorum, tali taxatione opus erat ad ministrorum Dei sustentationem.

Sic ergo hoc commune, quod est providere ministris Dei in necessariis vitae, est de iure naturali existens. Ad quemlibet autem principem qui potest leges condere, pertinet ius naturale commune per ius positivum determinare: nihil enim est aliud ius positivum quam determinatio iuris naturalis: sicut ius naturale habet quod malefactor puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc determinatur per ius positivum. Quia ergo ecclesia habet potestatem condendi legem in his quae pertinent ad cultum Dei, potuit per ecclesiae statutum taxari quantitas eorum quae sunt danda ministris Dei a populo.

Et ut esset quaedam consonantia novi et veteris testamenti, statuit ecclesia ut taxatio veteris testamenti servaretur etiam in novo.

Unde omnes tenentur ad decimas, velint nolint.

Posset autem ecclesia statuere, si causa subesset, vel in maiori vel in minori numero; puta quod daretur octava, vel duodecima, sicut et quod detur decima.

Patet ergo quod nulla consuetudo contraria solvit hominem ab obligatione reddendi decimas, quia haec obligatio fundatur supra ius divinum, et supra ius naturale: unde semper tenentur homines reddere decimas, si ecclesia exigat, etiam contraria consuetudine non obstante.

Et in terris in quibus est consuetudo quod decimae solvantur, ipsa consuetudo quasi expostulat decimas; unde peccat qui non redderet.

Sed in terris in quibus non est consuetudo communis quod decimae dentur, et ecclesia non petit, videtur ecclesia remittere dum dissimulat. Et ideo homines in terris illis non peccant decimas non dando: durum enim esset dicere, quod omnes homines Italiae et Orientalium partium damnarentur, qui decimas non solvunt.

Et huiusmodi argumentum possumus ab apostolo accipere, cui cum deberentur necessaria victus ab his quibus praedicabat, tamen non accipiebat; nec tamen peccabant qui ei non dabant: alioquin male cum eis egisset non accipiendo, praesertim cum ipse dicat Act., XX, 27: non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei; et ideo apostolus non exiebat quod sibi debebatur, ne daretur aliquod offencilum evangelio, ut ipse ibi dicit. Unde non bene facerent rectores ecclesiarum, si in terris illis decimas exigerent in quibus non est consuetudo dari, si probabiliter crederent quod ex hoc scandalum nasceretur.

RA

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod milites qui accipiunt decimas in aliquibus terris, non habent ius accipiendi decimas: hoc enim ius est spirituale debitum ministris Dei, unde non cadit in laicam personam. Sed res illae temporales quae a iure exiguntur, ex concessione ecclesiae datae sunt aliquibus militibus propter aliqua servitia quae fecerunt ecclesiae; sicut et ecclesia potest remittere ipsos fructus qui debentur pro decima; non tamen remittit ius exigendi decimas, nec tollit debitum reddendi.

PR

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad virtutes circa res humanas. Et circa hoc quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus in indifferentibus.

PR2

Secundo utrum venditor teneatur dicere emptori vitium rei venditae.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus in indifferentibus.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia.

AG1

Dicitur enim deuteronom. XXI, 18, 21: si genuerit homo filium contumacem et protervum, qui non audiat patris aut matris imperium...

Lapidibus eum obruet populus civitatis.

Sed poena talis non infligeretur, nisi graviter peccaret non obediendo. Ergo filii tenentur obedire parentibus carnalibus per omnia.

AG2

Praeterea, apostolus dicit ad Coloss., cap. III, 20: filii, obedite parentibus per omnia.

AG3

Praeterea, praecepta moralia affirmativa quamvis non ad semper obligent, tamen nunquam contrarium facere licet. Sed praeceptum morale affirmativum est de honoratione parentum. Ergo non licet irreverentem esse parenti; quod esset, si eius mandato non obediretur.

Tenetur ergo filius in omnibus parentibus obedire.

SC

Sed contra, non minus obediendum est patribus spiritualibus quam carnalibus, sed magis, ut habetur per apostolum ad Hebr., cap. XII, 9. Sed patribus spiritualibus non tenentur subditi obedire in indifferentibus: religiosi enim qui obedientiam profitentur, non tenentur obedire suis praelatis nisi in his quae sunt secundum regulam, ut bernardus dicit in Lib. De dispensatione et praecepto.

Ergo nec parentibus carnalibus filii tenentur in indifferentibus obedire.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum obedientia praelato debeatur, ad illa extenditur debitum obedientiae ad quae extenditur ius praelationis.

Habet autem pater carnalis ius praelationis in filium primo quidem quantum ad domesticam conversationem. Sic enim est paterfamilias in domo sicut rex in regno: unde sicuti subditi regis tenentur obedire regi in his quae pertinent ad gubernationem regni; ita etiam filii et alii domestici tenentur obedire patrifamilias in his quae pertinent ad dispensationem domus.

Secundo quanto ad morum disciplinam: unde apostolus dicit ad Hebr., XII, 9: patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et obtemperabamus eis. Debet enim pater filio non solum educationem, sed etiam disciplinam, ut Philosophus dicit.

In his ergo filius tenetur obedire patri carnali, et non in aliis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur ibi Moyses de imperio paterno quod pertinet ad disciplinam morum: unde ibidem dicitur: monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat et luxuriae atque conviviis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod apostolus dicit obediendum esse parentibus per omnia ad quae se ius praelationis extendit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non exhibet irreverentiam praecipienti, si non obedit ei in his in quibus obedire non tenetur.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum venditor teneatur dicere emptori vitium rei venditae.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditae emptori.

AG1

Quia secundum leges civiles venditor et emptor se invicem decipere possunt. Nulla autem posset fieri deceptio, si venditor rei venditae vitium emptori dicere teneretur. Ergo non tenetur.

AG2

Sed dicebat, quod leges non loquuntur secundum forum conscientiae; sed quod nunc loquimur, est secundum forum contentiosum.

Sed contra, secundum Philosophum in II ethic., c. I, intentio legislatoris est cives facere bonos. Quod ergo licet secundum leges, non est contrarium virtuti, et ita etiam non est contrarium conscientiae.

SC1

Sed contra. Est, quia secundum leges civiles si aliquis vendat animal morbidum, tenetur de vitio. Ergo tenetur dicere vitium emptori.

SC2

Praeterea, tullius dicit in libro de officiis, quod ad officium boni viri pertinet ut dicat emptori illud pro quo res minus venderetur. Huiusmodi autem est vitium rei venditae. Ergo venditor tenetur dicere emptori vitium rei venditae.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tamen homines non tenentur; sicut ad bonum virum pertinet quod liberaliter amico suo bona largiatur, quamvis ad hoc non teneatur. Sed aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tenetur; scilicet quod reddat alicui quod iustum est: nam actus iustitiae est ut reddatur alicui quod ei debetur.

Et ideo unusquisque venditor ad hoc tenetur ut iustam venditionem faciat, non autem ut faciat venditionem liberalem, dimittens aliquid de pretio iusto.

Iustitia autem aequalitas quaedam est, ut dicitur in V ethic., cap. II. Est ergo iusta venditio, quando pretium acceptum ab habente aequatur rei venditae; iniusta autem, si non aequetur, sed plus accipiat.

Si ergo vitium rei venditae faciat rem minus valere quam pretium impositum a venditore, iniusta erit venditio, unde peccat occultans vitium; si autem non faciat rem minus valere quam pretium impositum, quia forte venditor minus pretium imponit propter vitium, tunc non peccat tacens vitium, quia venditio non est iniusta, et forte esset sibi damnosum, si vitium diceret: quia emptor vellet habere rem etiam pro minori pretio quam valeret.

Liberaliter tamen faceret, si damnum proprium contemneret ut satisfaceret voluntati alterius, licet ad hoc non teneatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per illud dictum legis non habetur quod licitum sit simplici venditori decipere emptorem, et e converso; sed dicitur aliquid esse licitum secundum legem quod per legem non punitur, sicut secundum legem veterem licebat libellus repudii.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praecepta legis sunt ductiva ad perfectam virtutem: tamen actus perfectae virtutis non cadunt sub praecepto legis humanae; sed prohibet quaedam graviora, ut gradatim homines retracti a malis per seipsos ad virtutem exercentur.

Permittit autem quaedam minora peccata, eis poenam non infligens, quia sine his non facile invenitur hominum multitudo; et de talibus est deceptio quae est inter vendentes et ementes: quia plurimi sunt qui volunt vili emere et care vendere, ut Augustinus dicit in Lib. De Trin..

RC1

Ad illud vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod illud intelligendum est quando morbus pecoris facit pecus minus valere quam vendatur.

RC2

Ad secundum dicendum, quod ea ratione tullius dicit quod vir bonus non tacet vitium rei venditae, quia ad virum bonum non pertinet decipere aliquem: deceptio autem non est, si id quod tacetur de re vendita, non facit rem minus valere quam pretium quod pro ea accipitur.

|q6 Quaestio 6

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de peccatis. Et circa hoc quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum peccatum sit appetere praelationem.

PR2

Secundo utrum peccatum sit praedicatori habere oculos ad rem temporalem.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum peccatum sit appetere praelationem.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod peccatum sit appetere

AG1

Non enim videtur quod possit appeti sine peccato id quod non fuit in statu naturae integrae, sed solum in statu naturae corruptae.

Sed praelatio non fuit in statu naturae integrae, sed incepit esse post peccatum, quando dictum est mulieri, Gen., III, 16: sub viri potestate eris. Ergo peccatum est praelationem appetere.

AG2

Praeterea, appetitus videtur esse de his quae pertinent ad statum futurae gloriae. Sed in futuro cessabit omnis praelatio, ut dicit quaedam Glossa, I Cor., cap. XV. Ergo peccatum est appetere praelationem.

SC

Sed contra, est quod dicitur I ad timoth., cap. V, 17: qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur. Sed non est peccatum appetere illud cui debetur honor, qui non debetur nisi virtuti. Ergo non est peccatum appetere praelationem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod hanc quaestionem solvit Augustinus, XIX de Civit. Dei, ubi dicit, quod locus superior sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, tamen indecenter appetitur: cuius ratio est, quia qui appetit praelationem, aut est superbus, aut iniustus.

Iniustitia enim est quod aliquis velit sibi plus de honore accipere, aut de potestate, aut de aliis bonis, nisi sit maioribus dignus, ut dicitur in V ethic., cap. III. Quod autem aliquis aestimet se esse magis dignum praelatione omnibus illis super quos praelationem accipit, superbiae et praesumptionis est.

Unde patet quod quicumque praelationem appetit, aut est iniustus aut superbus. Et ideo nullus suo appetitu debet ad praelationem pervenire, sed solum Dei iudicio, secundum illud apostoli ad Hebr., V, 4: nemo sibi assumit honorem sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron.

Potest tamen aliquis licite appetere se esse dignum praelatione, vel opera boni praelati, pro quibus debetur honor.

RC

Unde patet responsio ad ultimum.

RA

Primae vero duae rationes non recte concludunt; quia etiam ea quae non fuerunt in statu innocentiae nec erunt in statu gloriae, possunt licite appeti, sicut subiici, poenitere, et alia huiusmodi; quamvis praelatio quantum ad aliquid fuisset in statu innocentiae, et futura sit in statu gloriae: scilicet quantum ad superioritatem gradus, et quantum ad gubernationem vel regimen, non autem quantum ad coactam servitutem.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum peccatum sit praedicatori habere oculum ad rem temporalem.

TTB

Ad secundum sic procedebatur: videtur quod peccatum sit praedicatori habere oculum ad temporalia.

AG

Dicitur enim Luc., XII, 31: quaerite primo regnum Dei: Glossa, id est bona aeterna; et haec omnia adiciuntur vobis: Glossa, etiam non quaerentibus. Ergo non licet praedicatori habere oculum ad terrena.

SC

Sed contra, est quod dicitur I ad corinth., cap. IX, 10: debet qui arat, in spe arare; Glossa: stipendiorum temporalium. Ergo licet praedicatori, de quo ibi loquitur, habere oculum ad terrena.

CO

Respondeo. Dicendum, quod habere oculum ad terrena contingit dupliciter.

Uno modo sicut ad mercedem vel praemium; et sic praedicatori non licet habere oculum ad terrena, quia sic faceret evangelium venale.

Alio modo sicut ad stipendia pro necessitate sustentationis vitae; et sic licet habere praedicatori oculum ad terrena; unde I ad tim.

Cap. V, super illud, qui bene praesunt presbyteri, etc. Dicit Glossa Augustini: necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est praebere; non tamen venale est evangelium pro his. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt. Accipiant ergo sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|q7 Quaestio 7

Prologus

PR

Deinde quaesitum fuit de poenis peccatorum.

Et primo de ipsis poenis.

Secundo de remissione poenarum.

Circa primum quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

PR2

Secundo utrum duorum qui eadem poena sunt digni, unus diutius moretur in Purgatorio quam alius.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod anima a corpore separata non possit pati ab igne corporeo.

AG1

Quia, secundum Philosophum, quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non tangit animam separatam a corpore, cum non habeat terminos corporales; quae autem se tangunt, habent ultima simul. Ergo anima separata non patitur ab igne corporeo.

AG2

Praeterea, illa quae patiuntur ad invicem, invicem converti possunt. Sed anima non potest converti in ignem corporeum, nec e converso. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

AG3

Praeterea, bernardus dicit, quod nihil ardet in inferno nisi propria voluntas. Sed propria voluntas, cum sit quoddam spirituale, non potest esse materia ignis corporalis.

Ergo anima a corpore separata non potest ab igne corporeo pati.

SC

Sed contra, est quod dicitur Is., LXVI: ignis eorum non extinguetur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod pati multipliciter dicitur.

Uno modo pati communiter dictum idem est quod recipere, secundum quod sentire et intelligere est quoddam pati. Et hoc modo anima coniuncta corpori patitur a rebus corporeis sentiendo et intelligendo; sed an separata a corpore possit hoc modo a rebus corporeis pati, alterius quaestionis est, propter quosdam qui dicunt, quod anima separata a corpore, et etiam Angelus, potest accipere cognitionem a rebus sensibilibus. Sed si etiam haec opinio esset vera, tamen pati sentiendo et intelligendo est perfici, non puniri; nisi forte per accidens, in quantum id quod sentitur vel intelligitur, repugnat voluntati; sed ipsum sentire vel intelligere secundum se consideratum poenale non est.

Alio modo dicitur pati proprie loquendo secundum contrarietatem agentis ad patiens; prout scilicet pati dicimur, cum aliquid nobis advenit quod est contrarium naturae vel voluntati nostrae; et secundum hoc infirmitas et tristitia passiones dicuntur.

Et haec quidem passio dupliciter esse potest.

Uno modo per receptionem formae contrariae, sicut aqua patitur ab igne in quantum calefit, et per consequens diminuitur qualitas naturalis eius: hoc modo separata anima non potest pati ab igne corporeo, quia nec calefieri potest nec desiccari, nec secundum formam aut qualitatem quamcumque ignis corporei immutari.

Alio modo dicitur pati omne illud quod quocumque modo impeditur a suo proprio impetu vel inclinatione: sicut si dicimus lapidem descendente pati, cum impeditur ne deorsum perveniat; et sicut dicimus hominem pati, cum detinetur vel ligatur ne vadat quo vult: et ita per modum ligationis cuiusdam anima patitur ab igne corporeo, ut Augustinus dicit, in XXI de civitate Dei.

Non enim hoc est contra naturam spiritus corpori alligari, cum videamus animam naturaliter alligari corpori ad vivificandum ipsum. Daemones etiam per necromantiam potestate superiorum Daemonum alligantur aliquibus imaginibus, vel aliquibus aliis rebus; unde multo magis possunt spiritus alligari divina virtute igni corporeo, non ut dent vitam, sed ut accipiant poenam, sicut Augustinus dicit.

Sed quia quod est minoris virtutis, non potest sua virtute ligare id quod est maioris virtutis; inde est quod nullum corpus potest ligare spiritum, qui est maioris virtutis, nisi aliqua superiori virtute; et propter hoc dicitur, quod ignis corporeus agit in animam separatam non virtute propria, sed in quantum est instrumentum divinae iustitiae vindicantis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignis tangit animam, non quidem tactu mathematico, qui attenditur secundum terminos quantitativos, sed magis contactu virtutis, non propriae, sed quam habet in quantum est instrumentum divinae iustitiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de passione quae est per susceptionem formae contrariae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod propria voluntas dicitur ardere in inferno, quia meretur ardorem.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum duorum qui eadem poena sunt digni, unus diutius moretur in Purgatorio quam alius.

TTB

Ad secundum sic procedebatur: videtur quod duorum qui sunt digni aequali poena, unus non possit citius a Purgatorio liberari quam alius.

AG1

Iudicium, enim post mortem non est hominis, sed Dei, qui secundum veritatem iudicat, ut dicitur ad Rom. II, 2. Sed contra veritatem iudicaret, si uni eorum, qui sunt digni aequali poena, inflingeretur gravior poena sensus quam alteri. Dilatio autem gloriae est maior poena quam acerbitas poenae sensus; quia, sicut dicit chrysostomus super Matth., carere visione divina est maior poena quam quaelibet poena sensibilis. Ergo unus eorum qui digni sunt aequali poena non maiorem dilationem gloriae patietur altero citius liberato.

AG2

Praeterea malum, secundum Augustinum, dicitur quia nocet; nocet autem quod adimit bonum. Dilatio autem gloriae adimit maius bonum, scilicet bonum increatum. Ergo est maius malum; et sic idem quod prius.

AG3

Sed contra. Est quod magister dicit in IV Sent., dist. 45, quod ille pro quo fiunt plura suffragia, citius a poenis Purgatorii liberatur.

Contingit autem quod pro uno eorum qui digni sunt aequali poena, fiunt plura suffragia quam pro alio. Ergo unus citius liberabitur.

AG4

Praeterea, in fine mundi inveniuntur aliqui cremabilia quaedam habentes, quorum dilatio a gloria non erit tam diuturna, sicut eorum qui modo cremabilia deferunt ad Purgatorium, quia brevis mora erit inter mortem et resurrectionem, ut Augustinus dicit. Ergo pari ratione et nunc eorum qui aequalia cremabilia deferunt, unus potest minus differri a gloria quam alius, et sic erit citius liberatus a poenis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ista quaestio fundatur supra virtutem suffragiorum, utrum scilicet suffragia facta pro aliquo, valeant illi solum pro quo fiunt ad liberationem, vel etiam aliis.

Circa quod aliqui dixerunt, quod non magis valent illi quam aliis; immo forte magis valent aliis, si sint melius dispositi ad recipiendum suffragiorum virtutem: et ponunt exemplum, sicut si accendatur cereus in domo pro aliquo divite qui sit caecus, illuminat omnes in domo existentes, et forte alios magis illuminat, si habeant limpidiorem visum.

Et secundum hanc opinionem, duorum qui ob aequales culpas in Purgatorio detinentur, unus non potest citius liberari quam alter.

Sed hanc opinionem non reputo veram; cuius ratio est, quia suffragium unius valet alteri propter duo.

Uno modo propter unitatem caritatis, quia omnes qui sunt in caritate, sunt quasi unum corpus; et ita bonum unius redundat in omnes, sicut manus deservit toti corpori, et similiter quodlibet corporis membrum. Et secundum hoc, quodcumque bonum factum ab aliquo, valet cuilibet in caritate existenti, secundum illud psalm. Cxviii, 63: particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua.

Alio modo secundum quod per intentionem alicuius actus eius transfertur in alterum; puta, si aliquis pro altero solvat aliquod debitum, pro eodem habetur ac si ille solveret pro quo solvitur.

Primo ergo modo valet opus bonum per modum meriti, cuius radix est caritas; sed secundo modo opus unius valet alteri per modum satisfactionis, prout unus pro altero satisfacere potest, si hoc intendat: et talis valor attenditur in suffragiis, quae ad hoc fiunt, ut per ea homines liberentur a debito poenae.

Et ideo dicendum est, quod suffragia per istum modum non valent nisi illis pro quibus fiunt: et secundum hoc, si pro aliquo fiunt multa suffragia, citius liberatur a poena Purgatorii quam alii pro quibus non fiunt, etiam si aequalia peccata detulerint.

Concedendum tamen est, quod suffragia pro uno facta omnibus valent, in quantum scilicet omnes qui sciunt, gaudent ex caritate de bonis quae ex caritate fiunt; et secundum hoc verum est quod illis pro quibus non fiunt, plus valent suffragia, si sint maioris caritatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccato veniali, cum non habeat aversionem a Deo, per se loquendo, non debetur poena carentiae visionis divinae nec simpliciter nec ad tempus; sed quod ad tempus retardentur a visione divina, hoc contingit per accidens: quia scilicet quamdiu digni sunt aliqua poena, non possunt participare summam felicitatem, quae in visione consistit. Iustitia autem respicit poenam per se debitam peccato, non autem eam quae per accidens consequitur.

RA2

Per hoc patet responsio ad secundum.

RA3

Tertium concedimus, et quartum similiter.

Illi tamen qui in fine mundi vivi reperientur, parum habebunt de cremabilibus, praecedentibus tribulationibus praepurgati. Poterit etiam fieri ut acerbitas poenae modici temporis recompenset diuturnitatem poenae in aliis.

|q8 Quaestio 8

Prologus

PR

Deinde quaesitum fuit de remissione peccatorum.

Et circa hoc quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum peccatum in spiritum sanctum sit irremissibile.

PR2

Secundo utrum crucesignatus qui moritur antequam iter arripiat transmarinum, plenam habeat peccatorum remissionem.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum peccatum in spiritum sanctum sit irremissibile.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit irremissibile.

AG

Una est enim dignitas et maiestas patris et filii et spiritus sancti. Sed peccatum in filium non est irremissibile, dicitur enim Matth., cap. XII, 32: quicumque verbum contra filium hominis dixerit, remittetur ei.

Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

SC

Sed contra, est quod ibidem dicitur: qui dixerit contra spiritum sanctum (verbum), non remittetur ei, neque in hoc saeculo, neque in futuro.

CO

Respondeo. Dicendum, quod de peccato in spiritum sanctum tripliciter aliqui sunt locuti.

Doctores enim ante Augustinum intellexerunt peccatum in spiritum sanctum esse blasphemiam dictam contra spiritum sanctum, aut opera eius, vel etiam contra divinitatem Dei patris aut filii, quia etiam pater et filius, communiter sumendo, spiritus sanctus est, quia Deus spiritus est, ut dicitur iohan.

Cap. IV, 24. Peccatum autem in filium hominis intelligunt blasphemiam in Christum secundum humanam naturam.

Et utroque modo peccabant Iudaei in Christum.

Primo enim modo contra eum peccabant, miracula, quae per spiritum sanctum et virtute suae divinitatis faciebat, principi Daemoniorum attribuendo.

Secundo autem modo contra eum peccabant, dicendo: ecce homo vorax, potator vini, et publicanorum amicus, ut dicitur Matth. XI, 19.

Hanc ergo secundam blasphemiam dicit remissibilem, quia habebant aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in Christo videbant, aliam vero blasphemiam dicit irremissibilem, quia nullam excusationem habebant videntes manifesta indicia spiritus sancti et divinitatis. Propter hoc, secundum chrysostomum, perseverantibus non fuit remissa haec blasphemia neque in hoc saeculo neque in futuro: quia in hoc saeculo puniti sunt pro ea per Romanos, et in futuro cruciabuntur in inferno.

Secundum Augustinum vero, spiritui sancto, qui est caritas patris et filii, attribuitur remissio peccatorum.

Ille ergo contra spiritum sanctum peccat, vel blasphematur, vel verbum dicit corde, ore aut opere, qui hoc agit per impenitentiam usque ad finem vitae suae, ut non fiat ei remissio peccatorum: et tunc planum est quod hoc peccatum in spiritum sanctum non remittitur neque in hoc saeculo neque in futuro.

Doctores vero moderni dixerunt, quod quia patri attribuitur potentia, filio sapientia, spiritui sancto bonitas; peccatum ex infirmitate est peccatum in patrem, peccatum ex ignorantia est peccatum in filium, peccatum ex certa malitia est peccatum in spiritum sanctum.

Quia ergo ignorantia vel infirmitas excusat peccatum vel in toto vel in parte, dicunt, quod peccatum in patrem vel in filium remittitur quia vel totaliter culpa caret, vel culpa diminuitur; malitia vero non excusat peccatum, sed aggravat: et ideo peccatum in spiritum sanctum non remittitur neque in toto neque in parte, quia non habet in se aliquam rationem veniae, per quam diminuatur culpa; et si aliquando remittatur, hoc magis est ex misericordia Dei remittentis, qui etiam morbos incurabiles curat, quam ex remissibilitate peccati.

RA

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum cruce signatus qui moritur antequam iter arripiat transmarinum, plenam peccatorum remissionem.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod cruce signatus qui moritur antequam iter arripiat, habeat plenam indulgentiam peccatorum.

AG1

Ad hoc enim quod indulgentia alicui valeat, requiritur quod sit vere poenitens et confessus, ut continetur in littera papali. Sed cruce signatus decedens ante iter assumptum, habet haec omnia quae requiruntur secundum formam litterae ad percipiendam plenam indulgentiam peccatorum. Ergo plene percipit eam.

AG2

Praeterea, solum Deus remittit peccatum quantum ad culpam. Cum ergo Papa dat indulgentiam omnium peccatorum, hoc non est referendum ad culpam, sed ad universitatem poenarum. Ille ergo qui accipit crucem secundum formam litterae papalis, nullam poenam patietur pro suis peccatis; et sic statim evolabit, plenam remissionem peccatorum consecutus.

AG3

Sed contra. Augustinus dicit in XV de Trinit. Quod non est idem abstrahere telum, et sanare vulnus: telum enim peccati abstrahitur per remissionem peccati; vulnus autem sanatur per reformationem imaginis, quae quidem fit per opera satisfactionis. Sed cruce signatus decedens ante iter arreptum, nullum laborem sustinuit ad reformationem imaginis.

Ergo nondum est sanatum vulnus; et sic non poterit ad gloriam statim pervenire antequam poenas Purgatorii patiatur.

AG4

Praeterea, quilibet sacerdos utitur talibus verbis: ego absolvo te ab omnibus peccatis tuis. Si ergo cruce signatus decedens evolveret, pari ratione quilibet alius a quoque sacerdote absolutus; quod est inconveniens.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis, sicut supra dictum est, opus unius potest esse satisfactorium pro alio, ad quem per intentionem facientis refertur.

Christus autem pro ecclesia sua sanguinem suum fudit, et multa alia fecit et sustinuit, quorum aestimatio est infiniti valoris propter dignitatem personae: unde dicitur sapient. VII, V. 14, quod infinitus est in illa thesaurus hominibus. Similiter etiam et omnes alii sancti intentionem habuerunt in his quae passi sunt et fecerunt propter Deum, ut hoc esset ad utilitatem non solum sui, sed etiam totius ecclesiae.

Totus ergo iste thesaurus est in dispensatione eius qui praeest generali ecclesiae; unde Petro Dominus claves regni caelorum commisit, Matth., XVI. Quando ergo utilitas vel necessitas ipsius ecclesiae hoc exposcit, potest ille qui praeest ecclesiae, de ista infinitate thesauri communicare alicui, qui per caritatem fit membrum ecclesiae, de praedicto thesauro quantum sibi visum fuerit opportunum, vel usque ad totalem remissionem poenarum, vel usque ad aliquam certam quantitatem; ita scilicet quod passio Christi et aliorum sanctorum ei imputetur ac si ipse passus esset quantum sufficeret ad remissionem sui peccati, sicut contingit cum unus pro alio satisfacit, ut dictum est.

Ad hoc ergo quod indulgentia alicui valeat, tria requiruntur.

Primo causa pertinens ad honorem Dei, vel ad necessitatem aut utilitatem ecclesiae. Secundo auctoritas in eo qui facit: Papa enim potest principaliter, alii vero in quantum potestatem ab eo accipiunt vel ordinariam, vel commissam, seu delegatam. Tertio requiritur ut sit in statu caritatis ille qui indulgentiam percipere vult.

Et haec tria designantur in littera papali.

Nam causa conveniens designatur in hoc quod praemittitur de subsidio terrae sanctae; auctoritas vero in hoc quod fit mentio de auctoritate apostolorum Petri et Pauli, et ipsius Papae; caritas autem recipientis, in hoc quod dicitur: omnibus vere poenitentibus et confessis.

Non dicit, et satisfaciendum: quia indulgentia non excusat a contritione et confessione, sed cedit in locum satisfactionis.

Est ergo dicendum in quaestione proposita, quod si secundum formam papalis litterae indulgentia concedatur accipientibus crucem in subsidium terrae sanctae, cruce signatus statim habet indulgentiam, etiamsi decedat antequam iter arripiat: quia sic causa indulgentiae erit non iter, sed votum itineris. Si autem in forma litterae contineatur quod indulgentia detur his qui transierint ultra mare; ille qui decedit antequam transeat, non habet indulgentiae causam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ultimo casu deficit in cruce signato decedente illud quod est principalius, scilicet indulgentiae causa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per auctoritatem solus Deus culpam remittit, sed ministerio etiam sacerdos, in quantum exhibet sacramentum remissionis peccati, puta in baptismo vel poenitentia. Et tamen indulgentia non se

extendit ad remissionem culpae, quia non est sacramentalis, unde non sequitur ordinem, sed iurisdictionem; potest enim et non sacerdos indulgentiam concedere, si sit ei commissum.

Et ideo poena totaliter remittitur si causa subsit, non autem si causa desit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod satisfactio et est punitiva in quantum est actus vindicativae iustitiae, et est etiam medicativa, in quantum est quoddam sacramentale. Indulgentia ergo supplet locum satisfactionis, in quantum est punitiva: quia scilicet poena quam alius sustinuit, imputatur isti ac si ipse sustinisset, et ideo reatus poenae tollitur; sed non succedit in locum satisfactionis in quantum est medicativa, quia adhuc remanent pronitates ad peccandum derelictae ex priori peccato, ad quas sanandas necessarius est labor satisfactionis.

Et ideo cruesignatis, dum vivunt, consulendum est ut non praetermittant satisfactionis opera, in quantum sunt praeservativa a peccatis futuris, licet reatus poenae sit totaliter solutus. Nec ad hoc requiritur aliquis labor; quia sufficit labor passionis Christi.

Morientibus autem non est necessaria huiusmodi praeservatio, sed solum liberatio a reatu poenae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum sacerdotis dicentis, absolvo te ab omnibus peccatis tuis, non refertur ad poenam, sed ad culpam, cuius absolutioni ministerium impendit.

Non potest autem aliquis absolvi ab una culpa, quin absolvatur ab omnibus. Poena vero potest totaliter dimitti, vel particulariter.

Particulariter quidem in absolutione sacramentali poena dimittitur; totaliter vero in spirituali gratia indulgentiae: sicut etiam Dominus dicit Ioan. VIII, 11, mulieri adulterae: non te condemnabo; vade, et amplius noli peccare.

|\*QUODL\_3

|q1 Quaestio 1

Prologus

PR

Quaesitum est de Deo, de Angelis, de hominibus et de creaturis pure corporalibus.

De Deo quaesitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam humanam assumptam.

Circa divinam naturam quaesita sunt duo de potentia Dei.

PR1

Primo utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma.

PR2

Secundo utrum possit facere quod idem corpus simul localiter sit in duobus locis.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod Deus possit facere quod materia sit sine forma.

AG

Sicut enim materia secundum suum esse dependet a forma, ita accidens a subiecto.

Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subiecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potest facere quod materia sit sine forma.

SC

Sed contra. Deus non potest facere contradictoria esse simul. Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiae importat actum, qui est forma. Non ergo Deus potest facere quod materia sit sine forma.

CO

Respondeo. Dicendum, quod uniuscuiusque rei virtus activa est aestimanda secundum modum essentiae, eo quod unumquodque agit in quantum est ens actu. Unde si in aliquo inveniatur forma aliqua vel natura non limitata seu contracta, erit virtus eius se extendens ad omnes actus vel effectus convenientes illi naturae; puta, si intelligeretur esse calor per se subsistens, vel in aliquo subiecto quod reciperet ipsum secundum totum eius posse, sequeretur quod haberet virtutem ad producendum omnes actus et effectus caloris. Si vero aliquod subiectum non reciperet calorem secundum eius totum posse, sed cum aliqua contractione et limitatione, non haberet virtutem activam respectu omnium actuum vel effectuum caloris.

Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione et contractione; unde eius virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne id quod potest habere rationem entis.

Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis; et hoc non propter defectum divinae potentiae, sed quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri.

Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens: unde quod aliquid simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens.

Et de huiusmodi est materiam esse in actu sine forma.

Omne enim quod est actu: vel est ipse actus, vel est potentia participans actum. Esse autem actu repugnat rationi materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia.

Relinquitur ergo quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actum.

Actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictu, materiam esse in actu, et materiam habere formam.

Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest.

RA

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod accidens secundum suum esse dependet a subiecto sicut a causa sustentante ipsum. Et quia Deus potest producere omnes actus secundarum causarum absque ipsis causis secundis, potest conservare in esse accidens sine subiecto. Sed materia secundum suum esse actuale dependet a forma in quantum forma est ipse actus eius; unde non est simile.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum Deus possit facere quod idem corpus simul localiter sit in duobus locis.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod Deus possit facere unum corpus simul esse localiter in duobus locis.

AG

Difficilius enim est quod haec substantia mutetur in illam substantiam, quam quod hoc accidens mutetur in illud accidens. Sed in sacramento altaris, ex hoc quod divina virtute substantia panis, remanentibus eius dimensionibus, secundum quas commensuratur loco, convertitur in substantiam corporis Christi, sequitur quod idem corpus Christi sit non localiter secundum commensationem propriarum dimensionum, sed sacramentaliter, in pluribus locis simul. Ergo potest facere quod convertatur dimensio huius corporis in dimensionem alterius corporis; et sic erit idem corpus localiter in duobus locis simul.

SC

Sed contra, omnia duo loca distinguuntur ad invicem secundum aliquam loci contrarietatem, quae sunt sursum et deorsum, ante et retro, dextrum et sinistrum. Sed Deus non potest facere quod duo contraria sint simul; hoc enim implicat contradictionem. Ergo Deus non potest facere quod idem corpus localiter sit simul in duobus locis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliquod corpus esse localiter in aliquo loco, nihil est aliud quam corpus circumscribi et comprehendi a loco secundum commensationem propriarum dimensionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil eius est extra locum illum: unde ponere quod sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul.

Unde, secundum praemissa, hoc a Deo fieri non potest.

RA

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod difficilius est hoc accidens mutari in illud accidens quam hanc substantiam mutari in illam substantiam: tum quia duae substantiae conveniunt in subiecto materiali, quod est pars essentialis utriusque substantiae: tum quia substantia habet individuationem per seipsam, accidens vero non est individuabile per seipsum, sed per subiectum; unde non potest ei convenire quod hoc accidens convertatur in hoc accidens.

Dato tamen quod haec dimensio converteretur in illam dimensionem, non sequitur quod idem corpus esset in duobus locis simul, sed in uno tantum: quia sicut postquam substantia panis conversa est in substantiam corporis Christi, iam non sunt ibi duae substantiae, sed una tantum; ita etiam si haec dimensio huius corporis convertatur in illam dimensionem alterius corporis, iam non erunt duae dimensiones, sed una tantum; et sic non commensuraretur diversis locis, sed uni tantum.

|q2 Quaestio 2

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de Deo quantum ad humanam naturam assumptam. Et circa hoc quaesita sunt tria.

PR1

Primo quantum ad animam; utrum scilicet anima Christi sciat infinita.

PR2

Secundo quantum ad corpus; utrum scilicet oculus Christi post mortem dicatur aequivoce oculus, vel univoce.

PR3

Tertio quantum ad actum coniuncti, qui est comestio; utrum scilicet post resurrectionem Christus vere comedit incorporando sibi cibum.

[a1 Articulus 1

TTA

Utrum anima Christi sciat infinita.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod anima Christi non possit scire infinita.

AG1

Nullum enim donum creatum, cum sit finitum, potest elevare creaturam ad id quod est proprium Dei, quia tale est infinitum. Sed gratia unionis est donum creatum; cognoscere autem infinita est proprium Dei, cuius sapientiae non est numerus. Ergo anima Christi per gratiam unionis non potest elevari ad cognoscendum infinita.

AG2

Praeterea, dionysius, cap. II caelest.

Hierarch., ponit tria sibi proportionata, quae sunt substantia, virtus et operatio. Sed substantia animae Christi non potest esse infinita; ergo neque virtus eius neque operatio potest esse infinita, ut infinita cognoscat.

AG3

Sed contra, intellectus animae Christi non est minor quam voluntas eius. Sed meritum Christi, quod est actus voluntatis animae eius, est infinitum, quia fuit sufficiens ad infinitorum peccatorum abolitionem: est enim propitiatio pro peccatis totius mundi, ut dicitur I Ioan. II, 2. Ergo et actus intellectivus animae Christi potest esse infinitus, ut infinita cognoscat.

CO

Respondeo. Dicendum, quod hic est opus multiplici distinctione.

Primo enim considerandum est quod infinitum potest dici et secundum formam et secundum materiam.

Dicitur enim infinitum ex eo quod non finitur.

Finitur autem et materia per formam, in quantum materia, quae est in potentia ad diversas species, determinatur ad unam speciem per formam; et forma per materiam, in quantum forma speciei, quae nata est esse in pluribus individuis, secundum quod recipitur in hac materia, determinatur ad individuum.

Sicut ergo materia sine forma habet rationem infiniti, ita et forma sine materia; et ideo, quia ipsa essentia divina non est recepta aliquo materiali, nec habet permixtionem alicuius potentiae, sed est purus actus subsistens, ideo dicitur infinita.

Et quia unumquodque cognoscitur per formam, et secundum quod est in actu; ideo infinitum secundum materiam est secundum se ignotum, ut dicitur in III physic.

Infinitum autem secundum formam est secundum se notissimum, sed quoad nos est ignotum, quia excedit nostri intellectus proportionem.

Et quia quantitas est dispositio materiae, et infinitum quantitatis attenditur secundum potentiam in assumendo unum post alterum; ideo infinitum quantitatis est secundum se ignotum, et non potest aliquis intellectus cognoscere infinitum quantitatis in post, assumendo unum post alterum, scilicet numerando partem post partem.

Item considerandum est, quod utroque modo contingit aliquid esse infinitum simpliciter, et aliquid secundum quid.

Si enim aliquod corpus sit infinitum secundum longitudinem, non autem secundum latitudinem, est infinitum secundum quid; si vero fuerit infinitum secundum omnes dimensiones, erit infinitum simpliciter.

Similiter si intelligatur forma alicuius speciei esse non in materia, ut Platonicus posuerunt, erit infinita secundum quid, quantum scilicet ad individua illius speciei; tamen erit finita, in quantum scilicet determinatur ad genus et speciem. Sed divina essentia est simpliciter infinita, quia est absoluta ab omni circumscriptione generis vel speciei.

Item considerandum est, quod duplex est scientia.

Una dicitur scientia visionis, per quam cognoscuntur ea quae sunt, erunt, vel fuerunt.

Alia simplicis notitiae, per quam cognoscuntur ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, sed esse possunt.

Dicendum est ergo, quod Deus cognoscendo suam essentiam, quia comprehendit eam, cognoscit scientia simplicis notitiae infinita simpliciter, quia cognoscit omnia quae ipse facere potest; non tamen cognoscit ea in post assumendo, scilicet numerando unum post aliud, sed omnia simul.

Anima vero Christi non comprehendit essentiam Dei, et per consequens neque virtutem eius: unde non potest cognoscere omnia quae Deus facere potest, et ideo non cognoscit infinita simpliciter.

Comprehendit autem anima Christi totam potentiam creaturae. In potentia autem creaturae sunt infinita non simpliciter, quia potentia creaturae non se extendit ad omnia quae Deus potest, sed secundum aliquod genus; sicut continuum est in potentia ad infinitas divisiones.

Unde anima Christi scientia simplicis notitiae cognoscit infinita secundum quid, quae sunt in potentia creaturae.

RA1

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Nam primae duae rationes procedunt de cognitione infinitorum simpliciter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas animae Christi est virtus finita simpliciter, sicut et intellectus eius; meritum autem Christi habet infinitatem ex dignitate, in quantum scilicet est meritum Dei et hominis.

¶2 Articulus 2

TTA

Utrum oculus Christi post mortem dicatur aequivoce oculus, vel univoce.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod oculus Christi post mortem non fuerit aequivoce oculus.

AG1

Corpus enim Christi et quaelibet partium eius substantificantur per hypostasim Dei verbi.

Sed hypostasis verbi Dei mansit unita corpori Christi et partibus eius post mortem.

Ergo fuit idem secundum substantiam corpus Christi post mortem et ante, secundum totum et secundum omnes partes eius. Non ergo oculus Christi fuit aequivoce oculus post mortem.

AG2

Praeterea, Philosophi loqui non noverunt nisi de homine puro. Sed Christus non fuit purus homo, sed homo et Deus. Ergo quod Philosophus dicit, oculum hominis mortui esse aequivoce oculum, non habet locum in Christo.

SC

Sed contra, Christus est univoce homo cum aliis hominibus; et mors eius fuit vera, sicut et aliorum hominum mors. Cum ergo oculus cuiuslibet hominis mortui aequivoce oculus dicatur, videtur quod etiam oculus Christi post mortem sit aequivoce oculus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aequivocum et univocum dicitur secundum definitivam rationem eandem, vel non eandem. Ratio autem definitiva cuiuslibet speciei sumitur a forma specifica ipsius. Forma autem specifica hominis est anima rationalis; unde remota anima rationali, non potest remanere homo univoce, sed aequivoce tantum.

Oportet autem idem accipere in partibus quod est in toto. Nam sicut anima se habet ad totum corpus, ita pars animae se habet ad partem corporis, ut visus ad oculum, ut dicitur in II de anima; unde separata anima a corpore, sicut non dicitur homo nisi aequivoce, ita nec dicitur oculus nisi aequivoce; et hoc indifferenter, sive praesupponatur alia forma substantialis in corpore ante animam rationalem, ut quidam volunt; sive non, ut magis videtur consonum veritati. Quodcumque enim essentialium principiorum subtrahatur, iam non remanebit eadem ratio speciei, unde nec nomen univoce dicitur.

Solo autem hoc modo anima recedente remaneret corpus humanum et partes eius secundum eandem rationem speciei, si anima non uniretur corpori ut forma; sed tunc sequeretur quod nec per unionem animae esset substantialis generatio, nec per separationem corruptio; quod quidem ponere in corpore Christi est haereticum.

Dicit enim Damascenus in II Lib., quod corruptionis nomen duo significat: significat enim humanas has passiones, famem, sitim, laborem, clavorum perforationem, mortem, scilicet separationem animae a corpore, et quaecumque talia; significat etiam corruptio perfectam corporis in ea, ex quibus compositum est, elementa, destructionem et dissolutionem: cuiusmodi experimentum corpus divinum non habuit, ut ait propheta: non dabis sanctum tuum videre dyastoram, id est destructionem.

Incorruptibile autem secundum insipientem Iulianum et Galenum corpus Domini dicere secundum primum corruptionis significatum ante resurrectionem, impium est. Si enim incorruptibile, non omision, scilicet consubstantiale, nobis; et non veritate facta sunt quae facta esse evangelium ait; opinione, et non veritate salvati sumus.

Sicut ergo Christus in triduo mortis propter separationem animae a corpore, quae est vera corruptio, non dicitur fuisse homo univoce, sed homo mortuus, ita nec oculus eius in triduo mortis fuit univoce oculus, sed aequivoce, sicut oculus mortuus; et eadem ratio est de aliis partibus corporis Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod substantia dicitur dupliciter.

Quandoque enim sumitur pro hypostasi; et sic verum est quod corpus Christi substantificatum mansit per hypostasim Dei verbi.

Non enim per mortem soluta est unio verbi neque ad animam neque ad corpus; et sic remanet simpliciter idem corpus numero secundum hypostasim sive suppositum, quod est persona verbi.

Alio modo accipitur substantia pro essentia vel natura; et sic corpus Christi substantificatur per animam sicut per suam formam, non autem per verbum, quia verbum non unitur corpori ut forma: hoc enim est haereticum, secundum haeresim Arii et Apollinaris, qui posuerunt verbum esse in Christo loco animae. Sequeretur etiam quod esset unio Dei et hominis facta in natura, quod pertinet ad haeresim eutychetis.

Sic ergo corpus Christi post mortem est simpliciter idem secundum substantiam quae est hypostasis, non autem secundum substantiam quae est essentia vel natura. Univocatio autem et aequivocatio non respicit suppositum, sed essentiam vel naturam, quam significat definitio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etsi Christus non sit purus homo, est tamen verus homo, et mors eius fuit vera mors; unde quidquid est verum de homine in quantum est homo, et de morte hominis, totum est verum de Christo et de morte eius.

### |a3 Articulus 3

TTA

Utrum post resurrectionem Christus vere comedit incorporando sibi cibum.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod Christus post resurrectionem vere comederit, cibum sibi incorporando.

AG

Quia, ut Augustinus dicit, in Lib. Lxxxiii quaestionum, si fallit, veritas non est: unde nulla fictio decet Christum qui est veritas. Esset autem fictio, si non vere sibi cibum incorporaret, quem ipse comedere videbatur.

Vere ergo comedit incorporando sibi cibum.

SC

Sed contra, est quod Damascenus dicit, quod Christus, etsi gustavit cibum post resurrectionem, sed non lege naturae, sed dispensationis modo, veritatem credere faciens resurrectionis, et quod haec eadem caro est quae passa est et resurrexit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliquid dicitur esse verum dupliciter: uno modo veritate significationis, alio modo veritate naturalis speciei; sicut vox est vera veritate significationis, quando significat esse quod est; veritas autem naturalis speciei dependet ex principiis speciei, non autem ex effectibus, vel ex his quae quocumque modo consequuntur: unde vox dicitur vera veritate naturalis speciei, quando formatur debitis instrumentis, et ex ore animalis profertur cum quadam imaginatione, etiamsi a nullo audiatur, quod est effectus consequens vocem.

Leguntur autem in Scripturis absque necessitate et Angeli comedisse, et Christus post resurrectionem; et utraque comestio fuit vera, ut Augustinus dicit, XIII de Civit. Dei: aliter tamen et aliter.

In Angelis enim fuit vera veritate significationis; quia, ut Augustinus dicit ibidem, Angeli comederunt, non quia indigebant, sed quia volebant et poterant, ut hominibus quadam sui ministerii humanitate congruerent.

In Christo autem fuit vera comestio veritate naturalis speciei: fuit enim exercita naturalibus instrumentis ad hunc actum ordinatis. Et etiam fuit vera veritate significationis, quia significabat veritatem humanae naturae in corpore resurgente.

Quod autem cibus convertatur in corpus, est quoddam consequens comestionem. Unde etiam in nobis si cibus non convertatur, sed statim per vomitum eiiciatur, nihilominus vera fuit comestio quae praecessit.

Non autem conveniebat ut in corpus Christi cibus converteretur, quod iam erat extra statum generationis et corruptionis; unde cibus ille fuit virtute Christi resolutus in praecedentem materiam, non autem in Christi corpus conversus; et tamen fuit vera comestio absque aliqua fictione.

RA

Unde patet responsio ad obiecta.

### |q3 Quaestio 3

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de Angelis.

Et circa hoc quaesita sunt tria.

PR1

Primo utrum aliquo modo Angelus sit causa animae rationalis.

PR2

Secundo utrum Angelus influat in animam humanam.

PR3

Tertio utrum Angelus malus, idest diabolus, inhabitet substantialiter hominem in quolibet peccato mortali.

### |a1 Articulus 1

TTA

Utrum aliquo modo Angelus sit causa animae rationalis.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod Angelus sit causa animae rationalis.

AG

Quaecumque enim parificantur in natura, ita tamen quod unum eorum est prius altero in ordine naturae, id quod est prius, est causa eius quod est posterius. Sed anima et Angelus parificantur in natura: sunt enim homo et Angelus in natura pares, officio dispares; Angelus tamen prius est in ordine naturae quam anima humana, quia est simplicior. Ergo Angelus est causa animae rationalis.

SC

Sed contra, anima rationalis educitur in esse per creationem. Sed creare, cum sit potentiae infinitae, est solius Dei. Non ergo Angelus potest esse causa animae rationalis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod impossibile est, id quod per creationem producitur, ab alio causari quam a prima omnium causa; cuius ratio est, secundum Platonicos, quia quanto aliqua causa est superior, tanto eius causalitas ad plura se extendit. Unde oportet ut in effectibus id quod ad plura se habet, ad superiorem causam referatur.

Manifestum est autem quod in ordine principiorum essentialium quanto aliqua forma est posterior, tanto est magis contracta, et ad pauciora se extendit. Quanto autem forma est prior, et propinquior subiecto primo, tanto oportet quod ad plura se extendat.

Sequitur ergo quod formae posteriores sunt ab inferioribus agentibus; priores vero et communiores a superioribus. Et sic relinquitur quod id quod est primum subsistens in unoquoque, sit a prima omnium causa.

Quaelibet ergo alia causa praeter primam, oportet quod agat praesupposito subiecto, quod est effectus causae primae. Nulla ergo causa alia potest creare nisi prima causa quae est Deus; nam creare est producere aliquid non praesupposito subiecto.

Quaecumque ergo non possunt produci in esse nisi per creationem, a solo Deo creantur.

Haec autem sunt illa quae, cum sint subsistentia, vel non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae in suo esse subsistentes, sicut sunt Angeli; vel sunt ea quae si sint composita ex materia et forma, tamen materia eorum non est in potentia nisi ad unam formam, sicut est in corporibus caelestibus; utraque enim haec producuntur absque productione primi subsistentis in eis.

Possunt autem produci in actum absque productione primi subiecti tam composita ex materia et forma, quorum materia est in potentia ad diversas formas, et sic in eadem materia possunt sibi diversae formae succedere; tam etiam formae quae non sunt subsistentes in suo esse, quae quidem non dicuntur esse quia ipsae habeant esse, sed quia subiecta habent aliquid esse secundum eas; unde nec ipsae secundum se dicuntur fieri vel corrumpi, sed in quantum subiecta fiunt entia in actu vel non entia secundum ipsas.

Anima autem rationalis est subsistens in suo esse, alioquin non posset habere operationem absque communione suae materiae.

Unde relinquitur quod anima rationalis non possit produci in esse nisi per creationem.

Et ita patet quod Angelus nullo modo sit causa eius, sed solum Deus.

RA

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod prima propositio inducta videtur includere opposita.

Si enim anima et Angelus parificantur in natura, Angelus non est prior anima secundum ordinem naturae; nisi dicantur parificari in natura quia conveniunt in natura, non quidem speciei, sed generis.

Non autem oportet quod omnium quae conveniunt in natura generis vel speciei, id quod est prius, sit causa omnium aliorum.

Et quidem in eadem specie non potest unum esse prius altero, proprie loquendo, ordine naturae: quia species praedicatur aequaliter de omnibus individuis, ut dicitur in III metaphysicorum.

In generibus autem non est sic. Nam inter species unius generis una est naturaliter prior et perfectior altera.

Est autem in individuis unius speciei unum altero tempore prius; et quamvis aliquod individuum, quod est prius tempore, sit causa cuidam alii quod est posterius, ut pater est causa filii, sicut in obiiciendo tangebatur; non tamen hoc est universaliter verum; non enim omnes antiquiores sunt causa omnium iuniorum.

Similiter etiam contingit id quod est prius inter species eiusdem generis, esse aliorum principium et causam, sicut motus localis aliorum motuum, et binarius aliorum numerorum, et triangulus aliarum figurarum rectilinearum; non tamen hoc est universaliter verum.

Non enim homo, qui est perfectissima species animalis, est causa activa aliarum specierum.

Unde non oportet quod Angelus sit causa factiva animae.

Procedit autem haec ratio secundum opinionem quorundam ponentium Deum agere per necessitatem naturae, et quod ab uno simplici non fit nisi unum immediate, quod sit causa alterius, et sic usque ad ultima rerum.

Nos autem ponimus Deum agere omnia per suam sapientiam per quam ordinem rerum disponit; et sic ab ipsa diversi gradus rerum immediate per creationem producuntur.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum Angelus influat in animam humanam.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod Angelus non possit influere in animam humanam.

AG

Duorum enim distantium unum non influit in alterum nisi per aliquod medium. Sed Angelus et anima distant ab invicem; cum non sit dare aliquod medium per quod influat influxus ab Angelo in animam. Ergo videtur quod Angelus non possit influere in animam.

SC

Sed contra, dionysius dicit, VIII cap. Cael.

Hier.: homines purgantur, illuminantur et perficiuntur ab Angelis. Sed hoc non fit nisi per quemdam influxum.

Ergo Angelus potest influere in animam humanam.

CO

Respondeo. Dicendum, quod unumquodque agens agit secundum modum suae naturae: et ideo ubi ignoratur modus naturae rei, necesse est etiam ut modus actionis eius ignoretur.

Modus autem naturae angelicae est nobis ignotus secundum quod in se est: non enim in hac vita scire possumus de eis quid sunt; sed aliqualem cognitionem de eis habere possumus per similitudinem sensibilium rerum, ut dionysius dicit, I et II cap. Cael. Hie..

Unde et modum actionis ipsorum cognoscere non possumus nisi per similitudinem sensibilium agentium.

Invenimus autem in sensibilibus agentibus quod id quod est in actu, agit in id quod est in potentia; et quod oportet quod agens coniungatur patienti secundum situm per corporalem contactum.

Quanto autem natura intellectualis est superior, tanto est magis actualis, utpote Deo similior, qui est actus purus; unde superiores Angeli possunt agere in inferiores Angelos et in animas nostras, sicut id quod est in actu, agit in id quod est in potentia; et huiusmodi actio dicitur influxus.

Quod autem est in corporalibus situs, est in spiritualibus ordo. Nam situs est quidam ordo partium corporalium secundum locum.

Et ideo ipse ordo substantiarum spiritualium ad invicem sufficit ad hoc quod una influat in alteram; nec requiritur ibi medium corporale vel locale, quia huiusmodi actiones sunt supra locum et tempus, quae in corporalibus sunt.

RA

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

|a3 Articulus 3

TTA

Utrum Angelus malus, idest diabolus, inhabitet substantialiter hominem in quolibet peccato mortali.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod diabolus semper substantialiter inhabitet hominem quandocumque peccat mortaliter.

AG

Culpa enim mortalis opponitur gratiae. Sed spiritus sanctus semper inhabitat hominem cum gratia, secundum illud I ad corinth., III, V. 16: templum Dei estis; et spiritus Dei habitat in vobis. Ergo etiam spiritus immundus semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

SC

Sed contra est quod diabolus per peccatum inhabitat hominem sicut per suum effectum.

Sed non omne peccatum mortale est a diabolo, sed quandoque a carne et mundo.

Ergo diabolus non semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

CO

Respondeo. Dicendum, quod diabolus inhabitare hominem, potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad animam, alio modo quantum ad corpus.

Quantum ad animam quidem non potest diabolus inhabitare hominem substantialiter, quia solus Deus illabatur menti; nec ita diabolus causat culpam sicut spiritus sanctus gratiam. Spiritus enim sanctus interius operatur; sed diabolus exterius suggerit, vel quantum ad sensum, vel quantum ad imaginationem.

Dicitur tamen inhabitare affectum hominis per effectum malitiae, non solum quando ex eius suggestione peccatum perpetratur; sed etiam per quodcumque peccatum mortale, quia ex quocumque peccato mortali homo servituti diaboli addicitur.

Sed quantum ad corpus diabolus potest hominem substantialiter inhabitare, sicut patet in arreptitiis; sed hoc magis pertinet ad rationem poenae quam ad rationem culpae.

Poenae autem corporales huius vitae non semper consequuntur culpam, sed quandoque peccantibus non inferuntur, et quandoque non peccantibus inferuntur, ut dicitur Ioan. IX, de caeco nato; et hoc est secundum altitudinem incomprehensibilium iudiciorum Dei.

Unde non cum qualibet culpa mortali diabolus inhabitat hominem substantialiter etiam quantum ad corpus.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|q4 Quaestio 4

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de hominibus.

Et primo quaesita sunt quaedam pertinentia ad quosdam homines excellentioris status, scilicet ad doctores et religiosos. Secundo quaedam pertinentia ad homines inferioris status, scilicet laicos. Tertio quaedam pertinentia communiter ad omnes homines.

De doctoribus sacrae Scripturae quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum liceat quod aliquis pro se petat licentiam in theologia docendi.

PR2

Secundo utrum auditores diversorum magistrorum theologiae habentium contrarias opiniones, excusentur a peccato, si sequantur falsas opiniones magistrorum suorum.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum liceat quod aliquis pro se petat licentiam in theologia docendi.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod nemini liceat pro se petere licentiam in theologia docendi.

AG1

Doctores sacrae Scripturae adhibentur ministerio verbi Dei, sicut et praelati. Sed non licet alicui petere praelationem: immo, ut Gregorius dicit in registro, recusantibus dignitates ecclesiasticae sunt conferendae, petentibus autem sunt denegandae. Ergo neque alicui licet petere cathedram magistralem ad docendum in sacra Scriptura.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, XIX de civitate Dei: locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, inconvenienter tamen appetitur. Ergo et inconvenienter petitur. Pari ergo ratione cathedra magistralis, quae est etiam locus superior.

AG3

Sed contra, est quod Gregorius dicit in pastoralis, quod gradus magistrorum est periculosus, gradus autem discipulorum est securus.

Sed hoc videtur ad perfectionem pertinere ut aliquis propter aliquod bonum periculis se exponat. Ergo videtur esse laudabile quod aliquis cathedram magistralem appetat, et pro se petat.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis oportet triplicem differentiam considerare cathedrae magistralis ad cathedram pontificalem.

Quarum prima est, quod ille qui accipit cathedram magistralem, non accipit aliquam eminentiam quam prius non habuerit, sed solum opportunitatem communicandi scientiam, quam prius non habebat: non enim ille qui licentiat aliquem, dat ei scientiam, sed auctoritatem docendi. Ille vero qui accipit cathedram episcopalem, accipit eminentiam potestatis, quam prius non habebat, sed quantum ad hoc in nullo ab aliis differebat.

Secunda differentia est, quod eminentia scientiae, quae requiritur ad cathedram magistralem, est perfectio hominis secundum seipsum; eminentia vero potestatis, quae pertinet ad cathedram pontificalem, est hominis per comparationem ad alium.

Tertia differentia est, quod ad cathedram pontificalem fit homo idoneus per caritatem excellentem; unde Dominus antequam Petro suarum ovium curam committeret, quaesivit ab eo: *simon ioannis diligis me plus his?* ut dicitur Ioan. XXI, 15; ad cathedram autem magistralem redditur homo idoneus ex sufficientia scientiae.

His ergo consideratis, manifestum est quod appetere aliquid quod pertinet ad perfectionem sui ipsius, est laudabile; unde appetitus sapientiae est laudabilis: dicitur enim sapient.

VI, 21: *concupiscentia... Sapientiae perducit ad regnum perpetuum. Appetitus autem potestatis super alios est vitiosus: quia, ut Gregorius dicit, contra naturam superbire est hominem homini velle dominari.*

Unde si ille qui dat licentiam ad cathedram magistralem, posset eminentiam sapientiae dare, sicut ille qui promovet ad cathedram pontificalem, dat eminentiam potestatis, esset simpliciter exposcenda, cum tamen petere excellentiam potestatis sit turpe.

Cum autem ille qui accipit licentiam ad cathedram magistralem, accipiat solam opportunitatem communicandi, quod licet; petere huiusmodi licentiam quantum in se est, nullam videtur turpitudinem continere; quia communicare aliis scientiam quam quis habet, laudabile est, et ad caritatem pertinens, secundum illud Sap., VII, 13: *quam sine fictione didici, et sine invidia communico; et I Petri, cap. IV, 10, dicitur: unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrans.*

Potest tamen turpitudinem continere ratione praesumptionis, quae esset, si ille qui non est idoneus ad docendum, peteret docendi officium.

Sed haec praesumptio non aequaliter est in petentibus licentiam ad docendum, et in petentibus pontificatum. Nam scientia, per quam aliquis est idoneus ad docendum, potest aliquis scire per certitudinem se habere; caritatem autem, per quam aliquis est idoneus ad officium pastorale, non potest aliquis per certitudinem scire se habere.

Et ideo semper est vitiosum pontificatum petere; non semper autem vitiosum est petere licentiam docendi; quamvis honestius sit quod per alium petatur, nisi forte aliquando ex causa aliqua speciali.

RA1

Per hoc ergo patet responsio ad primas duas rationes.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quicumque non cavet pericula, videtur contemnere id cuius detrimentum pericula inducere possunt: et quia laudabile est quod homo contemnat bona corporalia propter bona spiritualia, laudabile est quod aliquis periculis corporalibus se exponat propter spiritualia bona.

Sed contemnere bona spiritualia est valde vitiosum; et ideo quod aliquis periculis spiritualibus se exponat, est valde vituperandum.

Imminent autem pericula spiritualia, his qui habent magisterii locum. Sed pericula magisterii cathedrae pastoralis devitat scientia cum caritate, quam homo nescit se per certitudinem habere; pericula autem magisterii cathedrae magistralis vitat homo per scientiam, quam potest homo scire se habere. Unde non est similis ratio de utroque.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum auditores diversorum magistrorum theologiae habentium contrarias opiniones, excusentur a peccato, si sequantur falsas opiniones magistrorum suorum.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod auditores diversorum magistrorum tenentium diversas opiniones, excusentur a peccato erroris si opiniones magistrorum suorum sequantur.

AG

Dicit enim Dominus Matth., XXIII, 2: super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisei: omnia quae dicunt vobis, servate et facite. Multo ergo magis servanda sunt illa quae traduntur a doctoribus sacrae Scripturae; ergo non peccant qui eorum opiniones sequuntur.

SC

Sed contra, est quod dicitur Matth., XV, 14: si caecus ducatum caeco praestet, ambo in foveam cadunt. Sed quicumque errat, caecus est, in quantum errat. Ergo quicumque sequitur opinionem errantis magistri, in foveam peccati cadit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod diversae opiniones doctorum sacrae Scripturae, si quidem non pertineant ad fidem et bonos mores, absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt: tunc enim habet locum quod apostolus dicit ad Rom., XIV, 5: unusquisque in suo sensu abundet.

In his vero quae pertinent ad fidem et bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicuius magistri: in talibus enim ignorantia non excusat; alioquin immunes a peccato fuissent qui secuti sunt opiniones Arii, Nestorii, et aliorum haeresiarcharum.

Nec potest excusationem habere propter simplicitatem auditorum, si in talibus erroneam opinionem sequatur. In rebus enim dubiis non est de facili praestandus assensus; quinimmo, ut Augustinus dicit in Lib. III de doctrina christiana, consulere debet quis regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percipit.

Qui ergo assentit opinioni alicuius magistri contra manifestum Scripturae testimonium, sive contra id quod publice tenetur secundum ecclesiae auctoritatem, non potest ab erroris vitio excusari.

RA

Ad illud ergo in contrarium obiicitur, dicendum, quod ideo praemisit: super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisei, ut quod postea subdit: omnia quae dixerint vobis servate et facite, de illis intelligatur quae ad cathedram pertinent, ad quam non pertinent ea quae sunt contra fidem vel bonos mores.

|q5 Quaestio 5

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad religiosos. Et primo quantum ad ingressum religionis. Secundo quantum ad ea quae conveniunt iam in religione existentibus.

Circa primum quaesita sunt quatuor.

PR1

Primo utrum liceat iuvenes inducere ad religionis ingressum per obligationem voti vel iuramenti.

PR2

Secundo utrum sic obligati voto vel iuramento, possint absque peccato in saeculo remanere.

PR3

Tertio utrum liceat peccatores ad religionem inducere.

PR4

Quarto utrum peccent qui aliquem iurare faciunt ne religionem ingrediatur.

¶1 Articululus 1

TTA

Utrum liceat iuvenes inducere ad religionis ingressum per obligationem voti vel iuramenti.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod non liceat iuvenes inducere ad religionem voto vel iuramento.

AG1

Illicitum enim est contra ecclesiae prohibitionem agere. Sed innocentius IV prohibuit, in quibusdam litteris ad religiosos directis, huiusmodi voti susceptionem. Ergo peccant qui voto vel iuramento aliquos ad religionem obligare praesumunt.

AG2

Praeterea, extra, de regularibus et transeuntibus ad religionem, cap. I, dicitur: nullus tondeatur nisi legitima aetate et spontanea voluntate. Sed quando adolescentes obligati voto vel iuramento ad religionem suscipiuntur, tonsurantur non in legitima aetate neque propria voluntate, sed necessitate obligationis voti vel iuramenti. Ergo hoc videtur esse illicitum.

AG3

Praeterea, magis est necessarium ut aliqui adducantur ad fidem christianam quam ad aliquam religionem. Sed ad fidem christianam non sunt aliqui inducendi necessitate, sed voluntate: dicitur enim 45 dist., cap. De Iudaeis, quod non VI, sed libera animi voluntate et facultate ut convertantur suadendi sunt.

Ergo multo minus imponenda est necessitas voti vel iuramenti ut aliqui ad religionem adducantur.

AG4

Item, hoc esse videtur contra honestatem religionis. Adolescentum enim sicut facilis est ingressus ad religionem, ita etiam facilis est egressus. Sed ex hoc religio dehonestari videtur, quod de facili recipiat eos qui de facili exeunt. Ergo inconueniens videtur adolescentes ad religionem recipere.

AG5

Praeterea, non sunt facienda bona ut veniant mala. Sed ex isto bono quod iuvenes inducuntur ad religionem, sequuntur multa mala quia apostatant, et illegitimas nuptias contrahunt, et multa alia illicita committunt.

Ergo non sunt ad religionem advocandi.

AG6

Praeterea, Matth., XXIII, 15, dicit Dominus: vae vobis, Scribae et Pharisei... Qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum; et cum fuerit factus, facitis eum filium Gehennae duplo quam vos; quod proposito videtur competere. Efficiuntur enim sic intrantes filii Gehennae dupliciter: primo quidem, quia male intrant, scilicet contra prohibitionem ecclesiae, secundo, quia etiam male exeunt, apostatando. Ergo qui eos inducunt, vae divinae maledictionis incurrunt.

AG7

Item, hoc videtur esse contra necessitatem probationis. Dicitur enim I Ioan., IV, 1: nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si a Deo sunt. Hoc autem non videtur esse a Deo, ut tales religionem ingrediantur, cum frequenter exeant post ingressum; dicitur enim Act., V, 38-39: si est ex hominibus consilium hoc et opus, dissolvetur; si vero ex Deo est consilium, non poteritis dissolvere. Ergo videtur quod contra Deum faciant qui eos inducunt.

SC1

Sed contra. Quicumque potest se obligare diabolo, potest etiam se obligare Deo.

Sed pueri possunt se obligare diabolo peccando, ut dicitur extra, de delictis puerorum, capit. Pueris. Ergo etiam possunt se obligare voto vel iuramento ad serviendum Deo in religione.

SC2

Praeterea XX, quaest. 1, dicitur, quod firma erit virginitatis professio, ex quo adulta iam aetas esse inceperit, et quae solet apta nuptiis deputari. Ergo possunt etiam in tali aetate aliqui obligari ad religionem voto vel iuramento.

CO

Respondeo. Dicendum, quod humani actus propter diversos casus uniforme iudicium habere non possunt: nec tamen, si contingit aliquid in aliquo casu esse malum, propter hoc iudicandum est esse simpliciter illicitum.

Posset ergo contingere aliquis casus in quo aliquem adolescentem ad religionem obligare, vel etiam recipere, illicitum esset; puta si constaret vel probabiliter crederetur de eius inconstantia, vel si quid aliud esset huiusmodi, quae diligenter considerantur in religionibus bene institutis.

Dicere autem, quod malum est recipere adolescentes ad religionem, est diabolicum: quia super illud Exod., V: quare Moyses et Aaron sollicitatis populum ab operibus suis? dicit Glossa Origenis: hodie quoque si Moyses et Aaron, id est propheticus et sacerdotalis sermo, animam sollicitet ad servitium Dei, exire de saeculo, renuntiare omnibus quae possidet, attendere legi et verbo Dei; continuo audies unanimes et amicos Pharaonis dicentes:

videte quomodo seducuntur homines, et pervertuntur adolescentes. Et postea: haec erant tunc verba Pharaonis, et nunc amici eius loquuntur.

Est etiam contra Christi praeceptum; dicitur enim matthaei XIX, quod oblato sunt ei parvuli, ut manus eis imponeret et oraret; discipuli autem increpabant eos. Iesus autem ait eis: sinite parvulos, et nolite prohibere eos venire ad me. Quod exponens Origenes super matthaeum dicit: discipuli Iesu priusquam discant rationem iustitiae, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne per aestimationem sapientiae excellentioris contemnamus, quasi magni, pusillos ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Iesum.

Si tamen pueri in tantum essent ut nondum usum rationis haberent, illicitum esset eos ad religionem attrahere absque consensu parentum.

Non quin etiam infra annos pubertatis pueri in religione recipi non possint de consensu parentum: quia, ut dicitur X, qu. 1, cap. Addidisti, et monachi et quicumque etiam pueri in infantiae annis a parentibus monasterio tradi possunt: sed hoc ideo dictum est, quia pueri quousque ad annos discretionis pervenerint, sunt secundum ius naturale in potestate parentum: unde sicut invitis parentibus non sunt infidelium filii ad baptismum rapiendi, ita etiam non sunt religioni applicandi.

Iam vero postquam usum rationis habuerint, per liberum arbitrium habent sui ipsius potestatem in his quae spectant ad salutem animae; unde invitis parentibus possunt et ad baptismum et ad religionem induci.

De voluntate autem parentum etiam in infantia ad baptismum recipiuntur ex ordinatione apostolorum, ut dionysius dicit ult. Cap.

Caelest. Hier., ut in rebus divinis pueri nutriantur, et non habeant aliam vitam nisi divinam contemplationem. Et eadem ratione in infantiae annis monasteriis pueri a parentibus offeruntur, ut dictum est.

Sed quia in quaestione additur de obligatione iuramenti et voti; ne hoc remaneat indiscussum, considerari debet, quod secundum diversam conditionem iuvenum est in talibus procedendum.

Si enim essent adeo firmi, quod non timerentur a religionis proposito resilire, non esset necessarium eos iuramento vel voto obligare: et similiter si essent adeo mobiles, quod nec etiam crederentur iuramento vel voto posse firmari. Sed ut plurimum contingit, quod simplex propositum de facili mutant, obligationem autem voti vel iuramenti omnino observant; unde cum voto vel iuramento ad frugem melioris vitae obligantur, magnum beneficium eis praestatur. Unde Augustinus dicit in epistola ad armentar. Et Paulinam: non te vovisse paeniteat: immo gaude iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset.

Felix est necessitas quae in meliora compellit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod innocentius in quibusdam litteris ad religiosos directis, quae incipiunt, non solum in favorem, sic dicit: vobis de fratrum nostrorum consilio, in virtute obedientiae sub poena excommunicationis auctoritate praesentium districtius inhibemus ne ante annum probationis elapsam, qui est maxime in subsidium fragilitatis humanae regulariter institutus, quemquam ad professionem vestri ordinis, seu ad renuntiationem saeculi faciendam, recipere praesumatis.

Quod autem ad probationem non recipiantur iuvenes, vel quod voto vel iuramento non obligentur ad intrandum, sine praepiudicio temporis probationis, nunquam invenitur prohibitum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod legitima aetas iudicatur tempore pubertatis, ut patet per capitulum inductum: tunc enim maxime incipit homo liberum usum rationis habere de his quae pertinent ad suam salutem. Est autem sciendum, quod est duplex necessitas: una quae excludit voluntatem, scilicet necessitas coactionis; et alia quae ex voluntaria obligatione causatur, et voluntatem non excludit: et huiusmodi est obligatio iuramenti vel voti. Unde per coactionem non sunt trahendi homines vel ad fidem vel ad religionem; sed voto vel iuramento ad hoc eos obligare, nihil prohibet. Et de hac necessitate Augustinus dicit: felix necessitas quae in meliora compellit.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in rebus voluntariis, sicut et in naturalibus non est iudicandum facile quod contingit in paucioribus, sed quod contingit ut in pluribus. Quod autem intrantes religionem, exeant, hoc contingit ut in paucioribus: multo enim plures de intrantibus remanent, ut experimento probatur, quam exeant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur: non sunt facienda bona, ut veniant mala; si ly ut teneatur causaliter, est omnino verum: peccaret enim, si quis ea intentione aliquem ad intrandum religionem induceret, ut postmodum apostataret.

Si vero ly ut teneatur consecutive, sic ab omnibus bonis esset abstinendum; quia vix sunt aliqua humana bona ex quibus occasionaliter non possint sequi aliqua mala.

Unde dicitur Eccle., XI, 4: qui observat ventum, non seminat: et qui considerat nubes, nunquam metet.

Tunc autem solum aliquod bonum esset praetermittendum propter consequens malum, quando malum consequens esset multo maius quam bonum et ut frequentius accideret. Dominus autem non praetermisit eligere

duodecim discipulos, ex quibus unus erat futurus diabolus, ut dicitur Ioan., VI: nec apostoli praetermiserunt eligere septem diaconos propter unum Nicolaum, qui ex eis perit.

Multo ergo minus religiosi debent praetermittere multorum salutem propter paucos qui apostatare inveniuntur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illi qui obligati iuramento vel voto religionem intrant, non faciunt contra prohibitionem ecclesiae, ut ostensum est; unde ex hoc quod intrant, non efficiuntur filii Gehennae, sed filii vitae aeternae, quam Dominus promittit Matth., XIX, V. 29, relinquentibus temporalia propter ipsum: sed ex hoc quod exeunt post professionem, efficiuntur Gehennae filii. Sed hoc non praeiudicat recipientibus eos, nisi eorum malis exemplis sint perversi; unde signanter Dominus dicit: facitis eum filium Gehennae duplo quam vos: quia, ut chrysostomus dicit, malorum magistrorum provocatus exemplo fiebat peior magistris.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ratio illa sapit Manichaeorum haeresim, qui hanc rationem ad duas erroneas conclusiones adducunt.

Primo quidem ad hoc quod omnia corpora corruptibilia non sunt a Deo. Si enim, inquirunt, a Deo essent, non dissolverentur.

Secundo ad hoc quod caritas semel habita, nunquam amittatur; ita quod qui peccat mortaliter, nunquam gratiam habuit. Si enim, inquirunt, gratiam habuisset, hoc fuisset opus Dei, et ita dissolutum non fuisset; quod etiam haec ratio intendit, ut scilicet si aliquis non perseverat in religione, quod propositum de intrando religionem a Deo non fuerit.

Est ergo sciendum, quod verba illa non dicuntur ad ostendendum quod illa quae sunt a Deo, in perpetuum maneant, et corrumpi non possint; sed ad ostendendum infallibilitatem divinae providentiae; non enim potest esse ut Dei providentia fallatur; unde signanter non dicit opus Dei esse indissolubile, sed consilium. Secundum ergo divinam providentiam quibusdam datur donum gratiae ad praesentem iustitiam, et tamen non datur eis donum perseverantiae; quibusdam autem datur etiam donum perseverantiae, ut patet per Augustinum in libro de dono perseverantiae.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum qui obligati sunt voto vel iuramento ad intrandum religionem, possint absque peccato in saeculo remanere.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod illi qui obligati sunt voto vel iuramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare.

AG1

Omnis enim Christi actio, nostra est instructio.

Sed Dominus non imponebat hominibus necessitatem, sed hoc relinquebatur eorum liberae voluntati; unde dicebat cuidam, ut habetur Matth., XIX, 17: si vis ad vitam ingredi, serva mandata; et iterum V. 21: si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus; et apostolus, I ad Cor., VII, 25: de virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do ergo videtur quod non ex necessitate teneantur aliqui religionem intrare propter iuramentum vel votum.

AG2

Praeterea, nullus potest iuramento vel voto obligari ad aliquid in quo detrimentum perfectionis patitur. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, detrimentum perfectionis patiuntur; impediuntur enim propter religionis observantiam a visitatione infirmorum, et collectione ecclesiarum, et aliis operibus pietatis, in qua summa christianae religionis consistit, ut Ambrosius dicit super illud I ad Tim., IV, 8: pietas... Ad omnia utilis est. Ergo illi qui iuraverunt vel voverunt religionem intrare, non tenentur.

AG3

Praeterea, prosper dicit in II de vita contemplativa: sic abstinere vel ieiunare debemus, ut non nos ieiunandi vel abstinendi necessitati subdamus. Sed illi qui sunt in religione, ex necessitate ipsius voti vel obedientiae abstinent vel ieiunant. Ergo minus merentur; non ergo ad religionis statum potest aliquis iuramento vel voto obligari.

AG4

Praeterea, virtus est circa difficile et bonum.

Sed difficilius est bene vivere in saeculo quam in religione. Ergo magis est virtuosum; non ergo ad statum religionis aliquis iuramento aut voto obligari potest.

AG5

Praeterea, communis utilitas praefenda est bono privato. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, derogatur communi utilitati: si enim omnes religionem intrarent, non essent qui plebium curam agerent; et ita populus sine rectoribus remaneret. Ergo melius faciunt si non intrant religionem, quam si intrarent.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in Psalmo LXXV, 12: vovete, et reddite Domino Deo vestro; ubi dicit Glossa: quod vovere voluntati consulitur; sed post voti promissionem reddita necessario exigitur. Item Eccle., V, 3, dicitur: si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei infidelis et stulta promissio.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad armentarium et Paulinam: quia iam vovisti, iam te obstrinxisti; aliud tibi facere non licet; priusquam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior: quamvis non sit gratulanda libertas qua fit ut non debeatur quod cum lucro redditur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod dicere quod illi qui voto vel iuramento sunt obligati ad intrandum religionem, non teneantur intrare, est manifeste haereticum.

Quicumque enim dicit non esse peccatum id quod est contra praeceptum Dei, haereticus iudicatur: sicut haereticus iudicaretur quicumque diceret quod fornicatio simpliciter non sit peccatum mortale; est enim contra hoc praeceptum: non moechaberis, ut sancti exponunt.

Sunt autem excellentiora praecepta primae tabulae, quae ordinantur ad dilectionem Dei, quam praecepta secundae tabulae, quae ordinantur ad dilectionem proximi; unde quicumque dicit quod sine peccato praeteriri possit aliquid pertinens ad praecepta primae tabulae, est manifeste haereticus.

Cum autem impletio voti pertineat ad latriam, manifestum est quod quicumque dicit votum non esse implendum, loquitur contra primum praeceptum primae tabulae, quod est de cultu latriae soli Deo exhibendo. Qui vero dicit, iuramentum non esse implendum, loquitur contra secundum praeceptum primae tabulae, quod est, non assumes nomen Dei tui in vanum.

Unde manifeste est haereticus quicumque hoc dicit, nisi forte dicat quod intrare religionem sit illicitum; iuramenta enim vel vota facta de rebus illicitis non sunt obligatoria, secundum illud Isidori: in malis promissis rescinde fidem.

Sed hoc iterum est haereticum dicere, quod non sit licitum intrare religionem; est enim expresse contra Christi consilia.

Unde quicumque dicit, quod ille qui est obligatus voto vel iuramento ad intrandum religionem, potest absque peccato in saeculo remanere, est manifeste haereticus, si tamen in hoc pertinaciter perseveret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod necessitas voti vel iuramenti non excludit voluntatem, ut supra dictum est. Sicut enim aliquis ex lege communi obligatur ad observanda Dei praecepta, quae tamen voluntarie servat, unde et Dominus dicit: si vis ad vitam ingredi, serva mandata; sic ille qui emisit iuramentum vel votum, obligatur ex quadam privata obligatione; et tamen voluntarie implet iuramentum vel votum, ita tamen quod ante iuramentum et votum licitum est ei facere vel non facere; unde et Dominus dicit: si vis perfectus esse; et Paulus de virginitate consilium dat: sed post iuramentum vel votum, illicitum est non implere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa ratio continet haeresim damnatam; scilicet quod melius sit in saeculo remanere et operibus pietatis vacare, quam religionem intrare.

Continetur enim inter errores vigilantii, contra quem Hieronymus scribens dicit: iste venena perfidiae catholicae fidei sociare conatur, impugnare virginitatem, odisse pudicitiam, in convivio saecularium contra sanctorum ieiunia declamare; et postmodum contra singulos articulos a vigilantio propositos disputans, venit ad istum articulum, dicens: quod autem asserit, eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possessionibus venundatis, semel omnia largiuntur; non a me ei sed a Deo respondebitur: si vis esse perfectus, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me. Iste quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est, quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis praeferenda.

Et ideo in Lib. De ecclesiae dogmatibus, cum aliis erroribus iste damnatur, cum dicitur: bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; melius est pro intentione sequendi Deum in simul donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo.

Nec solus status religionis praefertur eleemosynis quas quis facit in saeculo, sed etiam virginitati in saeculo observatae; dicit enim Augustinus in Lib. De virginitate: nemo, quantum puto, ausus fuit virginitatem praeferre monasterio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod idem opus factum ex voto, laudabilius est et magis meritorium, quam si fiat sine voto.

Quod ex hoc patet, quia omnis actus de se tanto est magis laudabilis et meritorius, quanto ex digniori virtute procedit: sicut opus iustitiae, si fiat ex caritate, laudabilius erit.

Manifestum est autem, quod cum aliquis ieiunat absque voto, facit actum virtutis, qui est abstinentia; cum autem ieiunat implens votum, actum abstinentiae facit ex latria; quae, cum ordinet nos ad Deum, est nobilior virtus quam abstinentia, vel quaecumque alia virtus quae ordinat nos circa bona creata; propter quod Augustinus dicit

in Lib. De virginitate, quod nec virginitas, quia virginitas est, honoratur; sed quia est Deo dicata; quam vovet et servat continentia pietatis.

Quod ergo prosper dicit: sic abstinere debemus ut non nos ieiunandi vel abstinendi necessitati subdamus; intelligendum est de necessitate coactionis, quae voluntatem excludit; unde subdit: ne tam non devoti, sed inviti, rem voluntariam faciamus. Necessitas autem voti et iuramenti non excludit voluntatem, ut dictum est.

Dicendum autem est ulterius, quod si illi qui ieiunat ex voto, non placet secundum se ieiunium, placet tamen sibi impletio voti, magis meretur, ceteris paribus, quam ille ieiunans cui placet secundum se ieiunium; quia magis est meritorium delectari in actu latriae quam in actu abstinentiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod duplex est difficultas. Una quae est ex arduitate operis, sicut virginitatem servare, et huiusmodi; et talis difficultas facit ad augmentum virtutis.

Alia difficultas est ex impedimentis et periculis imminentibus; et talis difficultas non facit ad augmentum virtutis, sed ad diminutionem ipsius. Non enim videtur esse prudens nec multum amare bonum virtutis qui pericula non cavet; et talis difficultas ad bene vivendum imminet in saeculo remanentibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa fuit ratio vigilantii haeretici, ut patet per Hieronymum, qui dicit in Lib. Contra vigilantium: non sunt a studio suo monachi deterrendi, quamvis a te linguae viperae morsus saevissimos patiantur, quibus argumentaris, et dicitis: si omnes se clauserint, et fuerint in solitudine, quis celebrabit ecclesias? quis saeculares homines lucrifaciet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? et virginitas non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, nuptiae non erunt, et interibit humanum genus. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur.

Stultus est ergo huiusmodi timor; cum religionis bonum sit tam difficile et arduum, ut pauci religionem intrent in comparatione multitudinis in saeculo remanentis; sicut si quis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

la3 Articulus 3

TTA

Utrum liceat peccatores ad religionem inducere.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod illi qui sunt in saeculo peccatores, non sint ad religionem attrahendi.

AG

Oportet enim prius exercitari in operibus praeceptorum quam intrare ad impletionem consiliorum, ut de minori perveniatur ad maius.

Sed illi qui sunt peccatores in saeculo, non sunt exercitati in operibus praeceptorum.

Ergo non sunt attrahendi vel recipiendi in religionem, in qua oportet servari consilia.

SC

Sed contra, est quod Dominus matthaeum publicanum ad statum perfectionis vocavit, ut habetur Matth., IX. Omnis autem Christi actio, nostra est instructio. Ergo etiam et nos debemus peccatores qui sunt in saeculo, ad religionem advocare et suscipere.

CO

Respondeo. Dicendum, quod maxime utile est peccatoribus ut ad religionem transeant.

Peccatoribus enim duo sunt necessaria ad salutem: primo quidem ut de peccatis praeteritis poenitentiam agant; secundo ut de cetero a peccatis absterneant. Ad utrumque autem horum maxime operatur religio.

Primo enim status religionis est status perfectae poenitentiae, et nulla satisfactio adaequari potest poenitentiae religiosorum, qui et se et sua totaliter Deo dant; unde pro nullo peccato imponi potest homini pro poenitentia ut religionem introeat; et in commutationem satisfactionis quantumcumque gravis, consulitur tantum religionis ingressus, ut patet XXXIII, qu. 2, c. Admonere, ubi stephanus Papa quemdam qui uxorem interfecerat, inducit ut ingrediatur monasterium, et humiliatus sub manu abbatis cuncta observet quae sibi fuerint imperata, alioquin iniungit ei gravissimam poenitentiam, si eligit in saeculo remanere.

Similiter etiam ad vitanda peccata plurimum valet religionis status.

Difficile enim est quod in saeculo commorantes a rebus mundi non alliciantur; propter quod Matth., XIX, secundum expositionem chrysostomi, Dominus hoc dicit esse impossibile, quod dives, qui scilicet divitiis inhaeret per amorem, intret in regnum caelorum; sed quod dives qui habet divitias, intret, est valde difficile. Unde et Eccli., XXXI, 8, dicitur: beatus dives qui inventus est sine macula. Et huiusmodi difficultatem subdit, dicens: quis est hic, et laudabimus eum? propter quod, ut Gregorius dicit, sancti viri, ut ab illicitis absterneant, etiam licita praetermittunt.

Unde manifestum est quod non peccant, sed laudandi sunt, qui peccatores ad religionem trahunt. Nam et Dominus de seipso dicit: non veni vocare iustos, sed peccatores, ad poenitentiam.

RA

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod illa ratio procedit et contra rationem doctrinae evangelicae et contra rationem philosophiae. Contra doctrinam quidem evangelicam, quia consilia evangelica ad

hoc dantur ut per ea homo facilius salutem consequatur; unde status saecularium periculosior esse dicitur quam religionis status.

Stultum est autem dicere, quod alicui qui debilior est, propter peccata quae commisit, non sit ad securiorem vitam fugiendum. Est etiam contra doctrinam philosophicam, quae docet, illos qui sunt ad vitia proni, in contrarium debere reflecti; sicut faciunt illi qui tortuosa lignorum dirigunt.

|a4 Articulus 4

TTA

Utrum peccent qui aliquem iurare faciunt ne religionem ingrediatur.

TTB

Circa quartum sic proceditur: videtur quod aliquis absque peccato possit aliquem iuramento astringere ad hoc quod religionem non intret.

AG

Quod enim licitum est fieri, licitum est iurare. Sed licitum est alicui saeculari quod nunquam religionem intret. Ergo licite potest hoc iurare. Qui ergo tali iuramento aliquem astringit, non peccat, quia non facit eum iurare aliquid illicitum.

SC

Sed contra, propositum intrandi religionem a spiritu sancto est, ut habetur XIX, qu. 1, cap. Duae. Sed resistere instinctui spiritus sancti est grave peccatum, de quo stephanus reprehendit Iudaeos, Act., VII, 51, dicens: vos semper spiritui sancto resistitis. Ergo ille qui aliquem iuramento astringit ad non intrandum religionem, graviter peccat.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut supra dictum est, in actibus humanis non est aliquid simpliciter iudicandum illicitum propter id quod accidit in aliquo particulari casu, sed propter id quod est ut in pluribus; sicut etiam in rebus naturalibus consideratur quod in pluribus est.

Contingit autem in aliquo casu, quod absque peccato aliquis potest astringere aliquem iuramento ad hoc quod religionem non intret; puta si esset matrimonio ligatus, et vellet absque consensu uxoris religionem intrare, vel in casibus similibus.

Simpliciter autem loquendo, inducere aliquem ad iurandum quod religionem non intret, grave est peccatum.

Si enim aliquis vellet religionem intrare, et immineret opportunitas temporis, et omnes circumstantiae convenirent, graviter peccaret qui eum ab ingressu religionis prohiberet; unde Dominus, Matth., XXIII, 13, comminatur Phariseis, qui nec ipsi intrabant in regnum caelorum, nec alios intrare sinebant.

Cum autem aliquis facit aliquem iurare quod religionem non intrabit, impedit eum, quantum in se est, ab ingressu religionis secundum quodcumque tempus et secundum quamcumque circumstantiam opportunam, quia in universali includuntur omnia particularia.

Unde manifestum est quod graviter peccat.

RA

Ad illud vero quod obiicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis licitum sit ab aliquo bono opere abstinere, tamen illicitum est vel sibi vel alii impedimentum opponere, quominus in illud bonum opus procedere possit: sicut licitum est non dare eleemosynam huic pauperi; illicitum tamen est se vel alium iuramento adstringere ad hoc quod alicui eleemosyna non detur.

Cuius ratio est, quia praetermittere actum virtutis potest aliquis absque peccato, eo quod praecepta affirmativa, quae sunt de actibus virtutum, non obligant ad semper; sed impedimentum boni operis directe virtuti contrariatur; et ideo cadit sub prohibitione praecepti negativi, quod obligat ad semper. Unde omnia talia iuramenta sunt illicita, nec sunt observanda; et illi qui iurant, iurando periuri fiunt; quia iuramentum hominem obligare non potest contra caritatem Dei et proximi.

Unde quamvis licitum sit alicui religionem non intrare, illicitum tamen est impedimentum iuramenti apponere sibi vel aliis: est enim contra perfectionem vitae, et contra consilium Christi.

|q6 Quaestio 6

Prologus

PR

Deinde quaesita sunt tria de his quae competunt in religione existentibus.

PR1

Primo utrum religiosus qui nihil debet habere in proprio vel communi, possit eleemosynam facere de his quae sibi ab aliis in eleemosynam dantur.

PR2

Secundo utrum aliquis in religione existens, sciens patrem suum gravi necessitate opprimi, possit exire absque licentia praelati sui, ut subveniat patri.

PR3

Tertio utrum status religionis sit perfectior quam status sacerdotum parochialium et archidiaconorum.

#### |a1 Articulus 1

TTA

Utrum religiosus qui nihil debet habere in proprio vel communi, possit eleemosynam facere de his quae sibi ab aliis in eleemosynam dantur.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, non possunt eleemosynam facere quae eis proficiat.

AG

Non enim proficit eleemosyna facienti, nisi debito modo fiat. Sed tales religiosi non possunt eleemosynam debito modo facere; debet enim eleemosyna de proprio fieri, secundum illud tobiae, IV, 9: si multum tibi fuerit, abundanter tribue; si autem modicum, id ipsum libenter impertiri stude. Ergo tales religiosi qui nihil suum habent nec in proprio nec in communi, non possunt eleemosynam facere quae eis proficiat; sed si quam eleemosynam de eleemosynis sibi factis faciunt, eis proficit a quibus eleemosynam perceperunt.

SC

Sed contra, inter alia opera, eleemosynarum largitio plurimum invenitur esse fructuosa: dicitur enim Dan. IV, 24: peccata tua eleemosynis redime. Si ergo religiosi eleemosynas facere non possunt quae eis proficiant, videntur esse peioris conditionis quam alii etiam in spiritualibus bonis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod religiosi quamvis proprium habere non possint, possunt tamen aliquarum rerum dispensationem habere; sive de fructibus possessionum communium sive etiam de eleemosynis particulariter eis collatis: nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum huiusmodi dispensationem habeant auctoritate sui ordinis vel auctoritate alicuius superioris praelati.

Hi ergo quibus dispensatio commissa est, possunt meritorie eleemosynam facere de bonis quae eorum dispensationi committuntur, secundum quod eis committitur: et huiusmodi eleemosyna meritoria est et eis qui minime ministerium exequentur, et illis quorum ministerio huiusmodi res deputatae noscuntur.

Si vero aliquis religiosus sit cui non sit huiusmodi rerum dispensatio commissa, ei non licet eleemosynam facere.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

#### |a2 Articulus 2

TTA

Utrum aliquis in religione existens, sciens patrem suum gravi necessitate opprimi, possit exire absque licentia praelati sui, ut subveniat patri.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod religiosus, si videat patrem suum esse in necessitate, etiam absque praelati sui licentia possit claustrum exire ad subveniendum patri.

AG

Non enim praetermittendum est mandatum Dei propter hominum traditiones; unde Dominus Matth., XV, 6, contra quosdam dicit: irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras. Sed ad subveniendum parentibus homo adstringitur per praeceptum divinum: honora patrem tuum et matrem tuam; in quo quidem honore intelligitur necessariorum subventio. Ergo videtur quod non obstantibus religionis observantiis, quae sunt hominum statuta, debeat aliquis religiosus exire claustrum ad subveniendum parentibus secundum praeceptum Dei.

SC

Sed contra, spiritualia semper praeferenda sunt carnalibus. Sed religiosi se obligaverunt ad obsequium spiritualis patris, scilicet Dei, cui magis tenemur, secundum illud ad Hebr., cap. XII, 9: quanto magis obtemperabimus patri spirituum et vivemus? non ergo debent dimittere sui ordinis observantias, ut parentibus carnalibus ministrent.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliter est dicendum de illo qui nondum religionem intravit, et aliter de illo qui iam in religione est professus. Ille enim qui nondum religionem intravit, si videat patrem suum in magna necessitate, cui per alium subveniri non possit, non debet religionem intrare, sed tenetur ministrare parentibus, maxime si absque periculo peccati possit in saeculo remanere. Si vero per alium possit eius parentibus ministrari; potest, si vult, religionem intrare. Unde chrysostomus exponens illud Matth., VIII, 22: dimitte mortuos sepelire mortuos suos, dicit quod malum est abducere hominem a spiritualibus, et maxime cum fuerint qui ministerium parentum compleant. Erant enim alii qui complere possent illius funeris sepulturam.

Postquam vero aliquis est iam in religione professus, est mortuus mundo; unde per spiritualem mortem deobligatur a cura impendenda parentibus, sicut etiam deobligaretur per mortem corporalem; et ideo non peccat, nec contra praeceptum Dei agit, si in claustrum remaneat sub praecepto praelati sui, parentum ministracione

praetermissa. Est enim factus impotens ad reddendum debitum ministerium absque propria culpa. Debet tamen, quantum potest, salva ordinis obedientia, satagere ut per se vel per alium suis parentibus subveniatur, si in necessitate fuerint constituti.

RA

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod religiosus tenetur ad implendum id quod ad religionem pertinet, non solum ex traditione humana, sed etiam ex praecepto divino. Obligatur enim ex voto emisso ad obedientiam praelatis suis: impletio autem voti cadit sub praecepto divino.

¶a3 Articulus 3

TTA

Utrum status religionis sit perfectior quam status sacerdotum parochialium et archidiaconorum.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi.

AG1

Dicit enim chrysostomus in suo dialogo: si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, elias fuit: non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseveravit et fortis. Et parum post dicit: si quis mihi proponeret optionem ubi mallet placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi: nec cessabam laudans, et beatos pronuntians eos qui officium ecclesiae bene administrare potuissent: et quod laudabam tanto studio et beatum pronuntiabam, non utique defugerem, si idoneum me ad huiusmodi gubernationem viderem. Et in sequenti cap. Postmodum dicit: bene, inquam, admonuisti, dulcissime. Istorum enim, scilicet saecularium, nec recordari oportet, cum de sacerdotio fit quaestio. Verum si quis in conversatione multorum positus, potest imperturbatum illum nitorem plenae sanctitatis, et continentiae splendorem et alia monachorum bona incorrupta ei inconcussa servare, omnibus est praeferendus. Ex quibus omnibus videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi, si bene in ministerio ecclesiae vivant, sint omnibus, etiam religiosi, praeferendi.

AG2

Praeterea, chrysostomus in eodem lib.

Dicit: si quis administrato sacerdotio illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat et regem. Sed multo maius est bene exercere regis officium quam cuiuscumque personae privatae. Ergo multo maius est quod sacerdos parochialis vel archidiaconus bene se habeat in suo officio quam religiosus in suo.

AG3

Praeterea, episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi; alioquin non liceret de religione ad episcopatum transire. Sed presbyteri parochiales et archidiaconi similiores sunt episcopis quam religiosi: quia, sicut episcopus habet curam animarum in suo episcopatu, ita presbyteri in sua parochia, et archidiaconus in suo archidiaconatu. Ergo archidiaconi et plebani sunt magis in statu perfectionis quam religiosi.

AG4

Praeterea, bonum publicum praeferendum est bono privato, et vita activa est magis fructuosa quam contemplativa; nullumque sacrificium est Deo acceptius quam zelus animarum.

Sed archidiaconi et plebani intendunt utilitati communi multitudinis, zelo salutis animarum in activa vita fructificantes. Ergo praeferendi sunt religiosi, qui saluti propriae student in vita contemplativa Deo servientes.

AG5

Praeterea, cui amplius a Deo commissum est, magis meretur, si bene administret.

Sed sacerdoti vel archidiacono amplius commissum videtur, quia plus ab eo requiretur in iudicio. Ergo bene administrando amplius meretur.

SC

Sed contra, est quod dicitur XIX, quaestio, 1, cap. Duae: si quis in ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et saeculariter vivit, si afflatus spiritu sancto in aliquo monasterio vel regulari canonia salvare se voluerit; qui enim a lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur. Sed lex privata, quae est lex spiritus sancti, ut ibidem sumitur, nunquam ducit hominem de statu magis perfecto ad statum minus perfectum, sed facit hominem ascensiones in corde suo disponere, ut in Psal. Lxxxiii, 6, dicitur.

Ergo status religiosorum est perfectior quam status plebanorum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod perfectio spiritualis vitae ex caritate pensanda est, qua qui caret, spiritualiter nihil est, ut dicitur I ad corinth., XIII, 2. Ab eius autem perfectione simpliciter aliquis dicitur esse perfectus; unde dicitur ad Coloss., III, 14: super omnia... Caritatem habete, quae est vinculum perfectionis.

Amor autem vim transformativam habet: qua amans in amatum quodammodo transfertur; unde dionysius dicit, IV cap. De divinis nominibus: est autem extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse, sed

amatorum. Quia ergo totum et perfectum est idem, ut dicitur in III physic., ille perfecte caritatem habet qui totaliter in Deum per amorem transformatur, seipsum et sua omnino postponens propter Deum; unde Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, quod sicut civitatem Babylonis facit amor sui usque ad contemptum Dei, ita civitatem Dei facit amor Dei usque ad contemptum sui; et in Lib. Lxxxiii quaest., quod perfectio caritatis est nulla cupiditas. Gregorius etiam super Ezech., dicit, quod cum quis aliquid suum Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo vovet, holocaustum est, quod Latina lingua dicitur totum incensum.

Cuiuscumque ergo mens sic est affecta interius, ut seipsum et omnia sua contemnat propter Deum, secundum illud apostoli philipp., III, 7: quae mihi (aliquando) fuerunt lucra... Arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifaciam; iste perfectus est, sive sit religiosus, sive saecularis, sive clericus, sive laicus etiam matrimonio iunctus. Abraham enim matrimonio iunctus erat et dives, cui Dominus dicit, genes., XVII, 1: ambula coram me, et esto perfectus; et Eccli., XXXI, 8 dicitur: beatus dives qui inventus est sine macula, et post aurum non abiit; et post pauca subditur: qui probatus est in illo, et perfectus inventus est.

Sed advertendum, quod aliud est esse perfectum, et aliud esse in statu perfectionis.

Sunt enim aliqui in statu perfectionis qui nondum sunt perfecti, sed interdum etiam peccatores: sunt etiam aliqui perfecti qui in statu perfectionis non sunt.

Et quamvis status multa significet, et rectitudinem, et firmitatem, e si qua sunt alia huiusmodi; tamen cum dicimus aliquos esse in statu perfectionis, accipitur pro conditione, secundum quod libertas vel servitus dicitur status; prout consuevit dici, quod error personae aut conditionis vel status impedit matrimonium, non autem error fortunae aut qualitatis.

Et hoc modo accipitur status II quaest. 6: si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores, id est procuratores, sed per seipsos est agendum.

Sic ergo accipiendum statum, illi proprie in statu perfectionis esse dicuntur qui se servituti subiiciunt ad opera perfectionis implenda.

Manifestum est autem quod servitus libertati opponitur. Libertas autem faciendi quodlibet, per votum tollitur; quia voluntatis est vovere, necessitatis est reddere, ut supra dictum est. Unde qui se ad aliquid voto obligat, in quantum necessitati se subiicit, quodammodo constituit se servum, libertate se privans.

Si quidem ergo aliquis se voto obliget ad aliquod particulare opus implendum, constituit se quodammodo servum, non simpliciter, sed secundum quid, respectu scilicet illius ad quod se obligavit. Si vero simpliciter per votum totam vitam suam dedisset Deo, ad implenda ea quae sunt opera perfectionis propter Deum, simpliciter seipsum servum constituit, et per hoc ponitur in statu perfectionis; unde et totum se Deo vovendo, holocaustum offerre dicitur, ut Gregorius dicit.

Hoc autem modo obligant totam vitam suam ad ea quae sunt perfectionis. Episcopi in sua consecratione professionem quamdam facientes qua obligantur ad curam gregis suscepti, secundum illud I timoth., VI, 12: certa bonum certamen fidei, apprehende vitam aeternam, in qua vocatus es et confessus bonam confessionem coram multis testibus, vel in ordinatione, vel in praedicatione, ut Glossa dicit.

Religiosi etiam in sua professione totam vitam suam obligant Deo ad ea quae sunt perfectionis; unde et utriusque servi dicuntur: dicitur enim II ad corinth., IV, 5: non enim praedicamus nosmetipsos, sed Iesum Christum, nos autem servos vestros propter Iesum; quod pertinet ad episcopos: religiosi etiam, servi vel famuli nominantur, ut dicit dionysius, VI cap. Eccl. Hierarch..

Et ideo tam religiosi quam episcopi sunt in statu perfectionis; unde et utrisque in assumptione huiusmodi status solemniter benedictio adhibetur, ut patet per dionysium, IV et VI cap. Eccl. Hierarch..

Archidiaconi autem vel plebani non obligant voto totam vitam suam ad id quod cura gregis requirit; unde nec in eorum institutione aliqua eis benedictio adhibetur quae exhibetur monachis propter perfectionem assumptam, ut dicitur VI cap. Eccl. Hierarch.. Et ideo ex hoc quod committitur eis cura parochiae vel archidiaconatus, constituuntur quidem in aliquo officio, non autem assumuntur ad statum perfectionis; alioquin essent apostatae dimittendo parochias, et praebendas sine cura in ecclesiis cathedralibus accipiendo.

Nullus enim a statu perfectionis discedere posset nisi mortaliter peccando et apostatando.

Et inde est quod dionysius in Eccl. Hierar.

Perfectionem attribuit solis episcopis quasi perfectioribus, et monachis quasi perfectis; illuminationem vero attribuit presbyteris tamquam illuminatoribus per sacramentorum administrationem, et sacro populo tamquam illuminandis; purgationem vero diaconibus tamquam purgatoribus, et ordini immundorum tamquam purgandis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad omnes illas chrysostomi auctoritates breviter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote parochiali, sed de episcopo, qui antonomastice sacerdos dicitur, quasi summus sacerdos: et hic modus loquendi est plurimum consuetus, ut sacerdotes episcopi nominentur.

Et haec responsio videtur congruere secundum intentionem operis, in quo chrysostomus basilium consolatur de sua promotione; uterque enim erat in episcopum electus. Ut tamen particulariter ad singula respondeamus, ad primum dicendum, quod si quis consideret verborum circumstantiam, nihil ad propositum faciunt: praemittit enim: si illi qui in secretis habitant, multorum sermonibus non moventur, digna quidem laude est patientia, non

tamen idoneum argumentum virtutis, cum vero fuerit in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur; et tunc concludit: ita ergo et nunc mihi si talem aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, elias fuit, tamen quamdiu solus est, si non perturbatur, neque graviter peccat, quippe qui non habet quibus stimuletur atque exasperetur, non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis; quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit semetipsum.

Ubi manifestum est quod non comparat statum statui, sed impeccabilitatem impeccabilitati: quod enim monachus in claustro habitans non peccet, non est ita evidens argumentum virtutis, sicut si presbyter vel episcopus vel quicumque rector populi in mediis perturbationibus abstinet a peccato; sicut non est argumentum tantae industriae, si gubernator absque periculo naviget in mari tranquillo, ac si navigaret in mari tempestuoso; et tamen ad industriam nautae pertinet ut mare tempestuosum devitet.

Sic ergo ex praemissis verbis nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi; et in maiori periculo innocentem se servare, maioris virtutis est argumentum; unde maior virtus requiritur ad hoc quod aliquis conservet se a peccato immunem inter populos quam in religione; sed maioris virtutis est vitare pericula religionem intrando, quam pericula non vitare. Quanto enim aliquis magis amat suam salutem, tanto magis evitat suae salutis pericula.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Non enim dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum: sed quod mallet placere in hoc quam in illo. Quilibet enim sapiens magis vellet habere tantam virtutem per quam posset etiam inter pericula securus existere, quam talem virtutem qua posset extra pericula servari.

Sed quia praesumptuosum est ut aliquis talem virtutem se habere praesumat, per quam possit etiam inter pericula esse tutus, virtuosius est quod se extra pericula ponat; unde ipse subdit: quod laudabam tanto studio et bonum pronuntiabam, scilicet officium administrationis ecclesiasticae, non utique defugerem, si idoneum ad eius gubernationem me viderem. Prudenter ergo refugiebat qui tantam virtutem per quam idoneus esset, non sibi superbe adscribebat.

Et similiter responsio patet ad tertium. Si quis enim in conversatione multorum positus potest imperturbatum illum nitorem plenae sanctitatis, et continentiae splendorem, et alia monachorum bona incorrupta et inconcussa servare: omnibus praeferendus est. Maioris enim virtutis indicium est ut puritatem perfectam aliquis conservet etiam inter pericula puritatis, quam si eam extra pericula conservaret; sed tamen parum amare puritatem suam convincitur qui puritatis pericula non evitat, inter quae difficillimum est et rarissimum omnimodam puritatem servare; sicut maxima puritas fuit beatae Agnetis, quae etiam in lupanari posita virginalem puritatem servavit: et tamen, quia puritatis amatrix erat, nunquam in lupanari hanc suam virtutem ostendere elegisset; sed quanto magis puram mentem habebat, tanto minus lupanar propria voluntate elegisset. Et simile est in omnibus talibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa non pertinet ad perfectionem vitae, sed ad differentiam dignitatis: sic enim privatus distat a rege, sicut non habens praelationem ab habente. Hoc autem in quaestione non vertitur, an sit maior dignitate praelationis quicumque habens curam animarum religioso curam animarum non habente.

RA3

Ad tertium dicendum, quod alia ratio est de episcopis et plebanis. Nam episcopi principalem populi curam habent, plebani autem et archidiaconi sunt subministratores et coadiutores eorum, unde dicitur XVI, quaest. 11: omnibus presbyteris et diaconibus et reliquis clericis attendendum est ut nihil absque episcopi proprii licentia agant; non utique Missas sine suo iussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet, nec quidquam absque eius permissu faciet. Et I corinth., XII, dicitur in Glossa, quod, opulationes sunt, qui maioribus ferunt opem ut titus apostolo, vel archidiaconi episcopis; gubernationes vero sunt minorum personarum, ut sunt presbyteri.

Unde, si quis recte consideret, hoc modo in regimine ecclesiae comparantur archidiaconi et plebani ad episcopum sicut in regimine temporali praepositi et ballivi ad regem; et ideo, sicut rex coronatur et inungitur in regno, non autem praepositi vel ballivi; ita etiam episcopus in ecclesia, non autem archidiaconi vel plebani.

Et propter hoc episcopatus est ordo in comparatione ad corpus mysticum; non autem plebanatus vel archidiaconatus, sed officium tantum. Episcopis ergo similes sunt archidiaconi et plebani sicut coadiutores et ministri: sed religiosi sunt episcopis similes in perpetua obligatione, quae facit statum perfectionis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliqua duo opera vel in bono vel in malo possunt multipliciter ad invicem comparari.

Uno modo secundum suum genus; sicut dicimus continentiam virginalem praeeminere in bono continentiae viduali, in malo vero homicidium furto; et hoc modo vita activa est fructuosior quam contemplativa, sed contemplativa merito maior est quam activa, ut Gregorius dicit in VII Moral.. Zelus etiam animarum est sacrificium Deo acceptissimum, si tamen ordinate fiat; ut scilicet primo homo habeat curam salutis suae, et postmodum aliorum; alioquin nihil prodest homini, si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiat, ut dicitur Matth., cap. XVI.

Alio modo potest opus operi comparari in bono vel in malo non secundum se, sed in ordine ad alium actum; sicut abstinentia praefertur in bono sumptionis cibi: tamen assumere cibum cum aliquo propter caritatem praefertur abstinentiae; et in malo adulterium praefertur furto: tamen furari gladium ad occidendum, est gravius adulterium.

Tertio praefertur opus operi in bono vel malo ex voluntate facientis. Quod enim promptiori voluntate fit, melius vel peius iudicatur.

Si ergo comparemus opera plebani vel archidiaconi operibus religiosorum tertio modo comparationis, vel secundum promptitudinem voluntatis; tunc incertum iudicium est; quia ille qui ex ferventiori caritate operatur, opera magis meritoria habet.

Si vero comparentur secunda comparatione per ordinem ad aliquod aliud opus; sic opera religiosi sunt incomparabiliter eminentiora operibus archidiaconi vel plebani. Ea enim quae religiosi agunt, ad illam radicem referuntur qua totam vitam suam Deo devoverunt.

Unde non est pensandum quid faciant, sed magis quod ad quaelibet facienda se devoverunt; et sic quodammodo comparantur ad eos qui aliquod singulare bonum opus faciunt, sicut infinitum ad finitum. Qui enim dat se alicui ad faciendum omnia quae iubet, in infinitum magis se dat ei quam ille qui dat se ei ad aliquod opus faciendum. Unde, supposito quod religiosus secundum exigentiam suae religionis faciat aliquod opus quod sit parvum secundum se, tamen recipit magnam intensionem ex ordine ad primam obligationem qua se totum Deo vovit.

Si vero comparentur ipsa opera secundum se, secundum primum modum comparationis; sic aliqua particularia opera quae plebani faciunt vel archidiaconi, sunt maiora aliquibus particularibus operibus quae religiosi faciunt; sicut maius est intendere saluti animarum quam ieiunare, vel silentium tenere, vel aliqua huiusmodi. Si tamen omnia omnibus comparentur, multo maiora sunt opera religiosorum.

Etsi enim procurare salutem aliorum sit maius quam intendere sibi soli, loquendo in genere; tamen non quocumque modo intendere saluti aliorum praefertur ei quod est quocumque modo intendere suae salutis. Si enim aliquis totaliter et perfecte intendit suae salutis, multo maius est quam si aliquis multa particularia opera agat ad salutem aliorum, si salutis propriae, etsi sufficienter, non tamen perfecte intendat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod bene administrare aliquid est plus et minus. Unde si illius cui commissum est, tanto sit melior administratio, quanto maius est quod ei committitur; absque dubitatione plus meretur. Si vero ille cui minus committitur, multo plus facit quam ille cui maius committitur, etiamsi bene faciat, tamen alius plus meretur; quod etiam in rebus humanis apparet: qui enim minus beneficium percipit, si plus serviat, magis debet esse acceptus. Quamvis autem habenti curam animarum sit plus commissum quantum ad dignitatem, quia tamen religiosus maiora opera facit, ut dictum est, magis meretur.

|q7 Quaestio 7

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad laicos.

PR1

Primo de matrimonio; utrum scilicet mulier quae post votum continentiae emissum contraxit matrimonium in facie ecclesiae, possit absque peccato viro suo carnaliter commisceri.

PR2

Secundo de usura; utrum aliquis possit licite retinere illud quod acquiritur licitis mercimoniis de pecunia usuraria.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum mulier quae post votum continentiae emissum contraxit matrimonium in facie ecclesiae, possit absque peccato viro suo carnaliter commisceri.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod mulier quae post votum continentiae emissum, in facie ecclesiae contraxit cum aliquo, possit ei postmodum absque peccato carnaliter commisceri.

AG

Quod enim fit auctoritate ecclesiae, caret peccato, cum fiat auctoritate Christi, secundum illud apostoli, II ad corinth., II: nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi. Sed praedicta mulier ex hoc ipso quod in facie ecclesiae contraxit matrimonium, auctoritate ecclesiae potestatem accepit ad matrimonii actum, qui est carnalis copula. Ergo non peccat, si viro suo carnaliter commisceatur.

SC

Sed contra, votum continentiae est excellentius quam votum abstinentiae, quia non est digna ponderatio continentis animae, ut dicitur ecclesiastici, XXVI, 20. Sed qui facit contra votum abstinentiae, peccat mortaliter; puta si aliquis frangeret ieiunium sextae feria qui semper se in sexta feria ieiunaturum vovisset. Ergo multo

magis semper peccat mortaliter persona quae contra votum continentiae emissum alteri personae carnaliter commiscetur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod votum continentiae est duplex: simplex scilicet, et solemne.

Solemne autem votum continentiae impedit matrimonium contrahendum, et dirimit iam contractum; id est, facit ut non sit matrimonium quod contrahitur post votum solemne; unde matrimonium post votum solemne non excusatur a peccato, etiam si quis matrimonium in facie ecclesiae de facto contrahat, et carnali copula utatur.

Votum vero simplex impedit quidem matrimonium contrahendum, sed non dirimit iam contractum: non enim facit quod matrimonium sequens sit nullum, sed solum quod matrimonium contrahens mortaliter peccat.

Matrimonio autem existente, mulier non habet sui corporis potestatem, sed vir; et similiter e converso. Nullus autem potest alteri denegare quod eius est. Et ideo mulier matrimonio coniuncta, etiamsi simplex votum praecesserit, non potest denegare viro sui corporis usum; praecipue postquam fuerit matrimonium per carnalem copulam consummatum.

Nemo autem faciens quod debet, peccat.

Unde communiter ab omnibus dicitur, quod mulier quae post votum simplex continentiae, matrimonium contractum carnali copula consummavit, iam non peccat reddendo debitum viro. Sed an peccet exigendo debitum, dubium videtur; quibusdam dicentibus, quod etiam absque peccato exigere potest, ne intolerabile sit sibi matrimonii onus. Sed verius dici videtur, quod non peccat reddendo, quia hoc necessitatis est; peccat autem exigendo, quia hoc est voluntatis, qua tenetur adstricta per obligationem praecedentis voti.

Huius autem diversitatis ratio est, quia votum solemne habet promissionem cum quadam traditione; unde votum continentiae non solemnizatur nisi per susceptionem ordinis sacri, per quem homo actualiter divino cultui mancipatur; vel per professionem ad certam regulam, et susceptionem habitus professorum: quia sic etiam homo actualiter mancipatur ad serviendum Deo in religione. Votum autem simplex habet promissionem sine traditione. Manifestum est autem quod postquam aliquis rem quae erat suae potestatis, alicui non solum promittit, sed etiam tradit, non potest eam ulterius alteri dare, puta equum vel vestem, et similia, et etiamsi postmodum alteri donare voluerit, secunda donatio non valet.

Unde postquam aliquis per votum solemne continentiae corpus suum Deo non solum promisit, sed etiam tradidit ad caelibem vitam agendam, non potest illud ulterius coniugi dare, ut sic ex necessitate reddere debitum teneatur.

Qui vero promittit aliquid alicui, nondum tamen tradidit illud: si postmodum alteri actualiter illud tradat, licet promissionis fidem frangat, tamen secunda donatio valet; ita quod ille cui datur, potest re data uti ut vult.

Sic ergo persona quae per simplex votum Deo corpus suum promisit ad caelibem vitam ducendam, si postmodum corporis sui potestatem tradat coniugi actualiter per matrimonium consummatum, peccat quidem frangens fidem voti; tamen donatio tenet, et coniux habet in eius corpus potestatem: unde non peccat debitum reddens.

Unde oportet ad utrumque respondere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mulier quae emisit votum continentiae contrahens in facie ecclesiae, non accipit ab ecclesia auctoritatem ut carnali copula utatur; quia si ecclesiae constaret de voto emisso, matrimonium inhiberet. Si autem sciret, et dispensaret in voto simplici continentiae auctoritate apostolica, post dispensationem non peccaret mulier neque exigendo neque reddendo debitum.

RC

Ad illud, quod est in contrarium, dicendum, quod eadem ratio est et in voto continentiae et in voto abstinentiae. Sicut enim persona quae post votum simplex continentiae emissum sui ipsius potestatem coniugi tradit, absque peccato carnali copula utitur debitum reddens; ita si post votum abstinentiae sui ipsius potestatem alteri tradit religionem intrando, absque peccato potest ieiunium solvere secundum obedientiam praelati et observantiam religionis: quia per votum solemnizatum ab aliis votis absolvitur.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum aliquis possit licite retinere illud quod acquiritur licitis mercimoniis de pecunia usuraria.

TTB

Ad secundum sic procedebatur: videtur quod quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur.

AG

Dicit enim apostolus ad Roman., XI, 16: si radix sancta, et rami. Ergo e converso, si radix infecta, et rami. Sed radix huius lucri est infecta et usuraria. Ergo totum est infectum et usurarium; non ergo potest licite huius lucrum retinere.

SC

Sed contra, quilibet potest licite retinere id quod legitime acquisivit. Sed quod acquiritur de pecunia usuraria, interdum legitime acquiritur.

Ergo licite potest retineri.

CO

Respondeo. Dicendum, quod huius quaestionis veritas poterit apparere, si consideretur ratio quare usuram accipere sit peccatum.

Non enim est peccatum solum quia est prohibitum, sed quia est contra rationem naturalem, ut etiam Philosophus dicit in I politicorum.

Ad cuius evidentiam considerandum, quod rerum in usum hominis venientium quaedam sunt quarum usus non est ipsius rei consumptio; et si contingat rem deteriorari vel consumi per usum, hoc est per accidens, sicut domus, vestis, liber, equus, et huiusmodi.

Non enim uti libro est delere ipsum, neque uti domo est destruere ipsam. Et in talibus aliud est dare usum rei et aliud est dare substantiam rei: et propter hoc, quanto per accommodationem usus talis rei alteri conceditur, non propter hoc dominium rei transfertur; et propter hoc etiam potest vendi usus rei, dominio rei remanente apud Dominum; sicut patet in conductione et locatione, qui sunt contractus liciti.

Quaedam vero res sunt quarum usus nihil est aliud quam consumptio ipsarum rerum: sicut pecunia qua utimur expendendo, vinum quo utimur bibendo; et sic de aliis huiusmodi, in quibus uti re nihil aliud est quam consumere ipsam. Et ideo in talibus quando conceditur usus rei per mutuum, transfertur etiam rei dominium. Quia ergo usus rei non est separabilis ab ipsa re; quicumque vendit usum talium rerum retinendo sibi obligationem ad sortem reddendam, manifestum est quod idem vendit bis, quod est contra naturalem iustitiam. Et ideo exigere usuram est secundum se iniustum.

Tenetur ergo aliquis id quod accipit ultra sortem, restituere, quia iniuste accipit; et per consequens damna et interesse.

Sed cum ipsius pecuniae usurariae non sit alius usus quam ipsa eius substantia, ratione iam dicta, patet consequenter quod ex quo pecuniam usurariam reddit, de usu pecuniae nihil reddere tenetur. Teneretur autem reddere aliquis id quod lucratus esset de domo aliena, vel de equo, vel aliquo huiusmodi, etiam postquam res huiusmodi reddidisset; quia in talibus appetiatur res et usus rei.

RA

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod pecunia usuraria non se habet per modum radicis ad lucrum quod de ea fit, sed solum per modum materiae. Radix enim aliquialiter habet virtutem causae activae, in quantum ministrat alimentum toti plantae; unde in humanis actibus voluntas et intentio comparantur radici, quae si perversa fuerit, opus erit perversum: non autem hoc est necessarium in eo quod est materiale; potest enim aliquis interdum malo bene uti.

lq8 Quaestio 8

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de his quae pertinent communiter ad omnes homines. Primo quantum ad animam. Secundo quantum ad corpus. Tertio quantum ad actum hominis.

Circa animam quaesita sunt tria.

PR1

Primo quantum ad substantiam eius, utrum sit composita ex materia et forma.

PR2

Secundo quantum ad cognitionem eius.

PR3

Tertio quantum ad poenam ipsius.

TTA

Utrum anima sit composita ex materia et forma.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod anima sit composita ex materia et forma.

AG

Intellectus enim humanus comparatur ad substantias intellectuales superiores per recessum simplicitatis. Sed omne quod recedit a simplici, incidit in aliquam compositionem: prima autem compositio est ex materia et forma. Ergo anima humana est composita ex materia et forma.

SC

Sed contra, est quod Philosophus dicit in III de anima, quod species rerum materialium prout sunt in ipsis rebus, non sunt intelligibiles actu, quia sunt in materia.

Sed prout sunt in anima intellectiva humana, sunt intelligibiles actu. Ergo non sunt in materia: non ergo anima humana est composita ex materia et forma.

CO

Respondeo. Dicendum, quod si materia dicatur omne illud quod est in potentia quocumque modo, et forma dicatur omnis actus; necesse est ponere, quod anima humana, et quaelibet substantia creata, sit composita ex materia et forma.

Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu.

Manifestum est enim quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia.

Quod de nullo alio dici potest: esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non potest esse nisi unum.

Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum.

Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut boetius dicit in Lib. De hebdom., sicut album componitur ex eo quod est album, et albedine.

Si vero materia proprie accipiatur pro illo quod est potentia tantum; sic impossibile est quod anima humana sit composita ex materia et forma. Et hoc potest manifestari dupliciter.

Primo quidem ex eo quod est intellectualis substantia.

Manifestum est enim quod intellectus in actu est intellectum in actu, intellectum autem in actu est aliquid in quantum est immateriale: est enim aliquid perfecte cognoscibile in quantum est actu, non autem in quantum est potentia, ut dicitur in IX metaphysic..

Unde, cum materia sit ens in potentia, forma in materia existens non potest esse perfecte cognita ut intellecta in actu. Unde sequitur quod nulla substantia intellectiva cuius perfectio est ipsum intellectum in actu, sit materialis; eo quod oportet perfectionem proportionari perfectibili.

Secundo apparet idem ex hoc quod anima est forma.

Cum enim forma sit actus, et id quod est in potentia, non possit esse actus; impossibile est quod aliquid compositum ex materia et forma secundum se totum sit forma. Si ergo anima quae ponitur componi ex materia et forma, sit forma secundum aliquam sui partem, quae est actus, cuius nulla pars est materia, sequitur quod animae pars non sit materia: hoc enim dicimus animam quod est actus corporis animati.

RA

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod potentia et actus sunt prima principia in genere substantiae; materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis. Unde non oportet omnem compositionem in genere substantiae esse ex materia et forma; sed hoc solum necesse est in substantiis mobilibus.

|q9 Quaestio 9

PR

Deinde quaesitum est de anima quantum ad eius cognitionem. Et circa hoc quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum anima separata a corpore cognoscat aliam animam separatam.

PR2

Secundo utrum liceat ab aliquo moriente exigere ut statum suum post mortem denunciaret.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum anima separata a corpore cognoscat aliam animam separatam.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod anima separata a corpore non cognoscat aliam animam hominis quam in hac vita cognovit.

AG1

Omnis enim cognitio per aliquam fit similitudinem. Sed in una anima non fuit expressa alterius animae similitudo in hac vita, quae possit in ea post mortem remanere.

Ergo una anima separata non potest aliam cognoscere.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit in III de anima, quod, corrupto corpore, anima non reminiscitur. Non ergo recognoscit animam hominis quam in hac vita cognovit.

SC

Sed contra, est quod dicitur Luc. XVI, quod dives in inferno secundum animam positus recognovit Lazarum in sinu Abrahae secundum animam existentem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum nulla substantia propria operatione destituatur, necesse est ponere, cum anima intellectiva post mortem remaneat, quod aliquo modo intelligat.

Necesse est autem ei attribui alterum trium modorum intelligendi; ut scilicet intelligat vel abstrahendo species intelligibiles a rebus, sicut nunc intelligit corpori unita; vel per species intelligibiles in corpore acquisitas, et in ea conservatas post mortem; vel etiam per aliquas species concreatas, vel qualitercumque desuper influxas.

Quidam ergo dicunt, quod animae separatae intelligunt abstrahendo species intelligibiles a rebus.

Sed hoc esse non potest. Abstractio enim specierum intelligibilium a rebus sensibilibus fit mediante sensu et imaginatione, quorum operationes, cum sint per organa corporalia, animae separatae attribui non possunt.

Unde alii, hoc negantes, dicunt ulterius quod nec etiam per species acquisitas a rebus sensibilibus, dum esset in corpore, anima separata intelligit.

Ponunt enim, Avicennam sequentes, quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili nisi dum actu intelligit; sed conservantur species particulares rerum sensibilibus solum in imaginativa et memorativa; ad quas dum intellectus possibilis se convertit, de novo influunt in ipsum species intelligibiles ab intellectu agente.

Cum ergo vis memorativa et imaginativa corrumpatur corpore corrupto, eo quod est virtus organi corporalis, sequitur quod anima post mortem nullo modo intelligere possit per aliquas species a rebus sensibilibus acceptas.

Unde relinquitur, secundum eos, quod anima separata intelligat per species concreatas, sicut et Angeli.

Sed haec quidem positio irrationalis videtur quantum ad utrumque dictorum.

Quod enim species intelligibiles in intellectu possibili non conserventur, est contra rationem.

Quod enim in aliquo recipitur, est in eo per modum recipientis; unde, cum intellectus possibilis habeat esse stabile et immobile, oportet quod species intelligibiles in eo recipiantur stabiliter et immobiliter.

Est etiam contra Aristotelem, qui dicit in III de anima, quod intellectus possibilis cum sciat singula, hoc est accipiens species singulorum, ut sciens, id est sicut contingit in scientia, vel in eo qui habet scientiam; tunc dicitur secundum actum: hoc autem confestim accidit, cum possit operari per seipsum. Est ergo quidem et tunc potentia quodammodo; non tamen simpliciter, sicut ante addiscere aut invenire. Ex quibus verbis apparet, quod species intelligibiles quandoque sunt habitu in intellectu possibili, quamvis actu non operetur.

Illud etiam quod dicunt, animam humanam habere species intelligibiles concreatas, irrationabiliter dicitur.

Si enim potest eis uti dum est corpori unita, sequitur quod possit homo intelligere ea quorum sensum non accepit, utputa quod caecus intelligat colores; quod patet esse falsum.

Si autem per unionem corporis totaliter impeditur anima humana ut speciebus intelligibilibus concreatis uti non possit; sequitur quod unio corporis et animae non sit naturalis: id enim quod est in natura rei, non totaliter impeditur per aliquid quod est rei naturale, alioquin natura faceret alterum illorum frustra.

Sic ergo dicendum est, quod anima separata intelligere potest quaedam per species intelligibiles quas per sensus a rebus acquisivit dum esset in corpore.

Sed iste modus cognoscendi non sufficit, quia multa cognoscit anima separata quae nos in hac vita non cognoscimus; maxime quia inconveniens videtur quod animae illorum qui in maternis uteris moriuntur, quae forte nullum intellectus usum habuerunt, et per consequens nec alias species intelligibiles acquisitas, nihil post mortem intelligant.

Unde oportet addere, quod anima in sui separatione a corpore, recipit influxum specierum intelligibilium a natura superiori, scilicet divina, secundum naturalem ordinem, quo experimur quod anima humana quanto magis a corporeis sensibus abstrahitur, magis potest esse particeps superioris influxus; sicut patet in dormientibus et alienatis, qui etiam quaedam futura praevident.

Sic ergo anima separata potest animam aliam cognoscere tam per notitiam quam de ea acquisivit in hac vita per aliquam similitudinem effectus ipsius, qui est vita hominis; sive per aliquam similitudinem influxam a Deo naturali influxu.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur quantum ad memorari et reminisci, quod est per actus cuiusdam potentiae sensitivae utentis organo corporali, quo corrupto cessat actus talis potentiae.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum liceat ab aliquo moriente exigere ut statum suum post mortem denuntiet.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod non liceat ab aliquo moriente requirere quod revelet statum suum post mortem.

AG

Non enim licet inquirere quae Deus vult esse abscondita, secundum illud Eccli., III, 22: altiora te ne quaesieris. Sed Deus vult esse absconditum statum animae post mortem; quod patet ex hoc quod diviti petenti ut Lazarus

mitteretur ad fratres suos viventes, est hoc denegatum, sicut dicitur Lucae XVI. Non ergo licet hoc a morientibus requirere.

SC

Sed contra, est quod dicitur II Mach., cap. XII, 46: sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare. Sed ad hoc homo provocatur per hoc quod cognoscit necessitatem eorum quam habent post mortem. Ergo licitum est et sanctum hoc a morientibus requirere.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum peccatum sit contra naturam, ut patet per Damascenum in II Lib., requirere impletionem naturalis desiderii non est peccatum, nisi aliqua inordinatio adiungatur; sicut patet in sumptione cibi et potus.

Homo autem naturaliter scire desiderat; unde, si requirat alicuius rei notitiam, non est peccatum, nisi forte per accidens, hoc est per aliquam inordinationem adiunctam: puta si per studium et inquisitionem alicuius scientiae aliquis impediatur ab his quibus tenetur intendere; puta, si praedicator impediatur ab officio debitae praedicationis propter studium geometriae; aut etiam si quis inquirat aliquid cognoscere, superbe et praesumptuose de sua facultate confidens; vel si qua alia huiusmodi inordinatio circa hoc contingat.

Nulla autem inordinatio in hac inquisitione videtur, si aliquis requirat a moriente cognoscere statum suum post mortem, submittendo tamen hoc divino iudicio. Unde nulla ratio videtur quare debeat dici hoc esse peccatum; nisi forte ex dubitatione fidei de futuro statu quasi tentando inquirat.

RA

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Deus vult multa nobis sic esse abscondita, quorum notitiam propriis viribus aut merito acquirere non possumus; quae tamen vult revelari humiliter et pie quaerentibus, secundum illud Matth., XI, 25: abscondisti haec sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Unde non est mirum, si superbis fratribus superbi divitis Deus aliqua noluit revelari, quae tamen vult revelari fidelibus pie et humiliter requirentibus.

|q10 Quaestio 10

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de anima quantum ad poenam. Et circa hoc quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum anima possit pati ab igne corporeo.

PR2

Secundo utrum damnati in inferno gaudeant de poenis inimicorum suorum, quos vident secum puniri.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum anima possit pati ab igne corporeo.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod anima separata non possit pati ab igne corporeo.

AG

Actio enim agentis est proportionata passioni patientis. Sed actio ignis, cum sit corpus physicum, est actio naturalis, quae consistit in movere. Ergo nihil patitur ab igne corporeo nisi quod movetur. Sed anima non movetur, cum sit impartibilis, nihil autem impartibile movetur, ut probatur in VI phys..

Ergo anima non patitur ab igne corporeo.

SC

Sed contra, est quod dives in inferno secundum animam existens dicit: crucior in hac flamma; ut dicitur Lucae XVI, 24.

CO

Respondeo. Dicendum, quod anima patitur poenam ab igne corporeo, sicut fides catholica docet.

Quod autem ignis corporeus agat in animam separatam, hoc non habet ex natura sua, sed in quantum est instrumentum divinae iustitiae, ut dicitur communiter.

Advertendum tamen est, quod nullum instrumentum agit in virtute superioris agentis nisi exercendo aliquam actionem sibi connaturalem, alioquin frustra adhiberetur ad effectum; sicut serra in quantum est instrumentum artis, facit arcam secando; et aqua baptismalis abluit animam ut instrumentum divinae misericordiae, corporaliter abluendo.

Si ergo ignis corporeus agit in animam ut est instrumentum divinae iustitiae punientis, necesse est quod hoc fiat per aliquam actionem igni corporeo connaturalem.

Non autem potest dici quod ignis alteret animam calefaciendo vel desiccando aut igniando ipsam. Unde relinquitur modus quem Augustinus ponit I de Civit. Dei, ut scilicet anima separata vel spiritus Daemonis patiat poenam per alligationem quamdam ab igne corporeo.

Videmus enim spiritum corpori alligari quandoque quidem naturaliter, sicut anima alligatur corpori; quandoque autem quadam superiori virtute, sicut per virtutem superiorum Daemonum inferiores Daemones alligantur arte necromantica imaginibus, vel annulis, vel aliis huiusmodi rebus.

Multo ergo magis virtute divina Daemones, vel etiam animae, alligari possunt igni corporeo, ut ab eo assumant poenam.

RA

Unde patet responsio ad illud quod in contrario obiiciebatur, quod procedit de actione ignis quae est per alterationem.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum damnati in inferno gaudeant de poenis inimicorum suorum, quos vident secum puniri.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod damnati in inferno gaudeant et consolentur de poenis inimicorum suorum, quos secum vident in inferno puniri.

AG

Quia super illud Isaiae XIV, 9: omnes principes terrae surrexerunt de solis suis, dicit Glossa Hieronymi, quod solatium est malis inimicos suos socios habere poenarum.

SC

Sed contra, omne gaudium diminuit dolorem, ut patet per Philosophum in VII ethic..

Sed dolor damnatorum est infinitus intensive.

Tantum ergo possent multiplicari inimici alicuius damnati in inferno, quod totaliter dolor eius deleteretur; quod est contra divinam iustitiam.

CO

Respondeo. Dicendum, quod nihil prohibet, idem secundum diversas rationes esse delectabile et tristabile; tamen simpliciter dicitur tale ab eo quod praeeeminet; ab eo vero quod est minus, denominatur secundum quid.

Dicendum est ergo, quod poena inimici considerata ab eo qui est in inferno, habet quodammodo rationem delectabilis, et quodammodo rationem tristabilis.

Rationem quidem delectabilis habet, in quantum impletur voluntas damnati de malo inimici sui. Descendunt enim ad infernum damnati cum armis, id est cum affectionibus pravis, ut dicitur Ezech., XXXII.

Sed ex alia parte habet rationem tristabilis propter duo.

Primo quidem in quantum in poena inimici impletur divina iustitia, quam odiunt et blasphemant damnati in inferno, secundum illud apocal., XVI, 9: aestuaverunt homines aestu magno, et blasphemaverunt nomen Domini. Secundo propter vermem conscientiae: sic enim in eis pravae affectiones remanent, quod tamen de eis dolent ad punitionem, non ad purgationem; secundum illud Sap., V, 3: poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes.

Unde, sicut poenitentes in hac vita dolent et de dolore gaudent; ita damnati in inferno gaudent de poenis inimicorum suorum, et tamen de ipso gaudio magis dolent; et praecipue si praestiterint eis damnationis causam.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|q11 Quaestio 11

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de homine quantum ad corporis sexum.

TTA

Utrum scilicet si primus homo non peccasset, tot fuissent nati mares quot feminae.

TTB

Et videtur quod sic.

AG

In Paradiso enim, ubi, secundum Augustinum, fuisset torus immaculatus et nuptiae honorabiles, nullus continuisset, sed omnes matrimonio usi fuissent, ut impleretur praeceptum Domini primis hominibus datum: crescite et multiplicamini, et replete terram, ut habetur genes., I, 28. Sed in statu innocentiae nullus masculus habuisset plures uxores, nec aliqua mulier plures viros, nec aliquis aut aliqua mortem sensisset. Ergo sequitur quod tot mares nascerentur quot feminae.

SC

Sed contra, est quod dicit Gregorius: si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios Gehennae generaret; sed hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt, soli ab eo electi nascerentur. Sed qui nunc salvandi sunt, non sunt aequaliter mares et feminae. Ergo neque in statu innocentiae aequaliter fuissent mares et feminae.

CO

Respondeo. Dicendum, quod si Adam non peccasset, nec aliquis de stirpe eius, satis probabiliter videtur concedendum quod tot nascerentur mares quot feminae, sicut ratio probat.

RC

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, potest dici quod cum soli Deo sit certus numerus electorum, incertum est, utrum inaequales salventur mares et feminae, vel aequaliter tot mares quot feminae.

Sed si supponitur quod non in aequali numero mares salventur et feminae, potest dici, quod cum dicitur: hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt, etc., pronomen non facit personalem demonstrationem, sed simplicem; sicut cum dicitur: haec herba crescit in horto meo; ut intelligatur nihil aliud significari quam quod soli salvandi ab eo nascerentur, quia nullus nascendo ab eo traheret damnationis causam.

Non autem potest dici quod iidem homines numero nascerentur qui nunc nascuntur. Manifestum est enim quod non potest esse idem homo numero, si ab alio patre vel alia matre nascatur. Cum autem multi sint qui ex pluribus uxoribus filios suscipiunt, qui salvantur; si in statu innocentiae pluralitas uxorum non fuisset, impossibile esset quod iidem homines numero tunc nascerentur qui nunc salvantur.

|q12 Quaestio 12

PR

Deinde quaesitum est de actibus communibus omnibus hominibus. Et primo de conscientia. Secundo de poenitentia.

Circa primum quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum conscientia possit errare.

PR2

Secundo utrum conscientia erronea liget.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum conscientia possit errare.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod conscientia errare non possit.

AG1

Quia ad Rom. III, dicit Glossa, quod conscientia est lex intellectus nostri, quae est lex naturae. Sed lex naturalis errare non potest. Ergo nec conscientia.

AG2

Praeterea, basilius dicit, quod conscientia est naturale iudicarium. Sed naturale iudicarium non potest errare, ut patet in primis principiis indemonstrabilibus, de quibus homo naturaliter iudicat. Ergo conscientia non potest errare.

SC

Sed contra, est quod Dominus dicit Ioan., cap. XVI, 2, discipulis loquens: venit hora ut omnis qui interfecerit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo. Sed hoc non est nisi conscientia errante. Ergo conscientia potest

CO

Respondeo. Dicendum quod conscientia, sicut ipsum nomen sonat, importat applicationem scientiae vel notitiae humanae ad aliquem proprium actum.

Omnem autem notitiam quam homo habet, potest ad suum actum applicare: sive memoriam, prout homo dicitur habere conscientiam testificantem quod fecerit aliquid vel non fecerit; sive etiam scientiam universalem vel particularem, per quam homo potest cognoscere utrum aliquid sit faciendum vel non faciendum: et secundum hoc conscientia dicitur urgere vel impedire.

Manifestum est autem, quod si accipiamus diversas hominis cognitiones, in aliqua potest esse error, et in aliqua non.

In primis enim principiis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa, nullus potest errare; sicut in hoc: omne totum est maius sua parte; vel: nulli iniuriam esse faciendam.

In aliis autem humanis cognitionibus magis particularibus, sive pertineant ad partem sensitivam, sive ad rationem inferiorem, quae considerat humana, sive ad rationem superiorem, quae considerat divina; potest multipliciter error accidere.

Manifestum est autem quod in applicatione multarum cognitionum ad actum provenit error, quaecumque cognitionum fuerit erronea; sicut patet quod falsitas accidit in conclusione, quaecumque praemissarum fuerit falsa.

Sic ergo, licet in cognitione primorum principiorum iuris naturalis non sit error, tamen, quia in aliis principiis iuris humani vel divini potest error accidere, ideo conscientia hominis errare potest; sicut patet quod haereticus, qui habet conscientiam nunquam iurandi, habet conscientiam erroneam, propter hoc quod credit omne

iuramentum esse contra praeceptum Dei; licet in hoc non erret quod aestimat nihil esse faciendum contra praeceptum divinum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod principia particularia habent virtutem concludendi ex primis principiis universalibus; unde conclusio attribuitur principaliter primis principiis sicut effectus causae primae. Et eadem ratione, quia virtus conscientiae principaliter dependet ex principiis iuris naturalis, sicut ex primis et per se notis, principaliter conscientia dicitur lex naturalis, vel etiam naturale iudicatorium.

RA2

Unde patet solutio ad secundum.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum conscientia erronea liget.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod conscientia erronea non liget ad peccatum.

AG1

Ut enim Augustinus dicit, XXII contra faustum, omne peccatum est contra legem aeternam, quae est lex Dei. Sed quandoque conscientia errans prohibet id quod non est contra legem Dei; sicut patet in haereticis, qui conscientia erronea prohibente, nolunt iurare nec comedere carnes aut bibere vinum.

Non ergo est eis peccatum, si contra conscientiam hoc faciant: et ita conscientia erronea non obligat ad peccatum.

AG2

Praeterea, conscientia erronea quandoque dictat homini quod faciat id quod est contra legem Dei: sicut haeretico sua conscientia erronea dictat quod praedicet contra fidem catholicam. Sed faciendo contra legem Dei, peccat mortaliter. Si ergo etiam faciendo contra conscientiam erroneam peccaret mortaliter, sequeretur quod utrobique esset peccatum, sive praedicaret contra legem Dei, sive non. Et ita esset perplexus: quod videtur esse inconveniens, quia sequeretur quod non pateret ei via salutis, cum tamen omnibus pateat per poenitentiam in hac vita. Non ergo conscientia erronea ligat.

SC

Sed contra, est quod ad Rom. XIV, 23, super illud: omne quod non est ex fide, peccatum est, dicit Glossa, quod qui facit contra conscientiam, aedificat ad Gehennam.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum actus recipiat speciem ab obiecto, non recipit speciem ab eo secundum materiam obiecti, sed secundum rationem obiecti: sicut visio lapidis non recipit speciem a lapide, sed a colorato, quod est per se obiectum visus.

Omnis autem actus humanus habet rationem peccati vel meriti in quantum est voluntarius.

Obiectum autem voluntatis secundum propriam rationem est bonum apprehensum. Et ideo actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materiale obiectum actus: sicut si aliquis credens occidere patrem, occidat cervum, incurrit parricidii peccatum; et e contrario si quis venator putans occidere cervum, debita diligentia adhibita, occidat casualiter patrem, immunis est a parricidii crimine.

Si ergo aliquid quod secundum se non est contra legem Dei, ut levare festucam de terra, vel iurare, apprehendatur, errante conscientia, ut contra legem Dei existens, et sic voluntas in ipsum feratur, manifestum est quod voluntas fertur, per se loquendo et formaliter, in id quod est contra legem Dei; materialiter autem in id quod non est contra legem Dei; immo forte in id quod est secundum legem Dei. Et ideo manifestum est quod est ibi contemptus legis Dei; et ideo necesse est quod sit ibi peccatum.

Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod licet haereticus qui iurat conscientia erronea contradicente, materialiter loquendo, non facit contra legem Dei; tamen formaliter loquendo, contra legem Dei facit, ut ostensum est.

RA2

Ad secundum ergo dicendum, quod si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat; et similiter si faciat, peccat: quia ignorantia iuris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus; quae omnino excusat.

Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid. Potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat.

Non est autem inconveniens quod aliquo posito, aliquis homo sit perplexus: sicut sacerdos qui tenetur cantare, si sit in peccato, peccat cantando et non cantando; nec tamen est simpliciter perplexus, quia potest poenitentiam

agere, et absque peccato cantare; sicut etiam in syllogisticis, uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt, ut dicitur in I physic..

|q13 Quaestio 13

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de poenitentia. Et circa hoc quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum si aliquis sacerdos poenitenti dicat: quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum, sit satisfactio sacramentalis.

PR2

Secundo utrum ei qui praetermisit divinum officium dicere, cum tenetur ad ipsum, possit imponi alia poenitentia pro tali omissione, vel sit ei imponendum quod iteret quod omisit.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum si aliquis sacerdos poenitenti dicat: quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum, sit satisfactio sacramentalis.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod praedicta satisfactio non sit sacramentalis.

AG

Sacramentalis enim satisfactio aliquid ligat.

Sed ille cui praedictus modus satisfactionis indicitur, ad nihil ligatur. Ergo videtur quod non sit sacramentalis satisfactio.

SC

Sed contra, illa videtur esse sacramentalis satisfactio, qua perfecta, ad nihil aliud homo tenetur. Sed poenitens cui sic satisfactio iniungitur a sacerdote, nihil aliud tenetur implere, cum nihil sit aliud sibi mandatum.

Ergo huiusmodi satisfactio est sacramentalis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod hic est quadruplici distinctione utendum.

Primo enim considerandum est, quod peccator est debitor alicuius satisfactionis dupliciter: uno modo ex iniunctione sacerdotis; alio modo ex peccato commisso. Unde si contingat quod sacerdos minorem satisfactionem imponat poenitenti quam sit illa ad quam obligatur ex quantitate sui peccati, subtracto eo quod remittitur virtute clavium et contritionis praecedentis, nihilominus poenitens ad aliquid ulterius obligatur; quod si in hac vita non perficiat, in Purgatorio exsolvet.

Et e converso si sacerdos imponat maiorem poenitentiam quam poenitens facere teneatur, pensata remissione quae est facta per vim clavium et contritione praecedente, nihilominus poenitens tenetur facere quod sibi iniunctum est, si adsit facultas.

Secundo considerandum, quod opus quod quis facit ex iniunctione sacerdotis, dupliciter valet poenitenti: uno modo ex natura operis; alio modo ex VI clavium. Cum enim satisfactio a sacerdote absolvente iniuncta, sit pars poenitentiae, manifestum est quod in ea operatur vis clavium; ita quod amplius valet ad expiandum peccatum quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus.

Tertio considerandum est, quod satisfactio ad duo valet: valet enim ad expiationem culpae praeteritae, valet et ad cautelam culpae futurae; sicut cum homo ieiunat, per hoc praebetur ei remedium contra futuras concupiscentias carnis.

Item quarto considerandum est, quod sacerdos potest poenitenti satisfactionem iniungere vel ex proprio arbitrio, vel etiam ex consilio alieno.

Est ergo dicendum, quod sicut potest sacerdos iniungere satisfactionem poenitenti ex arbitrio alieno, ita et ex arbitrio ipsius poenitentis; sicut si dicat: facias hoc, si potes; et si non potes, facias hoc. Et simile videtur cum sacerdos dicit, quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum.

Videtur autem satis conveniens quod sacerdos non oneret poenitentem gravi pondere satisfactionis, quia sicut parvus ignis a multis lignis superpositis de facili extinguitur, ita posset contingere quod parvus affectus contritionis in poenitente nuper excitatus, propter grave onus satisfactionis extingueretur, peccatore totaliter desperante.

Unde melius est quod sacerdos poenitenti indicet quanta poenitentia esset sibi pro peccatis iniungenda; et iniungat sibi nihilominus aliquid quod poenitens tolerabiliter ferat, ex cuius impletione assuefiat ut maiora impleat, quae etiam sacerdos sibi iniungere non attentasset; et haec quae praeter iniunctionem expressam facit, accipiunt maiorem vim expiationis culpae praeteritae ex illa generali iniunctione qua sacerdos dicit: quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum.

Unde laudabiliter consuevit hoc a multis sacerdotibus dici, licet non habeant maiorem vim ad praebendum remedium contra culpam futuram; et quantum ad hoc talis satisfactio est sacramentalis, in quantum virtute clavium est culpae commissae expiativa.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum ei qui praetermisit divinum officium dicere, cum tenetur ad ipsum, possit imponi alia poenitentia pro tali omissione, vel sit ei imponendum quod iteret quod omisit.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod ei qui omisit dicere divinum officium, sit iniungendum quod iterato dicat.

AG

Qui enim tenetur ad aliquod debitum speciale implendum, non potest liberari nisi debitum solvat. Si ergo aliquis tenebatur ad hoc debitum, ut scilicet divinum officium diceret, videtur quod non possit absolvi, nisi hoc debitum solvat.

SC

Sed contra, est quod poenitentiae sunt arbitrariae.

Ergo pro peccato talis omissionis, quaecumque poena secundum arbitrium sacerdotis potest imponi.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in omni divino officio est hoc commune, quod pertinet ad laudem Dei et ad suffragium fidelium; sed distinguitur unum officium ab alio secundum diversitatem temporum et locorum.

Rationabiliter enim institutum est ut diversimode Deus laudetur secundum congruentiam temporum et locorum. Et ideo, sicut in officiis divinis exsolvendis observanda est congruitas loci, ita etiam congruitas temporis; quae quidem observari non posset, si oporteret iniungere omittenti quod horas diceret quas omisit: forte enim in completorio diceret: iam lucis orto sidere, et in tempore paschali diceret officium dominicae passionis; quod esset absurdum.

Et ideo non videtur esse iniungendum ei qui omisit dicere divinum officium, quod horas easdem repetat, sed aliquid ad divinam laudem pertinens: puta ut dicat septem Psalmos, vel unum Psalterium, vel aliquid amplius, secundum quantitatem delicti.

RA

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod tempore debito officii praetereunte, iam est impotens ad solvendum debitum; et ideo, quia hoc non potest facere, iniungenda est ei alia poenitentia.

|q14 Quaestio 14

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de creatura pure corporali.

Et circa hoc quaesita sunt duo.

PR1

Primo de arcu nubium qui dicitur iris, utrum sit signum diluvii non futuri.

PR2

Secundo utrum possit demonstrative probari quod mundus non sit aeternus.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum arcus caelestis sit signum diluvii non futuri.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod arcus nubium non sit signum diluvii non futuri.

AG1

Illud enim quod fit ex necessitate naturae, non videtur esse institutum ad aliud significandum.

Sed arcus nubium provenit ex necessitate naturae propter oppositionem solis ad nubem roridam. Ergo non videtur esse significativum diluvii non futuri.

AG2

Praeterea, huiusmodi apparitiones aeris, sicut iris et halo, id est circulus continens solem et lunam, et alia huiusmodi, causantur praecipue ex vaporibus humidis in aere existentibus, ex quibus sequuntur pluviae, quae diluvium faciunt. Ergo apparitio iridis magis est signum diluvii futuri, quam diluvii non futuri.

AG3

Praeterea, si est signum diluvii non futuri; aut est signum diluvii nunquam futuri; aut est signum diluvii non futuri usque ad aliquod tempus. Si autem est signum diluvii nunquam futuri, non oportuisset quod apparuisset nisi semel; si autem diluvii non futuri usque ad aliquod tempus, oporteret tempus esse determinatum; quod quidem determinari non potest nec auctoritate Scripturae, nec ratione humana. Ergo frustra huiusmodi signum datur.

SC

Sed contra, est quod dicitur genes. IX, 13: arcum meum ponam in nubibus, et erit signum foederis inter me et inter terram; et postea subditur: et non erunt ultra aquae diluvii ad delendum universam carnem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in his quae in veteri testamento dicuntur, primo quidem observanda est veritas litteralis. Sed quia vetus testamentum est figura novi, plerumque in veteri testamento sic aliqua proponuntur, ut ipse modus loquendi aliquid figurate designet.

Dicendum est ergo quod quia causae rerum multos latent, effectus autem sunt manifestiores, proponuntur effectus in designationem causarum.

Est autem considerandum, quod pluviarum causa efficiens quidem est sol, materialis vero vapor humidus elevatus ex terra et aquis per virtutem solis.

Haec autem duo in triplici dispositione se possunt habere.

Quandoque enim calor solis omnino supervincit vapores et exsiccatur eos: et tunc pluviae sequi non possunt; unde in Aegypto et in terris multum calidis non sunt pluviae; in aestate etiam propter propinquitatem solis sunt pluviae rariores, in hieme vero frequentiores.

Quandoque vero e contrario virtus solis ad hoc usque valet quod vapores multiplicat, sed tamen non potest eos desiccare: et tunc superabundant pluviae, et est ratio diluvii aquarum.

Quandoque vero medio modo se habet: ut scilicet virtus solis non solum operetur ad elevationem vaporum, sed etiam habet victoriam super eos, ut non tantum multiplicentur quod diluvium inducere possint, neque etiam vapores omnino desiccantur ut pluvia non sequatur; et ex hac media dispositione, vel comparatione solis ad vapores causatur iris, quae non apparet vaporibus omnino desiccatis, neque etiam eis omnino in aere superabundantibus.

Et ideo iris est signum diluvii non futuri, in quantum procedit ex tali causa quae repugnat diluvio.

Ideo autem Scriptura tali modo loquendi utitur, quia per iridem significatur Christus, per quem protegimur a spirituali diluvio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod iris procedit naturaliter ex talibus causis quae repugnant diluvio; et ideo convenienter iris dicitur esse signum diluvii non futuri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod iris potest significare pluvias, sed non superabundanter usque ad hoc quod faciant diluvium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iris semel apparens significat quod tamdiu non erit diluvium, quamdiu sol et vapores in eadem dispositione consistunt: et ideo non est superfluum quod frequenter apparet.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum possit demonstrative probari quod mundus non sit aeternus.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod demonstrative probari possit, mundum non esse aeternum.

AG1

Si enim mundus esset aeternus, non posset computari numerus annorum ab initio mundi. Hic autem numerus adscribitur paschali cereo. Sic ergo non posset paschalis cereus in ecclesia benedici.

AG2

Praeterea, epactae computantur secundum excrescentiam annorum lunarium super annos solares. Sed talis excrescentia computari non posset, si mundus esset aeternus.

Ergo mundus non est aeternus. Ergo demonstrari potest quod mundus non sit aeternus.

SC

Sed contra, id quod est fidei demonstrari non potest, quia fides est non apparentium, ut dicitur ad Hebr. XI, 1. Sed mundum ex quodam principio temporis esse creatum, est fidei articulus; unde et propheticè a Moyse dictum est: in principio creavit Deus caelum et terram, ut Gregorius dicit in Hom. I super Ezech.. Ergo mundum non esse aeternum, non potest demonstrative probari.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ea quae simplici voluntati divinae subsunt, demonstrative probari non possunt, quia, ut dicitur I ad Cor. II, 11, quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei.

Creatio autem mundi non dependet ex alia causa nisi ex sola Dei voluntate; unde ea quae ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur propheticè per spiritum sanctum revelata, sicut apostolus post praemissa verba subiungit: nobis autem revelavit Deus per spiritum sanctum.

Est autem valde cavendum ne quis ad ea quae fidei sunt, aliquas demonstrationes adducere praesumat, propter duo.

Primo quidem, quia in hoc derogat excellentiae fidei, cuius veritas omnem rationem humanam excedit, secundum illud Eccli. III, V. 25: plurima... Super sensum hominis ostensa sunt tibi; quae autem demonstrative probari possunt, rationi humanae subduntur.

Secundo, quia cum plerumque tales rationes frivolae sint, dant occasionem irrisionis infidelibus, dum putant quod propter rationes huiusmodi, his quae sunt fidei assentiamus.

Et hoc expresse apparet in rationibus hic inductis quae derisibiles sunt, et nullius momenti.

RA1

Quod enim primo inducitur de cereo paschali, non habet robur nisi auctoritatis. Probare autem per auctoritatem, non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere.

Et tamen multo esset validior auctoritas sacrae Scripturae quam benedictio paschalis cerei; praesertim cum sine adscriptione annorum mundi cereus paschalis benedici possit: non enim est de necessitate paschalis cerei talis adscriptio; unde in multis terris non est consuetum quod aliquid cereo adscribatur.

RA2

Quod etiam secundo opponitur, derisibile est: non enim excrescentiae annorum lunarium ad solares computantur ab initio mundi, sed ab aliqua determinata radice, puta ab aliqua oppositione solis et lunae, vel ab aliqua coniunctione, vel ab aliquo huiusmodi, sicut est in omnibus aliis computationibus astronomicis.

|\*QUODL\_4

|q1 Quaestio 1

Prologus

PR

Quaesitum est de rebus divinis et humanis circa res divinas quaesitum est. Primo de essentialibus. Secundo de personalibus.

Circa essentialia quaesitum est: primum de scientia Dei. Secundo de eius potentia.

TTA

Circa scientiam quaesitum est utrum in Deo sint plures ideae.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus, in libro LXXXIII quaestionum, quod Deus singula propriis rationibus creavit, et alia ratione hominem, et alia ratione equum. Sed rationes rerum in mente divina dicuntur ideae, ut patet per Augustinum, ibidem. Ergo sunt plures ideae.

AG2

Praeterea, secundum hoc sunt aliqua distincta quod Deus earum distinctionem cognoscit.

Cognoscit autem earum distinctionem in seipso. Ergo distinctarum rerum sunt in Deo plures et distinctae ideae.

AG3

Sed contra, omne nomen quod in divinis dicitur aut est essenziale, ut Deus, aut personale, ut pater, aut notionale, ut generans.

Sed hoc nomen idea neque est personale neque notionale, quia non conveniret tribus personis. Ergo est nomen essenziale. Sed nullum essenziale multiplicatur in divinis. Ergo non possumus dicere quod in Deo sint plures ideae.

CO

Respondeo. Dicendum, quod duplex est pluralitas.

Una quidem est pluralitas rerum; et secundum hoc non sunt plures ideae in Deo. Nominat enim idea formam exemplarem. Est autem una res quae est omnium exemplar: scilicet divina essentia, quam omnia imitantur, in quantum sunt et bona sunt.

Alia vero pluralitas est secundum intelligentiae rationem; et secundum hoc sunt plures ideae. Licet enim omnes res, in quantum sunt, divinam essentiam imitentur, non tamen uno et eodem modo omnia imitantur ipsam, sed diversimode, et secundum diversos gradus.

Sic ergo divina essentia, secundum quod est imitabilis hoc modo ab hac creatura, est propria ratio et idea huiusmodi creaturae; et similiter de aliis: unde secundum hoc sunt plures ideae, secundum quod intelligitur divina essentia secundum diversos respectus quos res habent ad ipsam, eam diversimode imitantes.

Huiusmodi autem respectus non solum intelliguntur ab intellectu creato, sed etiam ab intellectu increato ipsius Dei. Scit enim Deus, et ab aeterno scivit, quod diversae creaturae diversimode essent eius essentiam imitaturae; et secundum hoc ab aeterno fuerunt in mente divina plures ideae sicut rationes propriae rerum intellectae in Deo. Hoc enim significat nomen ideae, ut sit scilicet quaedam forma intellecta ab agente, ad cuius similitudinem exterius opus producere intendit; sicut aedificator in mente sua praeconcepit formam domus, quae est quasi idea domus in materia fiendae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit esse aliam et aliam rationem secundum diversitatem respectuum, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: secundum hoc res sunt distinctae, prout Deus earum distinctionem cognoscit; haec locutio est duplex. Quod enim dicitur: secundum quod Deus cognoscit, potest referri ad cognitionem divinam ex parte cogniti, vel ex parte cognoscentis.

Si ex parte cogniti, sic vera est locutio: est enim sensus, quod hoc modo res sunt distinctae sicut Deus cognoscit eas esse distinctas.

Si vero referatur ad cognitionem ex parte cognoscentis, sic locutio falsa est: erit enim sensus, quod res cognitae illum modum distinctionis habent in intellectu divino quem habent in seipsis; quod falsum est; quia in seipsis res sunt diversae essentialiter, non autem in intellectu divino; sicut etiam res in se ipsis sunt materialiter, in intellectu autem divino immaterialiter. Et in hoc ultimo sensu procedebat obiectio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de pluralitate reali: talis enim pluralitas in nominibus essentialibus non invenitur, sed solum pluralitas quae est secundum intelligentiae rationem.

|q2 Quaestio 2

PR

Deinde quaesitum est de pertinentibus ad potentiam Dei.

PR1

Primo utrum in Deo sit virtus.

PR2

Secundo de quodam effectu divinae virtutis, utrum scilicet aquae sint super caelos.

PR3

Tertio ad quod virtus divina se extendere possit.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum in Deo sit virtus.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod in Deo non sit virtus.

AG

Quia, ut Philosophus dicit, I de caelo virtus est ultimum potentiae. Sed divina potentia non habet ultimum, cum sit infinita. Ergo in Deo non est virtus.

SC

Sed contra, omne immediatum operationis principium virtus est: operatio enim omnis a virtute aliqua procedit. Sed in Deo est aliquod immediatum operationis principium, quia Deus immediate aliqua operatur. Ergo in Deo est virtus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod virtus, qualitercumque accipiatur, significat potentiae complementum; et inde est quod virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II ethic.. Tunc enim ostenditur potentia esse completa, quando et agens est perfectum, et actio perfecta.

Cum ergo potentia Dei sit maxime completa, potissime in Deo virtus invenitur; unde dicitur Sap., XII, 17: virtutem ostendis tu, qui non crederis... In virtute consummatus; et in Psal., CXLVI, 5: magnus Dominus... Et magna virtus eius.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus notificatur non per aliquid quod de virtute essentialiter praedicetur, sed per id ad quod virtus ordinatur: ab eo enim speciem habet. Sicut Augustinus dicit, quod fides est credere quod non vides: credere enim non est ipsa fides; sed actus ad quem fides ordinatur.

Et hoc modo Philosophus definit virtutem, cum dicit, quod virtus est ultimum potentiae: quia scilicet virtus rei attenditur in ordine ad hoc in quod ultimo potest; sicut virtus eius qui potest ferre centum libras, ut ipse ibidem dicit, non consistit in hoc ut ferat decem, sed in hoc quod ferat illud ultimum in quod ultimo potest, scilicet centum. Sic ergo virtus cuiuslibet rei non attenditur in uno eorum quae potest, sed respectu totius quod potest.

Virtus ergo divina non potest attendi secundum aliquod unum opus ipsius, quia nullum opus eius est quod adaequet eius virtutem, ut Deus amplius facere non possit; sed virtus eius attenditur secundum totum in quod potest: hoc autem est infinitum, quia scilicet Deus infinita facere potest, unde et virtus Dei est infinita; et hoc est ultimum ei, infinita posse; sicut virtuti finitae est ultimum aliqua determinata posse.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum aquae sint super caelos.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod aquae habentes veram speciem aquae elementaris super caelos existant.

AG

Homo enim dicitur minor mundus propter similitudinem quam habet cum mundo maiori. Sed videmus quod in corpore humano superponitur cerebrum quod habet naturam aquae, cordi quod habet proprietatem ignis, in quantum est fons naturalis caloris. Ergo etiam in mundo maiori aqua superponitur aliis elementis. Et haec ratio videtur Augustini in XII de Civit. Dei, ubi dicitur de quibusdam, quod ponderibus elementorum moventur; et ideo non putant, aquarum fluidam gravemque naturam in superioribus mundi locis potuisse constitui; qui secundum rationes suas, si ipsi hominem facere potuissent, non ei pituitam, quod Graece phlegma dicitur, et tamquam in elementis corporis nostri aquarum vicem obtinet, in capite ponerent.

SC

Sed contra, partes mundi sunt optime et ordinatissime dispositae secundum suam naturam.

Sed id quod habet speciem aquae, naturaliter est ponderosum, et ita naturaliter subsidet corporibus levibus, aeri et igni. Non ergo aliquid habens veram speciem aquae supra caelos existit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in sacra Scriptura, quae mentiri non potest, expresse dicitur, aquas esse supra caelum; dicitur enim genes., I, 7, quod divisit aquas quae sunt sub firmamento, ab aquis quae sunt supra firmamentum; et in Psalmo CXLVII, dicitur: aquae quae super caelos sunt, laudent nomen Domini. Et ideo, sicut Augustinus dicit in II super Gen. Ad litt., quoquomodo vel qualescumque aquae ibi sint, esse ibi eas minime dubitemus. Maior quippe est Scripturae huius auctoritas quam omnis humani generis capacitas.

Sed, sicut Augustinus, I eiusdem libri, dicit, turpe est nimis et perniciosum, atque maxime cavendum, ut christianum de his rebus, scilicet naturalibus, quasi secundum christianas litteras loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto caelo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tam molestum est quod errans homo derideretur, sed quod auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Et ideo, sicut ipse subiungit, multiplices expositiones ipse posuit in verbis Genesis, ut sic accipiat una expositio, quod alteri expositioni non praeiudicetur, quae forte melior est.

Sic ergo quod dicitur de aquis supra caelos existentibus, multipliciter intelligi potest.

Uno modo ut per firmamentum vel per caelos non intelligamus firmamentum vel caelum in quo sunt sidera, sed aerem, in quo aves volare dicuntur, supra quem aerem aquae vaporabiliter elevantur, et exinde pluviae generantur; et de hac expositione dicit Augustinus in II super genes. Ad litt.: hanc considerationem dignissimam iudico; quod enim dicitur, neque contra fidem est, et in promptu posito documento credi potest.

Si autem per firmamentum vel caelos intelligatur firmamentum ubi sunt sidera posita, sic sciendum est, quod de hoc firmamento diversae opiniones fuerunt.

Quidam enim posuerunt firmamentum illud ex quatuor elementis compositum; quae videtur esse positio empedoclis et secundum hoc, nihil prohibet dicere supra hoc caelum sidereum esse aquas elementares tamquam simpliciores, et super eas etiam ignem, a quo vocetur caelum empyreum.

Aliorum autem positio est, quod caelum vel sit igneae naturae, sicut posuit Plato; vel non sit de natura quatuor elementorum, sed habens altiore naturam, sicut posuit Aristoteles.

Utroque istorum supposito, inconveniens videtur supra firmamentum illud aquam elementarem materialiter esse dispositam. Nunc enim, sicut Augustinus dicit in II super Gen., quemadmodum Deus instituerit naturas rerum, nos convenit quaerere; non quid in eis vel ex eis miraculum potentiae suae velit operari.

Sed tamen aliquales aquas supra huiusmodi firmamentum ponere possumus.

Uno modo ut per aquas intelligamus totam materiam corporalem, sicut accipitur in principio Genesis, secundum expositionem Augustini. Et ideo secundum hunc intellectum non est aliud dicere, quam aliquid de materia corporali super hos caelos existere: et hoc etiam a dictis Philosophorum modernorum non discordat, qui ponunt supra octavam sphaeram, in qua sunt stellae, aliam sphaeram, in qua nulla est stella. Et hanc expositionem ponit Augustinus super genes.

Contra Manichaeos.

Alio modo potest dici, quod sicut caelum empyreum dicitur igneum, non quia habeat speciem ignis, sed propter splendorem; ita etiam aquae super caelos dicuntur, non quia habeant speciem aquae, sed quia habent

diaphaneitatem ad modum aquae: ut sic supremum caelum, secundum quod empyreum dicitur, sit totum splendidum; secundum autem, quod dicitur aqueum, sit totum diaphanum; tertium autem caelum, quod dicitur sidereum, sit partim lucidum, partim diaphanum.

Sic ergo secundum quamcumque opinionem potest veritas sacrae Scripturae salvari diversimode.

Unde non est coarctandus sensus sacrae Scripturae ad aliquid horum.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod homo assimilatur maiori mundo quantum ad aliquid in quantum constat ex corporali et spirituali natura, sicut et totum universum; non tamen quantum ad omnia assimilatur universo.

Ordo enim partium in homine non est secundum quod exigit eorum natura, sed prout exigit ratio finis. Ponitur enim cor in medio, ut ex eo diffundantur operationes vitae de facili per totum corpus. Cerebrum autem ponitur in supremo, ut operationes animales, quae ibi quodammodo perficiuntur, non impediuntur per diversas corporis transmutationes; sicut etiam ordo cognitionis humanae non est secundum ordinem naturalem cognoscibilium, sed quoad nos. Augustinus autem non inducit hoc asserendo, sed obviando his qui Scripturam prave interpretantur.

|q3 Quaestio 3

Prologus

PR

Deinde considerandum est de his ad quae divina potentia se extendere potest. Et circa hoc quaeruntur duo.

PR1

Primo utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.

PR2

Secundo si aliquid esset in nihilum redactum, utrum Deus possit illud reparare idem numero.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod Deus possit aliquid in nihilum redigere.

AG1

Aequalis enim est distantia non entis ad ens, et entis ad non ens. Sed Deus potest ex nihilo aliquid facere. Ergo Deus potest ex aliquo facere nihil.

AG2

Sed contra, Deus non potest esse causa defectiva. Sed causa quae facit tendere in non esse, est causa defectiva. Ergo Deus non potest redigere aliquid in nihilum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod de potentia Dei dupliciter loqui possumus: uno modo absolute, considerando eius potentiam; alio modo, considerando ipsam in ordine ad sapientiam vel praescientiam suam.

Loquendo ergo absolute de Dei potentia, sic Deus potest universam creaturam redigere in nihilum. Cuius ratio est, quia creatura non solum producitur in esse Deo agente, sed etiam per actionem Dei conservatur in esse, secundum illud ad Hebr., I, 3: portans omnia verbo virtutis suae. Unde Augustinus dicit, IV super Gen. Ad litteram, quod virtus Dei si aliquando ab eis quae creata sunt, regendis cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Sicut autem Deus propria voluntate agit, et non ex necessitate naturae ad rerum productionem, ita etiam ad earum conservationem. Et ideo potest subtrahere suam actionem a rebus conservandis, et hoc ipso omnia in nihilum deciderent.

Si vero loquamur de potentia Dei in ordine ad eius sapientiam et praescientiam, sic non potest fieri quod res in nihilum redigatur, quia non habet hoc divina sapientia: creavit enim (Deus), ut essent omnia, ut dicitur Sap., I, 14, non ut in nihilum cederent.

RA1

Primum ergo concedimus, secundum quod procedit de potentia absoluta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod causa defectus alicuius potest esse aliquid dupliciter.

Uno modo ex propria intentione, sicut cum aliquid subtrahendo lumen causat tenebras; et hoc modo non oportet quod sit causa defectiva illud quod causat defectum. Sic autem Deus potest esse alicuius defectus causa, vel excaecationis, vel obdurationis, vel etiam annihilationis, si vellet.

Alio modo aliquid potest esse causa defectus praeter intentionem; et sic semper oportet quod causa defectus sit defectiva, quia ex defectu agentis contingit quod non inducat perfectionem in suo effectum. Et sic Deus nullo modo potest esse causa defectus, vel tendendi in non esse.

|a2 Articulus 2

TTA

Si aliquid esset in nihilum redactum, utrum Deus possit illud reparare idem numero.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod Deus non possit id quod in nihilum redactum est, idem numero reparare.

AG1

Dicit enim Philosophus in II de generatione, quod ea quorum substantia corrumpitur, non reiterantur eadem numero. Sed eorum quae in nihilum rediguntur, substantia corrumpitur. Ergo eadem numero iterari non possunt.

AG2

Sed contra, est quod Augustinus dicit, IV de Civit. Dei: si caro humana omnibus periisset modis, nec ulla eius materies in ullis latebris remansisset, nonne si vellet, eam repararet omnipotens? sed nulla materia remanente de re corrupta, quod corrumpitur, in nihilum redigitur. Ergo Deus id quod in nihilum est redactum, potest idem numero reparare.

AG3

Praeterea, differentia est causa numeri, sicut Damascenus dicit. Sed nihilum non facit aliquam differentiam: quia non entis non sunt species et differentiae, secundum Philosophum.

Ergo id quod reparatur a Deo potest esse unum et idem numero, quamvis in nihilum fuerit redactum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in his quae in nihilum redigi possunt, est quaedam differentia attendenda.

Quaedam enim sunt quorum unitas in sui ratione habet durationis continuitatem, sicut patet in motu et tempore; et ideo interruptio talium indirecte contrariatur unitati eorum secundum numerum. Ea vero quae contradictionem implicant, non continentur sub numero Deo possibilium, quia deficiunt a ratione entis: et ideo, si huiusmodi in nihilum redigantur, Deus ea non potest eadem numero reparare. Hoc enim esset facere contradictoria simul esse vera; puta si motus interruptus esset unus.

Alia vero sunt quorum unitas non habet in sui ratione continuitatem durationis, sicut unitas rerum permanentium, nisi per accidens, in quantum eorum esse subiectum est motui: sic enim et mensurantur huiusmodi tempore, et eorum esse est unum et continuum, secundum unitatem et continuitatem temporis. Et quia natura agens non potest ista producere sine motu, inde est quod naturale agens non potest huiusmodi reparare eadem numero, si in nihilum redacta fuerint, vel si fuerint secundum substantiam corrupta. Sed Deus potest reparare huiusmodi et sine motu, quia in eius potestate est quod producat effectus sine causis mediis; et ideo potest eadem numero reparare, etiamsi in nihilum elapsa fuerint.

RA1

Unde patet responsio ad primum et secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nihilum non est differentia alicuius entis, si per hoc quod aliquid reducatur in nihilum, interrumpatur continuatio essendi, quae pertinet ad unitatem motus, et eorum quae consequuntur ad motum.

|q4 Quaestio 4

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de personalibus quae pertinent ad personam filii. Primo quantum ad naturam divinam. Secundo quantum ad naturam assumptam.

Circa primum quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum pater eodem verbo dicat se et creaturam.

PR2

Secundo utrum filius sua filiatione distinguatur a spiritu sancto.

|a1 Articulus 1

TTA

Utum pater eodem verbo dicat se et creaturam.

TTB

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater non eodem verbo dicat se et creaturam.

AG1

Dicere enim se, soli patri convenit, ut Augustinus dicit, VII de Trinit.. Sed dicere creaturam convenit toti trinitati: ea enim quae important respectum ad creaturam, toti trinitati conveniunt, ut patet per dionysium, II cap. De divin. Nomin.. Ergo pater non eodem verbo dicit se et creaturam.

AG2

Praeterea, creatura procedit a Deo per modum voluntatis; filius autem, qui est verbum quo pater dicit seipsum, procedit a Deo per modum naturae: quia, ut Hilarius dicit in libro de synodis, omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit; filio autem naturam dedit nativitas. Ergo non est idem verbum quo pater dicit seipsum, et quo dicit creaturam.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit, II super Genesim ad litteram, quod dixit, et facta sunt, id est verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura. Sed verbum genuit dicens seipsum. Ergo idem est verbum quo dicit seipsum, et quo dicit creaturam.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XV de Trinit., verbum Dei repraesentatur aliquo modo per verbum nostri intellectus, quod nihil est aliud quam quaedam acceptio actualis nostrae notitiae: cum enim id quod scimus, actu considerando concipimus, hoc verbum nostri intellectus est, et hoc est quod verbo exteriori significamus.

Sed quia nos non totum id quod habitu scimus, actu mente concipimus, sed de uno intelligibili movemur ad aliud; inde est quod in nobis non est unum solum verbum mentale, sed multa, quorum nullum adaequat nostram scientiam.

Sed Deus quidquid scit, actu intelligit; et ideo in mente eius non succedit verbum verbo: et sicut eadem scientia scit se et omnia alia, ita etiam eodem verbo exprimit seipsum et omnia alia: nec esset eius verbum perfectum, ut Augustinus in eodem Lib. Dicit, si aliquid minus esset in eius verbo quam in eius scientia. Unde quidquid pater scit, totum unico suo verbo dicit.

Et sic necesse est quod idem verbum sit quo dicit seipsum et quo dicit creaturam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dicere, si proprie sumatur, est producere verbum: quod soli patri convenit. Et ideo, si dicere in divinis proprie sumatur, solus pater dicit, quia solus ipse generat verbum. Hoc enim verbo exprimitur quidquid tota trinitas scit, quia trium personarum est una scientia.

Et ex hac ratione verbum importat respectum ad creaturam, in quantum est expressio quaedam scientiae quam pater communiter habet cum aliis personis de creatura.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliud est verbum, et id quod dicitur verbo: hoc enim verbo quod est lapis, significatur res quae non est verbum, sed corpus. Unde nihil prohibet creaturam procedere a Deo per modum voluntatis: verbum autem quo dicitur creatura, per modum naturae.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum filius sua filiatione distinguatur a spiritu sancto.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod filius distinguatur filiatione a spiritu sancto.

AG

Eodem enim modo aliquis constituitur, et ab alio distinguitur. Sed persona filii constituitur filiatione, quae proprietas est personalis, id est constituens personam filii. Ergo filiatione distinguitur a spiritu sancto.

SC

Sed contra, est quod boetius dicit in lib.

De Trinit., quod sola relatio in divinis multiplicat trinitatem; et Anselmus dicit in lib.

De processione spiritus sancti, quod ibi solum distinguuntur personae divinae ubi occurrit relationis oppositio.

Sed filius non opponitur relative spiritui sancto filiatione, sed solum patri. Ergo filius non distinguitur filiatione a spiritu sancto, sed solum a patre.

CO

Respondeo. Dicendum, quod hoc modo se habent proprietates personales in divinis ad distinguendum personas sicut se habent in rebus naturalibus formae substantiales ad distinguendas species rerum, sic tamen quod a creaturis exempla ad Deum assumpta non omnino similia sunt.

In rebus autem naturalibus distinguitur aliquid per formam suam ab alio dupliciter.

Uno modo secundum directam oppositionem formae ad formam. Et hoc modo distinguitur unaquaeque res naturalis ab omnibus speciebus sui generis, quae habent formas oppositas, secundum quod genus dividitur oppositis differentiis; sicut sapphyrus distinguitur sua forma ab omnibus aliis speciebus lapidum.

Alio modo distinguitur res naturalis per suam formam secundum habere et non habere.

Et hoc modo quod habet aliquam formam naturalem, distinguitur ab omnibus non habentibus formam illam: sicut sapphyrus per suam formam naturalem distinguitur non solum ab aliis generibus lapidum, sed a speciebus animalium et plantarum.

Sic ergo dicendum, quod filius sua filiatione distinguitur quidem a patre secundum oppositionem relativam filiationis ad paternitatem, sed a spiritu sancto distinguitur filiatione, per hoc quod spiritus sanctus non habet filiationem quam filius habet.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|q5 Quaestio 5

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de filio quantum ad naturam assumptam. Et circa hoc quaesitum est utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci et iacens in sepulcro.

TTA

Utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci et iacens in sepulcro.

TTB

Et videtur quod non.

AG

Quia quaecumque differunt specie, differunt numero. Sed corpus Christi appensum in cruce et iacens in sepulcro, differt specie eo modo quo mortuum et vivum differunt specie.

Ergo non est unum et idem numero.

SC

Sed contra, quaecumque sunt unum et idem supposito vel hypostasi, sunt unum et idem numero. Sed corpus Christi iacens in sepulcro et appensum cruci, est unum et idem supposito sive hypostasi, quia hypostasis verbi Dei nunquam separata est ab eius corpore.

Ergo corpus Christi est unum et idem numero appensum cruci et iacens in sepulcro.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc cavendae sunt duae damnatae haereses.

Quarum una est Arianorum, qui cum ponerent Christum animam non habuisse, sed verbum fuisse corpori loco animae, per consequens posuerunt quod verbum separatum est in morte a corpore; sicut manifeste patet in quodam sermone Arianorum, contra quem Augustinus disputat.

Alia vero est haeresis Galanitarum, quae fuit in sexta synodo damnata; qui cum ponerent unam naturam compositam ex divinitate et humanitate, posuerunt illam naturam simpliciter incorruptibilem; et ita posuerunt corpus Christi simpliciter incorruptum, non solum corruptione putrefactionis, quod fides catholica tenet, secundum illud psalm. XV, 10: non dabis sanctum tuum videre corruptionem, sed etiam corruptione quae pertinet ad rationem mortis: quod est impium, ut patet per Damascenum in III Lib..

Sic ergo, ad excludendam primam haeresim, oportet nos ponere identitatem secundum suppositum in corpore Christi appenso cruci et posito in sepulcro. Ad excludendum vero secundam haeresim, oportet nos ponere veram differentiam mortis et vitae.

Sed quia prima unitas maior est quam secunda differentia, dicendum est, quod est idem numero corpus Christi appensum cruci et iacens in sepulcro.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non tenet in corpore Christi, propter unitatem hypostasis.

|q6 Quaestio 6

PR

Deinde quaesitum est de rebus humanis.

Et primo de gratia. Secundo de sacramentis. Tertio de actibus humanis.

TTA

Circa primum quaerebatur utrum Deus semper faciat novam gratiam.

TTB

Et videtur quod sic.

AG

Augustinus enim, VIII super genes. Ad litteram, comparat infusionem gratiae illuminationi: sicut, inquit, aer, praesente lumine, non factus est lucidus, sed fit, quia si factus esset, non fieret, sed etiam, absente lumine, lucidus maneret; sic homo, Deo praesente, illuminatur, absente autem, continue tenebratur, a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur. Sed sol semper facit novum lumen in aere. Ergo Deus semper facit novam gratiam in anima.

SC

Sed contra, nobilioris creaturae nobilior est esse. Sed gratia est nobilissima creatura, quia est perfectio naturae rationalis creatae. Ergo eius esse est nobilissimum. Non ergo durat solum in momento: et ita non semper Deus facit novam gratiam.

CO

Respondeo. Dicendum, quod duplex est actio.

Quaedam quae fit cum motu. Et talis actio semper est cum aliqua innovatione, quia semper in motu aliquid fit, et aliquid desinit esse, in quantum acceditur ad terminum et receditur a termino, et propter hoc Philosophus dicit, in VII physic., quod in omni motu est quodam modo fieri et corrumpi.

Alia autem actio est quae est sine motu, per simplicem communicationem formae: in quantum scilicet agens suam similitudinem imprimit recipienti disposito. Et talis actio in principio quidem est cum innovatione, secundum quod de novo acquiritur forma in subiecto; sed continuatio ipsius actionis, sicut nullum habet motum adiunctum, sed simplicem influxum, sive communicationem, ita etiam nullam habet innovationem. Et hoc modo causatur gratia a Deo in anima.

Unde dicendum est, quod quamdiu durat gratia in anima, Deus in anima operatur causans eam; non tamen ita quod faciat semper novam gratiam, et quod singulis momentis existens corrumpatur; sed quia eandem gratiam quam primo infudit, semper operatur in anima, conservans ipsam.

Quod quidem difficile est ad intelligendum non valentibus abstrahere considerationem suam ab actionibus quae sunt cum motu, in quibus semper aliquid innovatur, ut dictum est.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod lumen semper fit in aere, quia semper actione solis illuminantis conservatur; non quod semper fiat aliud et aliud lumen.

|q7 Quaestio 7

PR

Deinde quaesitum est de sacramenti gratia.

PR1

Primo de sacramento poenitentiae; utrum per absolutionem sacerdotis remittatur culpa.

PR2

Secundo de sacramento matrimonii; utrum vir possit accipere crucem, si timeatur de incontinentia uxoris non valentis virum sequi.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum per absolutionem sacerdotis remittatur culpa.

TTB

Ad primum sic procedebatur: videtur quod per absolutionem sacerdotis culpa remittatur.

AG1

Dicit enim Hugo de sancto victore in libro de sacramentis, quod sententiam Petri sequitur sententia caeli. Sed sententia caeli est de remissione culpa. Ergo remissio culpa sequitur sententiam Petri, quae est sacerdotis absolventis.

AG2

Praeterea, sacramenta sunt medicinae contra peccata. Sed per medicinam sanantur vulnera vel aegritudines. Ergo aegritudo vel vulnus peccati sanatur per sacramentum poenitentiae.

Sed sacramentum poenitentiae consummatur in hoc quod dicit: ego te absolvo, sicut sacramentum baptismi in hoc quod dicit: ego te baptizo. Ergo per absolutionem sacerdotis dimittitur culpa.

AG3

Sed contra, est quod per solam contritionem dimittitur peccatum secundum illud psalm. XXXI, 5: dixi: confitebor adversum me iniustitias meas Domino: et tu remisisti impietatem peccati mei. Sed contritio praecedit absolutionem sacerdotis, quia sacerdos non debet aliquem absolvere, nisi aestimet eum contritum. Ergo remissio culpa praecedit absolutionem sacerdotis; non ergo per absolutionem sacerdotis culpa remittitur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sacramenta dupliciter operantur: uno modo secundum quod exhibentur in actu; alio modo secundum quod habentur in voto. Et hoc ideo quia sacramenta operantur ut instrumenta divinae misericordiae iustificantis: Dei autem est respicere hominis cor, secundum illud I reg.

Cap. XVI, 7: homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur Cor. Et ideo, quamvis res naturales non agant nisi praesentialiter adhibitae, sacramenta tamen agunt etiam secundum quod sunt in voto; sed plenus sacramentalem effectum inducunt quando actu exhibentur, sicut in baptismo.

Nam catechumenus, si sit adultus, et habeat baptismum in voto, iam consecutus est effectum baptismi quantum ad emundationem a peccato, et consecutionem gratiae, quae est proprius effectus Dei; sed quando actu baptismum suscipit, consequitur plenus quosdam sacramentales effectus, quia suscipit characterem et remissionem totius poenae.

Si quis tamen esset qui non prius haberet baptismum in voto quam actu baptizaretur, sicut praecipue patet in pueris, simul recipit per baptismum gratiam remittentem culpam, et omnem alium sacramenti effectum. Et hoc etiam contingeret in adulto, si simul cum baptizaretur, votum baptismi habere inciperet.

Et idem est etiam in sacramento poenitentiae, quod consummatur in dispensatione ministri absolventis.

Cum enim aliquis actu absolvitur, consequitur plenarie sacramenti effectum; sed si antequam absolvatur, habeat hoc sacramentum in voto, quando scilicet proponit se subiicere clavibus ecclesiae, iam virtus clavium operatur in ipso, et consequitur remissionem culpae.

Si quis tamen in ipsa absolutione incipit conteri, et claves ecclesiae habere in voto; in ipsa absolutione sacerdotis culpa ei dimittitur per gratiam, quae infunditur in hoc sacramento, sicut et in aliis sacramentis novae legis; unde quandoque contingit quod aliqui non perfecte contriti, virtute clavium gratiam contritionis consequuntur, dummodo non ponant obicem spiritui sancto; et idem est in aliis sacramentis novae legis, in quibus gratia confertur.

Videtur tamen esse differentia inter baptismum et poenitentiam: propter hoc quod sacramentum poenitentiae semper exhibetur adultis, in quibus ut plurimum poenitentia praecedit tempore confessionem et absolutionem; baptismus autem multoties confertur pueris, in quibus votum baptismi non praecedit. Omnino autem simile appareret, si etiam baptismus exhiberetur adultis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis non est sic intelligendum quasi sententia Petri in sacerdote absolvente praecedat tempore sententiam caeli, id est Dei remittentis culpam; sed quia sententiam Petri approbat sententia Dei.

RA2

Ad secundum dicendum, quod medicina sacramentalis operatur non solum actu adhibita, sed etiam in proposito existens; et ideo quandoque sanatio vulneris praecedit sacramentalem absolutionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nunquam potest esse vera contritio sine voto clavium ecclesiae, quantumcumque sit dolor de peccato praeterito, et propositum abstinendi in futurum; et ideo in contritione culpa remittitur.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum vir possit accipere crucem, si timeatur de incontinentia uxoris non valentis virum sequi.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod vir possit accipere crucem ad transfretandum ultra mare nolente uxore, si de eius incontinentia timeatur.

AG

Non debet enim homo praetermittere propriam salutem pro salute aliena. Sed homo procurat salutem propriam per hoc quod cruce signatur, consequens plenam remissionem peccatorum. Ergo non debet hoc praetermittere, ut provideat saluti uxoris.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit: si abstines sine uxoris voluntate, tribuis ei fornicationis licentiam, et peccatum illius tuae imputabitur abstinentiae. Sed accipiendo crucem impeditur a redditione debiti. Ergo videtur quod peccatum uxoris, si contingat, viro imputetur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quae sunt necessitatis, non sunt praetermittenda propter ea quae sunt propriae voluntatis; unde etiam Dominus, Matth. XV, 6 reprehendit Phariseos, qui docebant praetermittere mandatum de honoratione parentum, ut aliquae voluntariae oblationes Deo offerrentur.

Ex necessitate autem viro imminet ut gerat curam uxoris, quia caput mulieris est vir, ut dicitur I ad Cor. XI, 3. Sed quod accipiat crucem ad transfretandum, subiacet propriae voluntati.

Unde si uxor sit talis quae sequi non possit propter aliquod legitimum impedimentum, et de eius incontinentia timeatur, non est ei consulendum ut accipiat crucem, et dimittat uxorem. Secus autem est, si uxor continere voluntarie proponat vel velit, et possit sequi virum suum.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam ad salutem propriam viri pertinet ut gerat curam de salute uxoris, quae viri regimini committitur.

|q8 Quaestio 8

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de actibus humanis.

Et primo de actibus pertinentibus ad praelatos. Secundo de actibus qui possunt pertinere ad omnes.

Pertinet autem ad praelatos praecipere, dispensare in praecepto, excommunicare rebellantes praeceptis, et beneficia ecclesiastica conferre.

Unde circa primum quaeruntur quatuor.

PR1

Primo de obedientia ad praecepta praelatorum; utrum scilicet religiosus teneatur obedire praelato suo praecipienti ei in virtute obedientiae quod revelet ei crimen fratris occultum.

PR2

Secundo circa dispensationem; utrum Papa possit dispensare in bigamia.

PR3

Tertio circa excommunicationem; utrum aliquis teneatur vitare excommunicatos illos de quorum excommunicatione etiam inter peritos est diversa sententia, quibusdam dicentibus eos excommunicatos esse, et aliis non esse.

PR4

Quarto circa collationem beneficiorum; utrum praelatus ecclesiae licite possit dare beneficium consanguineo suo idoneo existenti, si aequa facilitate occurrat ei alius magis idoneus.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum religiosus teneatur obedire praelato suo praecipienti ei in virtute obedientiae quod revelet ei crimen fratris occultum.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod subditus non teneatur obedire praelato praecipienti revelationem criminis occulti.

AG

Nullus enim tenetur obedire alicui in hoc quod non subditur eius iudicio. Sed occulta non subduntur iudicio humano, sed soli iudicio divino. Ergo circa eorum revelationem nullus tenetur obedire praelato praecipienti.

SC

Sed contra, est quod praelatus in capitulo religiosorum potest praecipere id de quo iudex saecularis vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum. Sed quandoque iudex saecularis vel ecclesiasticus exigit iuramentum ab aliquo, ut revelet id quod scit de aliquo occulto, ut dicit quaedam decretalis de purgationibus.

Ergo, pari ratione, ipse praelatus in capitulo potest etiam religiosus praecipere in virtute ipsius obedientiae, ut dicant ei si quid sciunt de aliquo crimine occulto.

CO

Respondeo. Dicendum, quod peccatum dupliciter potest esse occultum.

Uno modo simpliciter; ita scilicet quod ad multorum notitiam nullo modo pervenit. Et tale peccatum occultum nocet soli facienti; et ideo qui tale peccatum occultum fratris scit, solum hoc debet intendere ut fratris peccantis salutem procuret. Unde institutus est a Domino ordo correctionis fraternae matth.

Cap. XVIII, ut primo quidem corripat aliquis fratrem occulte peccantem inter se et ipsum solum; postmodum adhibeat duos vel tres testes; et tunc tandem, si non corrigatur, dicat ecclesiae. Contra quem ordinem si praelatus praecipiat ut peccatum fratris occultum ei dicatur, non est obediendum, et ipse peccat praecipiendo: quia oportet Deo magis quam hominibus obedire Act. V, 29.

Si autem peccatum fratris non sit adeo occultum quin per aliquas suspiciones in multitudinis notitiam veniat, unde multorum scandalum oriatur; iam peccatum non solum nocet illi sed multis. Et quia bonum multitudinis praefertur bono unius, ideo praelatus debet disquirere veritatem de facto, ut scandalum multitudinis vel cesset per poenam peccantis, vel per eius excusationem. Et ideo in tali casu potest praecipere scienti crimen fratris quod manifestet; et ille cui praecipitur, tenetur praelato obedire. Sic enim cum non sit omnino occultum crimen, pertinet ad iudicium praelati. Et in hoc casu loquitur decretalis, non autem in primo.

RA

Unde patet responsio ad obiecta.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum Papa possit dispensare in bigamia.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod Papa non possit dispensare in bigamiae irregularitate.

AG

Non enim potest ab homine dispensari in his quae sunt divinitus instituta, ut bernardus dicit in Lib. De dispensatione et praecepto.

Sed doctrina apostoli, in qua continetur quod bigamus non promoveatur, ut patet I Tim., III, et ad Tit., I, est divinitus promulgata, secundum illum apostoli, II ad Cor., XIII, 3: an experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus? ergo Papa non potest cum bigamis dispensare.

SC

Sed contra, est quod in decret., dist. 5, dicitur, quod Papa cum quodam bigamo dispensavit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod Papa habet plenitudinem potestatis in ecclesia, ita scilicet quod quaecumque sunt instituta per ecclesiam vel ecclesiae praelatos, sunt dispensabilia a Papa. Haec enim sunt quae dicuntur esse iuris humani, vel iuris positivi.

Circa ea vero quae sunt iuris divini vel iuris naturalis, dispensare non potest: quia ista habent efficaciam ex institutione divina.

Ius autem divinum est quod pertinet ad legem novam vel veterem. Sed haec differentia est inter legem utramque: quia lex vetus determinabat multa tam in praeceptis caeremonialibus pertinentibus ad cultum Dei, quam etiam in praeceptis iudicialibus pertinentibus ad iustitiam inter homines conservandam; sed lex nova, quae est lex libertatis, huiusmodi determinationes non habet, sed est contenta praeceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae: unde et dicitur lex fidei, et lex gratiae, propter determinationem articulorum fidei, et efficaciam sacramentorum. Cetera vero, quae pertinent ad determinationem humanorum iudiciorum, vel ad determinationem divini cultus, libere permisit Christus, qui est novae legis lator, praelatis ecclesiae et principibus christiani populi determinanda; unde huiusmodi determinationes pertinent ad ius humanum, in quo Papa potest dispensare.

In solis vero his quae sunt de lege naturae, et in articulis fidei et sacramentis novae legis dispensare non potest: hoc enim non esset posse pro veritate, sed contra veritatem.

Manifestum est autem quod bigamum non promoveri, neque est de lege naturae, neque pertinet ad articulos fidei, neque est de necessitate sacramenti (quod patet ex hoc quod si bigamus ordinetur, recipit ordinis sacramentum); sed hoc pertinet ad quamdam determinationem divini cultus.

Unde circa hoc potest Papa dispensare, licet dispensare non debeat nisi ex magna et evidenti causa; sicut etiam posset dispensare circa hoc quod aliquis sacerdos non indutus vestibus sacris consecraret corpus Christi. Et eadem ratio est de omnibus aliis huiusmodi, quae ex institutione humana processerunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus dupliciter in doctrina sua aliqua proposuit: quaedam quidem sicut promulgans ius divinum, sicut illud quod habetur ad Galat., V, V. 2: si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit; et multa alia huiusmodi: et in hoc Papa non potest dispensare. Quaedam vero sicut propria auctoritate aliqua statuens: nam ipse dicit, I ad Cor., XI, 34: cetera...

Cum venero, disponam; et infra, XVI, mandavit ut collectae quae fiunt in sanctos, per unam sabbati fiant: quod non pertinet ad ius divinum.

Et similiter etiam quod dicitur de bigamo non promovendo non est iuris divini, sed institutio auctoritatis humanae divinitus homini concessae.

|a3 Articulus 3

TTA

Utrum aliquis teneatur vitare excommunicatos illos de quorum excommunicatione etiam inter peritos est diversa sententia.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod non debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem sapientes contraria opinantur.

AG

Quia secundum iura episcopus non potest auferre beneficium quod clerico concessit sine culpa. Sed non minus debetur communicio fidelium cuilibet fideli quam beneficium clerico sibi ab episcopo collatum. Ergo nec communicio fidelium est alicui subtrahenda sine culpa. Sed quando dubitatur an causa subsit, promptior debet esse animus boni viri ad interpretandum in mitiorem partem. Ergo ex quo dubitatur de excommunicatione aliquorum, magis debet aliquis pro hoc stare quod non sint excommunicati; et ita non debet eos vitare.

SC

Sed contra, est quod si aliquis percussus in bello, moriatur, si ignoretur quis eum percusserit, propter dubium quilibet qui in bello interfuit, irregularis habetur secundum iura.

Ergo a simili videtur quod ex quo dubium est de aliquibus an sint excommunicati, propter maiorem cautelam sint vitandi.

CO

Respondeo. Dicendum, quod dubitatio de excommunicatione aliquorum, aut praecedat sententiam iudicium, aut sequitur.

Si praecedat, puta cum nondum est declaratum per iudicum consensum aliquos esse excommunicatos, non sunt vitandi quousque certo iudicio terminetur. In hoc enim casu verum est quod in mitiorem partem interpretari debemus; unde et deuter., XVII, 8-10, dicitur: si difficile et ambiguum apud te iudicium esse perspexeris... Et iudicum intra portas tuas videris verba variari... Venies ad sacerdotes et ad iudicem... Quaeresque ab eis... Et facies quodcumque dixerint.

Sed si ambiguum oriatur post concordem iudicum determinationem, magis standum est sententiae iudicum, duplici ratione.

Primo quidem, quia iudices sollicitius discutientes negotium, plenius possunt percipere veritatem, etiam si sint minus periti, quam alii qui perfunctorie constituuntur, et extraordinarie.

Secundo quia hoc esset in magnum nocumentum utilitatis communis status hominum, si sententiae non staretur, sed quilibet pro suo libitu vellet sententiae calumniam ingerere, quia sic litigia essent interminabilia.

Et ideo in tali casu magis est standum sententiae iudicum, nisi forte sit per appellationem suspensa.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|a4 Articulus 4

TTA

Utrum praelatus ecclesiae licite possit dare beneficium consanguineo suo idoneo existenti.

TTB

Circa quartum sic proceditur: videtur quod praelatus ecclesiae non possit ecclesiae curam committere suo consanguineo, quamvis idoneo, postposito meliori.

AG1

Pater enim suae filiae quaerit sponsum quam magis potest idoneum; et sponsus suae sponsae quaerit fidelissimum custodem pro posse. Sed maior praelatus ad ecclesiam sibi subiectam comparatur vel sicut pater ad filiam, vel sicut sponsus ad sponsam. Ergo debet ei de persona idonea providere quantum ad melius potest.

AG2

Praeterea, iohannes evangelista maxime fuit idoneus; et tamen, quia consanguineus Christi erat secundum carnem, praetulit ei Petrum in regimine ecclesiae. Ergo etiam praelatus si habeat consanguineum aequae idoneum, non debet ei providere in ecclesia magis quam alii aequae idoneo: multo ergo minus si sit minus idoneus.

SC

Sed contra est, quod secundum ordinem rectum caritatis homo plus debet diligere sibi magis coniunctos. Sed his quos magis ex caritate diligimus, etiam magis debemus providere, unde eorum meritum crescat. Cum ergo ex bona dispensatione ecclesiae crescat meritum bene administrantis, videtur quod praelatus magis debeat suis quam extraneis providere, etiam si sint minus idonei.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliter est dicendum de consanguineo praelati aequae idoneo, et aliter de minus idoneo.

Si enim sit aequae idoneus, potest praelatus suum consanguineum praeferre, nisi forte ex hoc scandalum oriatur, vel aliqui exinde malum exemplum accipiant, ut probabiliter praesumi possit quod alii praelati hoc exemplo inducantur ad dandum suis consanguineis etiam minus dignis. Et hoc ideo quia, ex quo nihil deperit utilitati ecclesiae, cum aequae idoneo providetur, licet circa huiusmodi provisionem etiam amoris naturali satisfacere, qui non est contrarius caritati, sed magis caritate informatur.

Et hoc significatur genes., XLVII, 6, ubi Pharaon dixit ad ioseph de fratribus suis: si nosti in eis viros industrios, constitue eos magistros pecorum meorum.

Si vero sit minus idoneus consanguineus praelati, non debet eum praeficere ad curam ecclesiae postposito meliori, duplici ratione.

Primo quidem, quia hoc videtur esse contra fidelitatem, quam in bono dispensatore Dominus requirit. Non enim faceret fideliter negotium alicuius Domini qui posset rem eius meliorare, si hoc praetermitteret, ut suis consanguineis satisfaceret.

Secundo, quia hoc videtur ad personarum acceptionem pertinere, quae consistit in hoc quod aliquis accipit pro causa conditionem personae quae non facit ad negotium; sicut si aliquis daret sententiam pro aliquo quia dives est, et non quia iustitiam habet, quae est conditio faciens ad negotium.

Esse autem consanguineum, non est aliqua conditio pertinens ad curam ecclesiae, quae non obtinetur iure sanguinis, sed divino munere.

Esset autem conditio faciens ad negotium circa dispensationem patrimonialium bonorum: unde si episcopus de patrimonialibus bonis magis provideat suo consanguineo minus idoneo, non est acceptio personarum.

Sed si ratione consanguinitatis ei provideat in patrimonio crucifixi, non caret vitio personarum acceptionis, quam Augustinus dicit in ecclesiasticis gradibus dispensandis, exponens illud quod habetur Iacobi, II, 1: nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Iesu Christi. Hieronymus etiam dicit, et habetur VIII, quaest. 1: extraneus ex alia tribu a Moyse eligitur, ut signaret, principatum in populo non sanguini deferendum esse, sed

vitae. At nunc cernimus plurimos hanc rem beneficio facere, ut non quaerant eos in ecclesia columnas eligere quos plus cognoscant ecclesiae prodesse, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti.

|q9 Quaestio 9

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de actibus qui possunt ad omnes homines pertinere. Et primo de actibus pertinentibus ad vim intellectivam.

Secundo de actibus pertinentibus ad vim appetitivam.

Circa primum quaesita sunt tria.

PR1

Primo utrum possit aliquis sine peccato appetere scire scientias magicas.

PR2

Secundo utrum enuntiabile, quod semel est verum, semper sit verum.

PR3

Tertio utrum magister determinando quaestiones theologicas debeat uti ratione, vel auctoritate.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum possit aliquis sine peccato appetere scire scientias magicas.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas.

AG1

Non enim est peccatum appetere illud per quod ponitur intellectus hominis in optimo.

Sed per quamlibet scientiam ponitur intellectus hominis in optimo, quia verum est bonum intellectus, ut dicitur in VI ethic., scientia autem verorum est. Ergo hoc potest licite appetere, scire quamcumque scientiam; et ita sine peccato potest homo appetere scire scientias magicas.

AG2

Sed contra, prohibitio non est nisi de illicito.

Sed scientiae magicae sunt prohibitae.

Ergo illicitum est appetere eas scire.

CO

Respondeo. Dicendum, quod actus humanus potest dici dupliciter: uno modo ex genere: alio modo ex circumstantia. Ex genere quidem dicitur esse actus bonus ex eo quod actus cadit supra debitam materiam.

Debita autem materia appetitus est bonum.

Unde appetere quodcumque bonum, est bonum in genere.

Omnis autem scientia, sive quaecumque cognitio, bonum aliquid est; alioquin Deus, cui nihil mali inest, non haberet omnem scientiam tam bonorum quam malorum.

Unde appetere quamcumque scientiam, vel notitiam quarumcumque rerum, sive bonarum sive malarum, est bonum in genere.

Sed tamen secundum diversas circumstantias additas potest esse bonum vel malum; et praecipue haec diversificantur secundum intentionem finis.

Nam si aliquis appetat scire scientias magicas ut eis etiam utatur, est malum. Si autem appetat eas scire ut eas confutet et reprobet, sic est bonum et licitum.

Similiter etiam ex conditione personae potest hoc diversificari, vel etiam ex modo appetendi.

Si enim sic aliquis appetat scire huiusmodi scientias ut earum notitiam praeferat aliis utilioribus rebus, inordinatus est appetitus; et similiter si sit talis persona ad quam non pertineat hoc scire, inordinate hoc appetit.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod omnis scientia ponit intellectum in aliquo sui bono, quia omne verum est quoddam bonum intellectus; sed non omnis scientia ponit intellectum in sui optimo, sed illa sola quae est circa primam veritatem. Nec etiam verum est quod magicae artes sint scientiae, sed potius sunt quaedam fallaciae Daemonum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi artes sunt prohibitae quantum ad suum usum.

Si vero prohiberetur alicui etiam earum studium propter periculum utendi, tunc esset malum quia prohibitum.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum enuntiabile, quod semel est verum, semper sit verum.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod non oportet, enuntiabile quod semel est verum, semper futurum esse verum.

AG1

Si enim hoc esset verum in aliis enuntiabilibus, pari ratione hoc esset verum in enuntiabilibus de futuro. Sed in istis hoc non est verum; quia ut Philosophus dicit in II de gener.: futurus quis incedere, non incedet. Ergo non oportet, enuntiabile quod semel est verum, semper esse futurum verum.

AG2

Praeterea, si partes sunt eadem, et totum est idem. Sed partes enuntiabilis sunt praedicatum et subiectum et compositio. Ergo idem est enuntiabile existente eodem praedicato et subiecto et compositione. Sed taliter existente eodem enuntiabili contingit quod sit quandoque verum et quandoque falsum; sicut hoc enuntiabile, socratem sedere, est verum eo sedente, et falsum eo non sedente, secundum illud Philosophi in perihier.: ex eo quod res est vel non est, oratio est vera vel falsa.

Ergo enuntiabile quod semel est verum, non propter hoc semper est verum.

AG3

Sed contra. Ista enuntiabilia, socratem currere, et socratem cucurrisse, et socratem fore cursurum, non differunt nisi secundum diversam consignificationem temporis. Sed diversa consignificatio non tollit identitatem nominis: idem enim nomen dicitur esse per omnes casus et in singulari et in plurali numero.

Ergo etiam praedicta tria enuntiabilia sunt idem enuntiabile. Sed si unum horum semel sit verum, semper oportet quod aliquod eorum sit verum: quia si semel est verum quod socrates currit, prius erat verum quod socrates curret, et postea erit verum quod socrates cucurrit. Ergo si enuntiabile aliquod semel est verum, semper erit verum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod huius dubitationis vis in hoc consistit, ut sciatur utrum sit idem enuntiabile, quod est de praesenti, praeterito et futuro. Si enim hoc verum sit, consequens erit quod enuntiabile quod semel est verum, semper erit verum; licet forte hoc dubitationem aliquam habere possit circa enuntiabilia de futuro contingenti: sed hoc est altioris inquisitionis. Si vero sint diversa enuntiabilia de praesenti, praeterito et futuro (est autem idem enuntiabile quod est de praesenti, qualitercumque res habeat), manifestum est quod idem enuntiabile quandoque est verum, quandoque falsum: secundum quod Philosophus dicit in perihier., quod eadem oratio et opinio quandoque est vera, quandoque falsa.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod secundum Philosophum in I perihermeneias, tria quaedam per ordinem inveniuntur: nam voces sunt signa intellectuum, intellectus autem sunt rerum similitudines.

Manifestum est autem quod unitas vocis significativae vel diversitas non dependet ex unitate vel diversitate rei significatae; alioquin non esset aliquod nomen aequivocum: secundum hoc enim si sint diversae res, essent diversa nomina, et non idem nomen.

Dependet ergo unitas vel diversitas vocis significativae, sive complexae, sive incomplexae, ex unitate vel diversitate vocis vel intellectus; quorum unum, scilicet vox, est signum et non signatum tantum; intellectus autem signum et signatum, sicut et res.

Potest ergo nomen vel enuntiabile esse aliud et aliud, vel propter diversitatem vocis tantum, sicut est in synonymis, in quibus est diversa vox, sed idem significatum omnino; vel etiam cum diversitate vocis potest esse diversitas intellectuum, sive propter diversitatem rei intellectae, sive propter diversitatem modi intelligendi; et hoc contingit quodcumque est diversitas consignificationis; quae consequitur diversum modum intelligendi unam et eandem rem; et praecipue hoc apparet in tempore, quod per se commiscetur operationi intellectus humani componentis et dividens, ut dicitur in III de anima.

Et ideo dicendum est, quod non est idem enuntiabile socratem sedere, et socratem sedisse, vel sessurum esse; sed socratem sedere est idem enuntiabile, quia est eadem vox, et idem modus significandi. Et ideo patet quod idem enuntiabile potest quandoque esse verum, quandoque falsum.

RA1

Unde duo prima concedimus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod diversitas consignificationis tollit nominis identitatem, in tantum quod obliqui, secundum Philosophum, non sunt nomina; sunt tamen unum nomen non simpliciter, sed in quantum conveniunt in uno ordine declinationis.

¶a3 Articulus 3

TTA

Utrum magister determinando quaestiones theologicas magis debeat uti ratione, vel auctoritate.

TTB

Circa tertium sic proceditur: videtur quod magister determinans quaestiones theologicas magis debeat uti auctoritatibus quam rationibus.

AG

Quia in qualibet scientia quaestiones optime determinantur per prima principia illius scientiae. Sed prima principia scientiae theologicae sunt articuli fidei, qui nobis per auctoritates innotescunt. Ergo maxime quaestiones theologicae sunt determinandae per auctoritates.

SC

Sed contra, est quod dicitur ad Tit., I, 9: ut sit potens exhortari in doctrina sana, et contradicentes revincere. Sed contradicentes melius revincuntur rationibus quam auctoritatibus.

Ergo magis oportet determinare quaestiones per rationes quam per auctoritates.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quilibet actus exequendus est secundum quod convenit ad suum finem.

Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari.

Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur; puta, si cum Iudaeis disputatur, oportet inducere auctoritates veteris testamenti: si cum Manichaeis, qui vetus testamentum respuunt, oportet uti solum auctoritatibus novi testamenti: si autem cum schismaticis, qui recipiunt vetus et novum testamentum, non autem doctrinam sanctorum nostrorum, sicut sunt Graeci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus novi vel veteris testamenti, et illorum doctorum quod ipsi recipiunt.

Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos, ad rationes naturales confugere.

Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquirat et vacuus abscedet.

RA

Et per haec patet responsio ad obiecta.

|q10 Quaestio 10

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de rebus pertinentibus ad vim appetitivam. Et primo de bonis.

Secundo de malis.

Circa primum quaeruntur duo de martyrio.

PR1

Primo utrum aliquis absque perfecta caritate possit se ad martyrium offerre.

PR2

Secundo utrum sustinere martyrium pro Christo sit in praecepto.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum aliquis absque perfecta caritate possit se ad martyrium offerre.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod aliquis absque perfecta caritate possit se martyrio offerre.

AG

Quia super illud psalm. Cxviii, 127: ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion, dicit Glossa, quod minima caritas plus diligit Dei legem quam millia auri et argenti; et eadem ratione, quam omnia temporalia.

Sed id quod minus diligimus, exponimus pro eo quod magis diligimus. Ergo et omnia temporalia, et etiam propriam vitam, potest exponere pro Christo qui habet minimam caritatem.

SC

Sed contra, si aliquis absque perfecta caritate potest se offerre martyrio, ergo pari ratione poterit martyrium sustinere absque caritate perfecta. Sed hoc videtur esse falsum, secundum illud Ioan., XV, 13: maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Ergo aliquis absque caritate perfecta non potest se ad martyrium offerre.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in operibus virtutum duo sunt attendenda; scilicet id quod fit, et modus faciendi.

Contingit autem idem factum quod fit secundum aliquam perfectam virtutem fieri etiam non solum ab habente parvam virtutem, sed etiam a non habente virtutem: sicut aliquis non habens iustitiam potest facere aliquod opus iustum.

Sed si attendamus ad modum faciendi, ille qui non habet virtutem, non potest operari sicut ille qui habet: nec ille qui habet parvam, sicut ille qui habet magnam, qui operatur faciliter et prompte et delectabiliter; quod non ita facit ille qui caret virtute, vel qui parvam habet.

Sic ergo dicendum est, quod hoc opus quod est offerre se martyrio, vel etiam martyrium sufferre, potest facere non solum caritas perfecta, sed etiam imperfecta, et quod plus est, etiam ille qui caret caritate, secundum illud apostoli, I ad corinth., XIII, 3: si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam nihil mihi prodest. Sed caritas perfecta hoc facit prompte et delectabiliter, sicut patet de Laurentio et vincentio, qui in tormentis hilaritatem ostenderunt. Hoc autem non potest facere caritas imperfecta, vel etiam ille qui caritate caret.

RA

Et hoc patet responsio ad obiecta.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum sustinere martyrium pro Christo sit in praecepto.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod pati martyrium propter Christum non sit in praecepto.

AG

Minus enim videtur quod homo det sua quam quod proprium corpus ponat, ut dicit Gregorius in illa homil.: ego sum pastor bonus. Sed dimittere omnia sua propter Christum non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Ergo etiam exponere corpus suum martyrio non cadit sub praecepto.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit, XIII de Civit. Dei: tunc dictum est homini: morieris, si peccaveris: nunc dicitur martyri: morere, ne pecces. Sed illud quod oportet nos facere ne peccemus, cadit sub praecepto. Ergo mors martyrum cadit sub praecepto.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliquid cadit sub praecepto dupliciter: uno modo, absolute; alio modo secundum animi praeparationem.

Quia enim praeceptum importat rationem debiti, illud absolute cadit sub praecepto quod est debitum propter aliquod praexistens; sicut praeceptum de honoratione parentum, vel de amando Deum. Sed quandoque contingit, quod id quod facit aliquid esse debitum, nondum praecessit, sed potest occurrere. Unde hoc cadit sub praecepto non absolute, sed secundum praeparationem animi; ita scilicet ut homo habeat animum paratum ad faciendum illud quod debitum redditur ex aliqua causa occurrente. Et hoc modo exponit Augustinus illa Domini praecepta quae ponuntur Matth., V, 39: si quis percusserit te in unam maxillam, praebe ei et aliam; quia scilicet si opus esset, et hoc exigeret salus aliorum, homo debet esse paratus ad hoc faciendum.

Et per hunc modum sustinere martyrium propter Christum, cadit sub praecepto; quia scilicet homo debet habere animum ita paratum ut prius permitteret se occidi quam Christum negaret, vel mortaliter peccaret.

Et sic etiam relinquere bona propria cadit sub praecepto; quia debet esse paratus animus christiani magis sustinere rapinam bonorum suorum quam Christum negare, vel mortaliter peccare.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|q11 Quaestio 11

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de actibus malis, scilicet de primis motibus. Circa quos quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum primi motus semper sint peccata.

PR2

Secundo utrum in infidelibus sint peccata mortalia.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum primi motus semper sint peccata.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod primus motus semper sit peccatum.

AG1

Dicit enim magister, 21 distinct., II libri sententiarum, quod tentatio a carne non potest esse sine peccato. Sed quandocumque est primus motus, est tentatio a carne. Ergo primus motus non potest esse sine peccato.

AG2

Sed contra, est quod ad Rom., VI, 12, super illud, non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, dicit Glossa: non prohibet concupiscentiam, quae vitari non potest. Sed illud quod non potest vitari, non est peccatum. Ergo concupiscentia quae est primus motus, non est peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod motus importat inclinationem quamdam ad terminum; quae quidem inclinatio pertinet ad appetitum in humanis actibus.

Est autem in homine triplex appetitus.

Unus quidem naturalis, secundum quod vis appetitiva pertinet ad animam vegetabilem, sicut et vis digestiva et expulsiva et retentiva.

Secundus appetitus est sensualitatis, qui movetur secundum apprehensionem sensus. Tertius appetitus est voluntatis, qui movetur secundum iudicium rationis.

Peccatum quod habet rationem culpae, de quo nunc loquimur, non potest esse nisi in actu voluntario, qui scilicet est aliquoties in potestate peccantis.

Actus autem appetitus naturalis non subiacet imperio rationis, sicut nec actus aliarum potentialium vegetabilis animae; et ideo in actu talis appetitus non potest consistere culpa sicut quod homo esuriat vel sitiatur, absque culpa est. Et idem dicendum est in aliis huiusmodi.

Sed actus appetitus sensitivi, subiacet imperio rationis; quia ratio praeveniens ipsum, potest eum imperare vel etiam impedire. Et ideo talis motus potest iam habere rationem culpae. Et si sequatur iudicium rationis, poterit etiam esse peccatum mortale, sicut et motus exteriorum membrorum imperati a ratione. Si autem praeveniat iudicium rationis, est quidem peccatum si tendat in aliquid illicitum, quia in potestate hominis fuit ipsum cohibere: est tamen veniale peccatum et levissimum, ut patet per Augustinum, XII de Trinit., et hoc dicitur primus motus peccati.

Motus autem superioris appetitus, id est voluntatis, consequens iudicium rationis, iam potest esse peccatum mortale.

RA1

Primum ergo concedimus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia non potest sic vitari quod nullus concupiscentiae motus surgat; quia dum resistitur uni, insurgit alius. Possunt tamen vitari singuli: et ex hoc quilibet habet aliquid de ratione peccati; licet non habeat rationem perfecti peccati, quod sit peccatum mortale.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum primi motus in infidelibus sint peccata mortalia.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod primi motus in infidelibus sint peccata mortalia.

AG1

Quia sicut Anselmus dicit in Lib. De gratia et Lib. Arbit., eos qui non sunt in Christo Iesu, sequitur damnatio, si sentiunt concupiscentiam, etiamsi non consentiant. Sed sentire concupiscentiam, est habere primum concupiscentiae motum. Ergo infideles, qui non sunt in Christo Iesu, peccant mortaliter secundum primos motus, quia damnatio non debetur nisi peccato mortali.

AG2

Praeterea, quilibet homo debet habere originalem iustitiam, secundum quam concupiscentia reprimebatur. Sed contra hoc debitum est quilibet concupiscentiae motus. Ergo quilibet concupiscentiae motus est peccatum mortale. Omne enim quod est contra debitum, habet peccati mortalis rationem.

SC

Sed contra, quanto est gradus altior, tanto est casus gravior. Sed altior est gradus fidelis quam infidelis. Cum ergo primi motus fidelium non sint peccata mortalia, multo minus primi motus infidelium.

CO

Respondeo. Dicendum, quod primus motus, sicut dictum est, est motus sensualitatis praeveniens deliberationem rationis. Eadem autem natura sensualitatis est et rationis in fidelibus et in infidelibus.

Ad naturam autem sensualitatis et rationis pertinet quod motus sensualitatis qui est absque deliberatione rationis, non possit esse peccatum mortale: quia peccatum mortale est quod consistit in aversione a Deo, ad quem converti non potest homo nisi per rationem: et per consequens aversio a Deo, quae constituit peccatum mortale, non potest esse nisi in ratione, ut patet per Augustinum, XII de Trinit..

Et ideo dicendum est, quod primi motus infidelium non sunt peccata mortalia, sed venialia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Anselmi dependet ex verbo apostoli, qui concludit, ad Rom., VIII, 1: quod nihil... Est damnationis his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant. Videtur ergo quod his qui non sunt in Christo Iesu, sit aliquid damnationis, etiam si non secundum carnem ambulent, motibus carnis consentientibus: alioquin nihil plus haberent hi qui sunt in Christo Iesu, quam alii. Est ergo aliquid damnationis his, qui non sunt in Christo Iesu, si sentiant motus carnis, quamvis non consentiant.

Quod quidem qualiter sit intelligendum, ex processu apostoli apparet. Praemiserat enim, reparationem gratiae inchoatam esse in his qui sunt in Christo Iesu quantum ad mentem licet non quantum ad carnem; praemiserat enim: ego ipse mente quidem servio legi Dei, carne autem legi peccati, scilicet propter legem fomitis, quae adhuc manet in corporis membris. Ne ergo hi qui sunt in Christo Iesu, viderentur adhuc pristinae damnationi subiacere propter fomitis motus concludit apostolus, quod nihil est damnationis his qui sunt in Christo Iesu, si non secundum carnem ambulant: quia damnatio originalis peccati soluta est per gratiam Christi, quamvis actu remaneat fomes peccati; damnationem vero actualis peccati non incurrunt, quia non ambulant secundum carnem. In infidelibus vero manet peccatum originale non solum actu, sed etiam reatu; ideo est in eis aliquid damnationis ex parte originalis peccati, non autem ex parte actualis, si concupiscentiis non consentiant. Ex hoc ergo non sequitur quod in infidelibus primus motus inducat damnationem peccati mortalis, sed sequitur quod habeat annexam damnationem originalis peccati.

RA2

Ad secundum dicendum, quod debitum originalis iustitiae pertinet ad ipsam personam infidelem ratione humanae naturae quam a primo parente traxit, cui collata est originalis iustitia; et ideo id quod pertinet ad defectum originalis iustitiae, pertinet ad peccatum naturae, scilicet ad peccatum originale; non autem ad peccatum actuale, quale est peccatum mortale.

|q12 Quaestio 12

Prologus

PR

Quaestio est.

PR1

Utrum pueri non exercitati in praeceptis, sint recipiendi vel obligandi voto vel iuramento, vel beneficiis alliaciendi, ad ingressum religionis.

PR2

Secundo quaeritur utrum consilia ordinentur ad praecepta.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum pueri non exercitati in praeceptis, sint recipiendi vel obligandi voto vel iuramento, vel beneficiis alliaciendi, ad ingressum religionis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Perfectio enim consiliorum, ad quam ordinantur religiones, a Christo exordium sumpsit.

Sed Christus primo consilium perfectionis dedit adolescenti qui praecepta servaverat, ut patet Matth., XIX, 11, seqq.. Ergo soli illi qui sunt exercitati in praeceptis, sunt ad religionem obligandi, vel recipiendi.

AG2

Praeterea, Gregorius dicit super Ezech.: nemo repente fit summus; sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat. Sed magna sunt consilia quae pertinent ad perfectionem vitae; minora autem sunt praecepta, quae pertinent ad omnem iustitiam.

Ergo prius debent pueri exercitari in praeceptis quam ad consilia inducantur.

AG3

Praeterea, Exod., XXI, 33, dicitur: si quis aperuerit cisternam... Decideritque bos vel asinus in eam, Dominus cisternae reddet pretium iumentorum. Sed ille qui aliquem puerum nondum in praeceptis exercitatum ad religionem inducit, quodammodo aperit ei cisternam; quia plerique tales religionem ingredienti egrediuntur, et in desperationem incidunt, quasi in quamdam spiritualem cisternam. Ergo videtur quod ille qui eum inducit, hoc ei imputetur ad peccatum.

AG4

Praeterea, illud quod est expediens communi utilitati, non est tollendum. Sed expedit communi utilitati quod homines propria libertate utantur ad bonum faciendum. Ergo non est aliquibus auferenda talis libertas per obligationem voti vel iuramenti.

AG5

Praeterea, beatus benedictus monachorum institutor almificus in sua regula statuit, quod venientibus ad religionem non sit facilis praebendus ingressus, sed probandum sit an spiritus a Deo sit. Ergo multo minus sunt aliqui muneribus vel beneficiis alliaciendi.

AG6

Praeterea, Gregorius dicit, et habetur in decretis, distinct. 48: scimus quod aedificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi natiuitatis suae humore siccentur; ne si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul ad terram fabricam deponant.

Sed pueri qui nondum sunt exercitati in praeceptis, sunt quasi parietes nondum desiccati.

Ergo non sunt eis imponenda tigna, id est gravia religionis instituta.

AG7

Praeterea, status religionis est status poenitentiae.

Sed pueri excipiuntur ab omni poenitentiae coercitione, ut habetur in decretis de poenitentia, dist. 4. Ergo non sunt ad religionem inducendi.

AG8

Praeterea, sicut dicitur XX, quaest. 3, quod quis non optat nec eligit, profecto non diligit; quod autem non diligit, facile contemnit.

Sed pueri antequam sint exercitati, non habent firmam electionem. Ergo nec firmam dilectionem. Facile ergo religionem contemnent, si in tali aetate ad religionem inducantur.

AG9

Praeterea, Prov., XIII, 11: substantia festinata minuetur. Sed videtur esse nimia festinantia quod aliquis ad consilia conuolet nondum in praeceptis exercitatus. Ergo videtur quod bonorum spiritualium substantia de facili minuatur. Ergo non sunt ad religionem inducendi.

AG10

Praeterea, non minor cura est adhibenda in ingressu religionis, quam in susceptione ordinis. Sed in ordinibus prohibentur ad maiores accedere qui minores non acceperunt.

Ergo etiam nec debet aliquis ad observantiam consiliorum religionis transire, nisi prius praeceptis observatis.

AG11

Praeterea, duo sunt homini necessaria: scilicet intelligere verum, et operari bonum.

Sed intelligendo verum stultus reputaretur qui prius ad difficiliora se transferret, quam leviora intelligeret. Ergo stultum est in operatione boni, quod aliquis prius transeat ad consilia, quam in praeceptis exercitetur.

AG12

Praeterea, cuilibet in religione existenti convenit curam agere aliorum, vel saltem sui ipsius. Sed in his qui eliguntur ad aliquam curam ecclesiasticam, oportet eligere meliorem.

Ergo oportet eos qui ad religionem assumuntur, eligere meliores. Hi autem sunt qui sunt exercitati in praeceptis. Ergo tales sunt ad religionem inducendi.

AG13

Praeterea, illud quod est in se bonum, si ex eo sumatur peccati occasio, est abiiciendum; sicut serpens aeneus quem Moyses fecerat ex mandato Domini ad sanandum filios Israel, ut habetur Num. XXI, ezechias combussit, quia ex eo sumebatur idolatriae occasio. Similiter etiam quamvis benedictio sit secundum se bona, tamen reprehenditur, si minor praesente maiore benedicit.

Cum ergo aliqui inexercitati in praeceptis sumant occasionem peccati ex ingressu religionis, ab ea recedentes, quamvis religio sit secundum se bona, tamen videtur quod inexercitatos ad religionem inducere sit vitandum.

AG14

Praeterea, Gregorius dicit, et habetur in decretis, distinct. 48: casum appetit qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quaerit ascensum. Sed procedere ad consilia non observatis praeceptis est postponere gradum. Ergo videtur quod hoc sit casum quaerere; et ita ad hoc non sunt aliqui inducendi.

AG15

Praeterea, Damascenus dicit in II Lib., quod non est utile inexpertum existentem et improbatum incorruptione frui, ut non in superbiam incidat, et in laqueum diaboli. Ergo pari ratione non est utile improbatos et inexpertos in praeceptis ad statum contemplationis assumi, ad quem religio ordinatur.

AG16

Praeterea, Gregorius dicit in Moral.: post Liae amplexus ad Rachelem Iacob pervenit, quia perfectus quisque ante activae vitae ad fecunditatem iungitur, et post contemplativae ad requiem copulatur. Sed activa vita consistit in observantia praeceptorum, status autem religionis pertinet ad vitam contemplativam.

Ergo non sunt aliqui ad religionem inducendi antequam sint in praeceptis exercitati.

AG17

Praeterea, nulla promissio est facienda cuius solutio non est licita. Sed solvere aliquid alicui pro ingressu religionis non est licitum; unde dicitur I, quaest. 2: nunquam legimus Deum discipulos, vel eorum ministerio conversos quempiam ad Dei cultum aliquo muneris interventu provocasse.

Ergo non sunt aliqui promissionibus ad religionem alliciendi.

AG18

Praeterea, nullus qui non est exercitatus in armis, secundum leges est admittendus ad militiam corporalem. Sed religio est status militiae spiritualis. Ergo non sunt aliqui recipiendi ad religionem, nisi prius exercitati in praeceptis quasi in quibusdam spiritualibus armis.

AG19

Praeterea, qui non potest se obligare ad minus, non potest se obligare ad maius, nisi sit necessarium. Sed puer ante decimum quartum annum non potest se obligare ad matrimonium, quod minus est. Ergo multo minus ad religionem.

AG20

Praeterea, legitur marci V, 19, quod Dominus daemonicum curatum non permisit secum intrare navim, quae significat crucem et religionem. Per daemonicum autem curatum signantur homines a peccatis conversi. Ergo non sunt ad religionem accipiendi peccatores statim conversi, antequam in praeceptis exercitentur.

AG21

Praeterea, bonorum operum fructus habere debemus, quando de Aegypto eximus, ut dicit quaedam Glossa Exod. XII. Sed exire de Aegypto est exire de mundo religionem intrando. Ergo illi qui volunt religionem intrare, debent prius fructum bonorum operum habere per observantiam praeceptorum.

AG22

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de sermone Domini in monte, quod omnis praesumptio est coercenda. Sed magna praesumptio videtur esse quod aliquis velit ascendere ad arcem consiliorum, nondum observatis praeceptis. Ergo tales sunt coercendi, et non alliciendi ad religionis ingressum.

AG23

Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro quod maiora maioribus, et minora minoribus sunt exhibenda. Sed consilia sunt maiora.

Ergo non sunt pueris inexercitatis exhibenda; et ita pueri nondum exercitati in praeceptis non sunt ad religionem trahendi.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur XX, q. 2: sic in qualibet, et infra: parentibus sane filios suos ad religionem tradere non amplius quam ultra decimum quartum annum aetatis suae licentia esse poterit. Postea vero aut cum voluntate parentum eorum, aut si suae devotionis sit solitarium votum, erit filiis licitum religionis assumere cultum. Sed post quartumdecimum annum non statim sunt homines in praeceptis exercitati. Ergo possunt religionem ingredi pueri antequam sint in praeceptis exercitati.

SC2

Praeterea, maius est quod aliquis assumatur ad regimen sui et aliorum, quam quod recipiatur in religione, in qua sub regimine alterius vivit. Sed Salomon adhuc puer existens, assumptus est ad regnum sui et aliorum; unde dicitur I Paral. XXIX, 1: locutus est David rex ad omnem ecclesiam: Salomonem filium meum... Eligit Deus adhuc puerum et tenellum. Ergo multo magis possunt pueri non exercitati in praeceptis ad religionem recipi vel induci.

SC3

Praeterea, illud votum non est illicitum ex quo non redduntur aliqui rei, si solvant.

Sed, sicut dicit Ambrosius, illae quae in puerilibus annis continentiam voverunt, non constituuntur reae si votum exsolvant. Ergo quod aliqui voto adstringantur ad religionem in puerilibus annis, non est illicitum.

SC4

Praeterea, nihil est illicitum per quod aliquis a bono non retrahitur. Sed qui provocatur ad meliora, non retrahitur a bono.

Ergo, cum status religionis sit melior, in quo observantur consilia, quam status vitae saecularis in quo simpliciter observantur praecepta; videtur quod non sit illicitum inducere pueros ad religionem voto vel iuramento, aut etiam beneficio, antequam in praeceptis sint exercitati.

SC5

Praeterea, XX, quaest. 1 dicitur: firma tunc erit virginitatis professio, ex quo adulta iam aetas esse coeperit, et quae solet apta nuptiis deputari. Sed non statim in hac aetate viri vel mulieres sunt in praeceptis exercitati.

Ergo antequam aliqui in praeceptis exercitentur, licite possunt religionis astringi voto vel iuramento.

SC6

Praeterea, si talis obligatio esset illicita, scilicet qua pueri non exercitati in praeceptis voto vel iuramento ad religionem obligantur: aut hoc esset quia est secundum se mala; aut quia est prohibita. Sed non est secundum se mala; quia sic executio sive adimpletio promissionis esset peior, et perseverantia pessima: cuius contrarium videmus; quia adimplentes ea quae promiserant in puerilibus annis, et in promissis perseverantes, maxime commendantur. Similiter etiam non est illicita talis obligatio quia prohibita. Non enim prohibetur lege veteri; dicitur enim Num. XXX, vv. 4-6: mulier si quippiam voverit, et se constrinxerit iuramento... In domo patris sui, et in aetate adhuc puellari; si cognoverit pater votum quod pollicita est, et iuramentum quo obligavit animam suam, et tacuerit, voti rea erit; quidquid pollicita est et iuravit, opere complebit. Sin autem... Ut audierit, contradixerit pater; et vota et iuramenta eius irrita erunt, nec obnoxia tenebitur sponsioni, eo quo contradixerit pater. Similiter etiam non est prohibitum in iure canonico, quia in decreto leonis Papae haec eadem auctoritas inducitur. Similiter etiam non est prohibitum lege evangelii, quae maxime inducit homines a recedendo a mundo,

et ad sequendum perfectionis opera. Ergo licitum est obligare voto vel iuramento pueros nondum exercitatos in praeceptis ad religionem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod hoc quod pro quaestione hic inducitur, dubitationem non habet, nisi quod quidam contentioni studentes veritatem obnubilare conantur. Unde hic locum habent verba quae Augustinus dicit in II de Civit. Dei: quantum ille est maior et tetrior insipientium morbus animorum, quo irrationabiles motus suos etiam post rationem plene redditam, sive nimia caecitate, qua nec aperta cernuntur, sive obstinatissima pervicacia, qua et ea quae cernuntur non feruntur, tamquam ipsam rationem veritatemque defendunt; fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras, velut eas non solum spectantibus intuendas, sed quodammodo tangendo palpantibus offeramus; et tamen quis disceptandi finis erit, si respondendum esse ipsis respondentibus nos existimemus? nam qui vel non possunt intelligere quod vel tam duri sunt perversitate mentis, ut etiam si intellexerint, non obediant, et respondentes loquuntur iniquitatem, atque infatigabiliter vani sunt: quorum dicta contraria si toties velimus refellere, quoties obnixa fronte statuerunt non cogitare quid dicant, dum quocumque modo nostris disputationibus contradicant, quam sit infinitum et aerumnosum et infructuosum vides.

Erit ergo hic modus servandus, ut veritas manifeste et quasi palpabiliter ostendatur: et si qua in contrarium dicta fuerint, quae aliud pondus non habeant, contemnuntur, ne semper oporteat inutiliter eadem replicare. Sed si quis contrarium dicere voluerit, scribat quod dicit, ut alii intelligentes diiudicare possint an doceat veritatem.

Primo ergo circa propositam quaestionem, ut singula discutiamus, considerandum est, pueros etiam infra annos pubertatis in religionem recipi non esse secundum se malum; immo esse expediens et fructuosum, quia illud quod a pueritia assuescimus, semper perfectius et firmiter tenemus, secundum illud Proverb. XXII, 6: adolescens iuxta viam suam graditur; etiam cum senuerit, non recedet ab ea.

Et ideo apostoli instituerunt ut pueri etiam infantes ad christianam religionem reciperentur, ut in ea nutriti, firmiter et perfectius ei inhaerent; et hoc est quod dionysius dicit in ult. Cap. Eccles. Hierar.: secundum legem sanctam confirmati infantes ad habitum sanctum habebunt consuetudinem ab omni remoti errore, et immundae vitae expertes: hoc divinis nostris ducibus, id est apostolis, ad mentem venit, et visum est suscipere infantes.

Multo autem magis excedit christiana infidelium vita, quam vita religiosorum vitam saecularium; praesertim cum in primitiva ecclesia omnium christianorum erat perfectissimus religionis status, secundum illud Act. IV, V. 32: multitudinis... Credentium erat cor unum et anima una; nec quisquam eorum, quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia: ad cuius vitae exemplar omnes religiones sunt institutae.

Et ideo religionum institutores ex eadem causa qua apostoli, moti sunt ad recipiendum infantes in religionem; ut patet de beato benedicto, qui, ut in II dialog. Legitur, recepit nutriendum in religionem maurum duodennem, et placidum septennem.

Est tamen quaedam differentia circa hoc attendenda.

Nam pueri ante annos pubertatis ex naturali iure sunt sub cura parentum, propter hoc quod patiuntur discretionis defectum, secundum quem possint bene regere seipsos. Et ideo in hac aetate possunt quidem religioni tradi, si a parentibus offerantur; et erit rata traditio, praecipue si, cum ad annos pubertatis pervenerint, ratam habuerint paternam obligationem. Unde Gregorius dicit: si pater vel mater filium filiamve intra septa monasterii in infantiae annis sub regulari tradiderint disciplina, utrum liceat eis, postquam pubertatis impleverunt annos, egredi, et matrimonio copulari, hoc omnino devitamus: quia nefas est ut oblatis a parentibus Deo filiis voluntatis frena relaxentur.

Si autem in hac aetate propria sponte se religioni tradiderint, potest hoc per assensum vel dissimulationem parentum ratum esse; unde dicitur XX, quaest. 2: si in qualibet minore aetate vel religionis tonsuram vel religioni vestem debitam, in utroque sexu filiis aut unus aut ambo parentes dederint, aut forte vel nolentibus vel nescientibus, scilicet parentibus, a se susceptam, non mox visam in filiis abdicaverint, sed vel coram se vel episcopo palamque in conventu eodem filios talia habere permiserint, ad saecularem reverti habitum filiis ipsis quandoque penitus non licebit.

Si vero pueri annos pubertatis transcenderint, possunt etiam invititis parentibus ad religionem transire, nec sunt repellendi, immo magis advocandi: ut enim Gregorius dicit in quadam homilia, ad vitam bonam alius in pueritia, alius in adolescentia, alius in iuventute, alius in senectute, alius in decrepita aetate perducitur; et cum in nulla aetate sint repellendi, minus tamen sunt repellendi in pueritia. Dicit enim chrysostomus super matthaeum: quis meruerit appropinquare Christo, si repelleretur ab eo simplex infantia? nam si sancti futuri sunt, quid vetatis filios ad patrem venire? si autem peccatores futuri sunt, ut quid sententiam condemnationis profertis, antequam culpam videatis? quam quidem damnationis sententiam proferunt aliqui, cum dicunt: non sunt recipiendi pueri ad religionem, quia exhibunt, et peiores efficiuntur.

Sed quod addunt quidam, quod oportet pueros prius exercitari in praeceptis, et postea transire ad consilia observanda in religione, ex falso intellectu procedit.

Arbitrantur enim quod praecepta praeparent viam ad consilia. Non est autem sic: immo potius consilia parant viam ad praecepta servanda, quia per consilia removetur homo a rebus saeculi, circa quas occupatus difficile est quod innocentiam servet. Unde Hilarius dicit super matthaeum: grave onus innocentia subit incrementis opum occupata: rem enim solius famulatus Dei non sine saeculi vitiis assequetur. Et ideo Dominus dicit Matth. XIX,

23 ss., quod difficile est qui pecunias habent intrare in regnum caelorum: quia difficile est quod homo praecepta servet, quibus intratur in regnum, nisi sequens consilia divitias relinquat.

Et ideo pueri ad hoc quod innocentiam servare possint in observantia mandatorum, sunt praeparandi, et quodammodo praemuniendi in exercitio consiliorum; nec sunt repellendi, quamvis ineruditi videantur in praeceptis. Dicit enim Origenes super matthaeum: quidam puerilem sermonem habentes, offerunt salvatori pueros et infantes. Qui autem videntur perfectiores priusquam discant, ad rationem iustitiae reprehendunt eos qui pueros et infantes adhuc minus eruditos offerunt Christo. Dominus autem hortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo debemus attendere, ne aestimatione sapientiae excellentioris contemnamus quasi magni pusillos ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Iesum.

Sed quod ulterius quaeritur, an ante religionis ingressum sint voto vel iuramento ad religionem obligandi, manifeste patet quod sic.

Sicut enim in malo quanto voluntas est magis obfirmata ad malum, tanto peior est, sicut in obstinatis patet, et qui ex malitia peccant; ita etiam in bonis, tanto voluntas melior est, quanto est magis firmata et adstricta ad bonum.

Cum ergo bonum sit quod pueri ad religionem veniant, multo melius est quod eorum voluntas sit ad hoc firmata, quod fit voto vel iuramento: unde et David dicebat: iuravi et statui custodire iudicia iustitiae tuae; et Augustinus dicit in epistola ad Paulinam et armentarium: felix necessitas quae ad meliora compellit.

Ultimo autem considerandum restat, an sint beneficiis alliciendi.

Et si quidem conventionem vel pacto pretium alicui detur, vel quodcumque terrenum beneficium, ut religionem intret; hoc est illicitum.

Si autem aliquis ei aliqua beneficia temporalia conferat ut auferat impedimenta quibus impeditur a religionis ingressu, vel etiam ut eum nutriat, vel doceri faciat ad hoc quod sit religioni aptus; hoc non est illicitum, sed est laudabile.

Similiter et si beneficiis temporalibus aliquis aliquem alliciat, ut eum favorabilem sibi reddat, non intendens gloriam propriam, sed gloriam Dei et proximi salutem, laudabile est, sicut et apostolus de seipso dicit, I cor.

Cap. X, 33: per omnia omnibus placeo. Deus etiam aliquos temporalibus beneficiis allicit ad bene agendum. In ecclesiis etiam quibusdam temporalium distributionibus alliciuntur aliqui ad ecclesiae deserviendum; non quod praemium accipiant, sed sunt quaedam secundo illectiva ad serviendum Deo, sicut et Dominus dicit Matth. VI, 33: primo quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia, scilicet necessaria vitae, adiciuntur vobis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus ad consilia invitavit adolescentem in praeceptis exercitatum, ita etiam vocavit matthaeum publicanum non exercitatum in praeceptis, sed peccatis implicatum: ex quo accipere possumus quod ad consilia observanda in religione advocandi sunt non solum exercitati in praeceptis, sed etiam non exercitati.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diversitas graduum dupliciter attendi potest.

Uno modo in diversis statibus seu conditionibus.

Et sic non oportet quod qui tendit ad maiorem statum vel conditionem, prius exercitetur in minori statu vel conditione; sicut videmus quod illi qui volunt fieri milites, non prius exercitantur in lanificio, sed a pueritia exercentur in militia; similiter qui volunt fieri clerici, non prius exercentur in vita laicali, sed a pueritia instruuntur in vita clericali.

Et hoc modo qui volunt religiosi fieri, non oportet quod prius exercentur in vita saeculari; sed optimum est eis, si a pueritia exercentur in vita religionis, quia magis poterunt in ea proficere. Unde dicitur Thren. III, V. 27: bonum est viro cum portaverit iugum Domini ab adolescentia sua.

Alio modo possunt accipi diversi gradus in eodem statu vel conditione. Et hoc modo dicit Gregorius, quod in qualibet bona conversatione incipiendum est a minoribus, ut a maiora perveniatur. Sicut enim milites a rudimentis militiae, et clerici a rudimentis clericaturae; ita etiam et religiosi incipiunt a rudimentis religionis, ut proficiant usque ad summum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod duplex est occasio: scilicet data et sumpta.

Tunc quidem datur aliquis occasio alicui ruendi, vel in cisternam cadendi, quando facit aliquid vel dicit minus rectum, ex quo datur proximo occasio ruinae; et tunc ruina proximi imputatur danti occasionem.

Aliquando autem non est occasio data, sed sumpta; puta, cum aliquis inducit aliquem ad bonum, et ipse ex hoc fit deterior, non est relinquenda monitio bona propter hoc quod ille sumit inde occasio ruinae: unde et Dominus non dimisit praedicationem veritatis propter scandalum Pharisaeorum, ut habetur matthaei, XV, 10; et Augustinus dicit, quod si plurimi essent in domo ruitura, et inde saltem unus liberari posset, atque id quia facere conaremur, alii semetipsos praecipitio necarent, doleremus de ceteris, verum de unius saltem salute consolaremur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod libertas necessitati coactionis opponitur, quae est necessitas absoluta; et talis necessitas est cohibenda. Sed necessitas quae est ex suppositione finis, non opponitur libertati; et tali necessitate

expedit uti ad communem utilitatem: alioquin nec pacta promissionibus firmata, nec iuramenta, in rebus humanis fieri deberent. Multo autem magis per huiusmodi expedit homines obligari ad divina, quae sunt meliora.

RA5

Ad quintum dicendum, quod difficultas ingressus observatur in religionibus per hoc quod datur intrantibus annus probationis, in quo difficultates religionis experiuntur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod parieti nondum desiccato non est onus tignorum imponendum, tamen non prohibetur quin sit paries desiccandus. Desiccatur autem paries a pravo humore saecularis affectus per religionem; et ideo contingit quod prius exercitentur aliqui in religione quam eis onus praelationis aut sacrorum ordinum imponatur; et de hoc onere loquitur Gregorius, ut patet per ea quae praecedunt in illo capitulo, et in II homilia in ezechielem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod status religionis, et est status poenitentiae, et est exercitium sive schola perfectionis: unde ad religionem recipiendi sunt peccatores propter poenitentiam, et recipiendi sunt pueri innocentes quasi in schola quadam perfectionis, ut perfectius innocentiam conservent.

RA8

Ad octavum dicendum, quod si omnino inviti pueri in religionem inducerentur, timendum esset de casu futuro: sed ex quo propria voluntate se obligant, ac religionem ingrediuntur, non habet locum ratio inducta.

RA9

Ad nonum dicendum, quod sicut magnum et parvum, multum et paucum, secundum Philosophum, dicuntur relative; ita et festinatum, sive velox, et tardum. Nam festinatum, sive velox, est quod in parvo tempore multum movetur. Illa ergo substantia minuitur quae est festinata in respectu ad debitum modum; puta, si aliquis aliquem statum aggressus, statim a principio, contemptis rudimentis illius status, ea quae sunt perfectorum in statu illo, attentare vellet.

Non est autem substantia festinata, si exercitium perfectionis, et quasi quamdam scholam, quae est religio, a pueritia aliquis aggrediatur.

Tantum est enim culmen perfectionis, ut etiam si a pueritia quis huiusmodi perfectionem aggrediatur, semper habet ubi proficiat: sicut et Augustinus dicit ad volusianum de doctrina christiana: tanta est, inquit, christianarum profunditas litterarum, ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem summo studio, meliore ingenio, conarer addiscere.

RA10

Ad decimum dicendum, quod diversi ordines sunt quasi diversi gradus unius clericalis vitae; et ideo oportet ut a minoribus incipiat qui ad maiores tendit. Non autem oportet quod qui tendit ad sacros ordines, exercitetur in his quae pertinent ad inferiorem statum, laicalis scilicet vitae. Et similiter in vita religionis oportet quod a rudimentis eius incipiat qui religionem ingreditur, ut ad summum apicem religionis pertingere possit; non tamen oportet eum prius esse exercitatum in saeculari vita.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in intelligibilibus etiam oportet quod aliquis a minoribus in eadem scientia incipiat, ut ad maiora perveniat; non tamen oportet quod quicumque vult addiscere aliquam scientiam maiorem, exercitetur in qualibet minori: sicut qui volunt addiscere liberales artes, non oportet quod prius exercitentur in mechanicis; sed solum hoc oportet quando minor scientia parat viam ad maiorem.

Vita autem saecularis non parat viam ad religionem, sed magis ab ea abducit: unde Gregorius dicit in princ. Moralium: cum adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deservire, coeperunt multa ex eiusdem mundi cura succrescere, ut in eorum iam non specie, sed, quod est gravius, mente retinerer. E converso autem observantia consiliorum parat viam ad tutius et perfectius praecepta divina observanda, quae necesse est in saeculari vita observari.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa in multis deficit.

Primo quidem, quia ille qui religionem intrat, non ad hoc eligitur ut sui vel alterius curam gerat magis quam ante; sed magis ut sit sub cura et obedientia alterius.

Secundo, quia hoc non conceditur ab omnibus, quod necesse sit eligere meliorem ad regimen praelationis; sed secundum quosdam, sufficit eligere bonum.

Tertio, quia si oportet eligere meliorem ad praelationem, non quidem oportet simpliciter meliorem eligere, sed meliorem, id est magis idoneum, ad hoc. Pueri autem etsi non sint meliores simpliciter quam adulti, sunt tamen magis idonei ad hoc in religione nutriuntur; unde Anselmus in Lib. De similitudinibus comparat eos qui a pueritia nutriuntur in religione, Angelis, alios autem hominibus: quia Angeli a principio, homines processu temporis ad vitam aeternam perveniunt.

Quarto, quia ad episcopatum non eligitur nisi unus; et ideo maior necessitas est quod melior assumatur, quam de intrantibus religionem, qui plures accipi possunt.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod non solum illud quod est peccatum, praebet occasionem ruinae, sed etiam illud quod habet speciem mali: unde et apostolus dicit, I ad thessal., V, 22: ab omni specie mala abstinete vos. Et quia serpens aeneus, etsi secundum se esset bonus ex sui institutione, tamen speciem habebat mali propter similitudinem idololatriae: ideo apud eos qui erant ad idololatriam proni, non erat dimittendus, sed laudabiliter fuit subtractus.

Introitus autem religionis nec est secundum se malum, nec habet speciem mali.

Benedictio autem, etsi sit de genere suo bona, tamen ad hoc quod sit actus virtutis, exigitur quod sit vestita debitis circumstantiis, ut sit conveniens et personae et loco et tempori. Non est autem conveniens personae, quando minor praesente maiore benedicit, quia, sicut dicitur ad Hebr., VII, 7, sine ulla...

Contradictione, quod minus est, a maiore benedicitur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod ille qui accedit ad consilia, non quaerit ascensum per abrupta postpositis gradibus, sed magis resecat quae possunt hominem impedire ab observatione praeceptorum, sicut dictum est.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod, secundum dictum Damasceni, magis esset contrarium concludendum. Ideo enim Deus hominibus etiam post regenerationem incorruptibilitatem non statim addit, quia hoc non esset eis utile, sed superbiendi occasio. Abundantia enim temporalium et corporalium bonorum est materia superbiae; et ideo utile est homini ad superbiam vitandam, ut ad consilia transeat, temporalium bonorum superabundantiam derelinquens.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod amplexus Rachelis significat quietem contemplationis, ad quam etiam consilia sequentes non statim a principio pervenire possunt, sed post longum exercitium bonorum operum.

Facilius tamen ad praedictam quietem pervenitur per observantiam consiliorum quam per exercitium mandatorum in vita saeculari.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod si beneficiis temporalibus aliqui alliciantur ad religionem cum pacto, sicut patet in emptione et venditione, est illicita solutio. Si autem aliquis alicui provideat sine pacto, non est illicita solutio; unde post praemissa verba in eodem capite subiungitur: nisi forte de pauperum alimento quis in concione proponat; et iterum subdit: dum tamen absit pactio, et omnis cesset conventio.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod status religionis, quantum ad eos qui in eo profecerint, est spiritualis militia; quantum vero ad eos qui de novo intrant, est quasi cuiusdam tirocinii exercitium: ideo oportet ad maiorem profectum quod a principio aliquis huiusmodi exercitium subeat, sicut et de exercitio militiae temporalis vegetius docet in libro de re militari.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod obligatio perficiens matrimonium corporale non potest fieri ante annos pubertatis; cui obligationi similis est professio quae fit in religione ad perpetuo remanendum in ea. Sed ante annos pubertatis potest fieri aliqua sponsio futuri matrimonii, sicut est in sponsalibus; cui assimilatur obligatio quae fit ad religionem.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod sicut Glossa, ibidem, exponit, per hoc quod daemoniacus curatus volebat esse in navi cum Christo, significatur desiderium eorum qui sunt a peccato mundati, quo cupiunt dissolvi et esse cum Christo, et hoc non statim eis conceditur; sed oportet quod prius in hac vita laborent annuntiando verbum Dei. Unde patet quod non est ad propositum.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod quanto aliquis magis exercitatus in bono, ex Aegypto, id est ex saeculo, ad religionem transit, tanto facilius in ea proficere potest: sed quia in saeculari vita imminent multa pericula, quibus huiusmodi exercitium virtutis impeditur, tutius est quod a principio impedimenta dirumpat per observantiam consiliorum.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod difficilius est observare praecepta in vita saeculari quam in vita religiosa. Magna enim virtus requiritur ad hoc quod aliquis in saeculo vivens se immaculatum a vitiis saeculi conservet; unde dicitur Eccli., XXXI, 8: beatus dives qui inventus est sine macula; et postea subditur: quis est hic, et laudabimus eum? facit enim mirabilia in vita sua. Et ideo maioris praesumptionis esse videtur, si tamen sit praesumptio, quod aliquis in saeculo vivens considerat se immaculatum, quam quod, tantae virtutis se non existimans, ad religionem transeat, ut facilius a peccati macula conservetur, ad modum zachaei, qui cum statura pusillus esset, ad hoc quod Christum videret, ascendit arborem sycorum, id est ficum fatuam, per quam religio designatur.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod in unoquoque statu maiora minoribus sunt attribuenda: et tamen qui ad maiorem statum proficere vult, oportet quod dum minor est, primordia illius status accipiat, secundum illud Eccli., XXV, 5: quae in iuventute tua non congregasti, in senectute quomodo metes? et ideo ad hoc quod aliquis perveniat ad perfectionem religionis, oportet quod a principio aetatis suae ad huiusmodi assuescat.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum consilia ordinentur ad praecepta.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Illud enim ad quod ordinatur aliud, posterius est, quia finis est prior in intentione, et posterior in executione. Sed observationem praeceptorum constat esse priorem in executione quam impletionem consiliorum; ut patet Matth., XIX, 17, ss., de adolescente qui dixerat se servasse legis praecepta a iuventute sua, cui datur consilium perfectionis. Ergo videtur quod consilia non ordinentur ad praecepta sicut ad finem, sed potius e converso.

AG2

Praeterea, finis est perfectior his quae sunt ad finem. Sed consilia sunt perfectiora praeceptis, quia consilia pertinent ad perfectionis statum, praecepta autem pertinent ad communem iustitiam; unde et consilia praeceptis superadduntur, ut patet per hoc quod Matth., XIX, 21, Dominus dicit adolescenti, qui praecepta servaverat: adhuc unum tibi deest. Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus.

Ergo consilia non ordinantur ad praecepta, sed potius e converso.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in II physic., sicut se habent principia ad conclusiones, ita se habent fines ad ea quae sunt ad finem. Sed talis est habitudo principiorum ad conclusiones, quod positis principiis ponuntur conclusiones, non autem e converso; quia contingit ex falso syllogizare verum. Ergo talis est habitudo finium ad ea quae sunt ad fines. Sed positis praeceptis non ponuntur consilia: multi enim observant praecepta qui non observant consilia.

Ergo consilia non ordinantur ad praecepta sicut ad finem.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De sancta virginitate: mirabiliter decipiuntur qui propter praesens saeculum virginitatem esse solum observandam sentiunt. Sed observatio praeceptorum pertinet ad praesens saeculum.

Ergo consilium virginitatis non est implendum propter praecepta; et eadem ratio est de aliis consiliis.

AG5

Praeterea, praecepta pertinere videntur ad vitam activam; consilia autem ad vitam contemplativam.

Unde Matth., XIX, 18, ubi enumerantur praecepta legis, dicit Glossa: ecce vita activa. Ubi autem postea subditur: si vis perfectus esse, etc. Dicit: ecce vita contemplativa. Sed vita activa ordinatur ad contemplativam, et non e contrario. Ergo praecepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

AG6

Praeterea, Dominus bis miraculose legitur turbas refecisse; primo quidem quando satiavit quinque milia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus, ut legitur Matth., cap. XIV, 15-21; secundo quando de septem panibus et paucis pisciculis satiavit quatuor millia hominum, ut habetur Matth., XV, 32-38; et sic dicit Glossa, Matth., XIV: quinque millia pro quinque sensibus corporis, ita sunt qui in saeculari habitu exterioribus recte uti noverint: hi quinque panibus, id est legalibus praeceptis, adhuc necesse est ut instruantur.

Nam qui mundo integre renuntiant, quatuor millia sunt, et septem panibus.

Id est evangelicae perfectioni, sunt similes, et spirituali gratia reficiuntur. Sed primo pavit Dominus quinque millia hominum ex quinque panibus quam quatuor millia ex septem.

Ergo praecepta sunt praevia consiliis, et non e converso.

AG7

Praeterea, dispositiones praecedunt perfectionem, et ordinantur ad ipsam; sed praecepta sunt dispositiones ad consilia; dicit enim Glossa Hieronymi in principio marci: quatuor sunt qualitates, de quibus sancta evangelia contextuntur: praecepta, mandata, testimonia, exempla: in praeceptis iustitia, in mandatis caritas, in testimoniis fides, in exemplis perfectio; ad quam pertinent consilia, et non e converso.

AG8

Praeterea, primo non est aliquid prius.

Sed, sicut dicit quaedam Glossa super psalm., caritas primo movet pedem ad reditum vitae.

De actu autem caritatis dantur praecepta.

Ergo nihil est prius in vita spirituali quam praecepta; non ergo consilia ordinantur ad praecepta, sed potius e converso.

AG9

Praeterea, super illud psalm. Cxxx, 2: sicut ablactatus super matrem suam, etc., dicit Glossa: sicut quinque tempora notantur in procreatione carnali, ita et in spirituali.

Primum ergo tempus est conceptionis, secundum est in utero alitionis, tertium emissionis, quartum portationis et lactationis, quintum ablactationis: ita et in utero matris ecclesiae, primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur; inde quasi in utero alimur in iisdem primordiis proficientes; deinde manibus ecclesiae portamur et lacte nutrimur, donec iam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam patris. Et postea subditur: multi vero hunc ordinem perverterunt, ut haeretici et schismatici se ante tempus a lacte separantes, unde extinguuntur. Sed separari a lacte est, facilioribus dimissis, ad difficiliora transire. Cum ergo consilia sint difficiliora quam praecepta, videtur quod periculo extinctionis se exponant qui ad consilia accedunt, nisi prius educati in praeceptis; praecepta ergo ordinantur ad consilia, et non e converso.

AG10

Praeterea, Gregorius dicit super Ezech..

Quod est ex praecepto bonum facere, inchoandum est. Sed id quod est incipientium, ordinatur ad id quod perfectionis est, et non e converso. Ergo praecepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

AG11

Praeterea, virtus imitatur naturam. Sed natura operatur prius in corpore animalis ea quae pertinent ad esse, sicut membra principalia, quam ea quae sunt de bene esse. Ergo in progressu virtutis, priora sunt praecepta, quae sunt de esse virtutis, quam consilia, quae sunt de bene esse ipsius: et sic idem quod prius.

AG12

Praeterea, sicut est ordo in addiscendo, ita etiam in operando. Sed in addiscendo oportet incipere a facilioribus, ut ad difficiliora perveniatur. Ergo in operando oportet prius implere praecepta, quae sunt faciliora, et sic transire ad consilia.

AG13

Praeterea, Matth., V, dicitur in Glossa quod sermo divinus est nobis via qua currimus.

Sed sermo divinus praeordinat praecepta consiliis, ut patet Matth., V, 21 ss.; ubi primo ponitur id quod praeceptum est antiquis, et postea superadditur a Domino id quod perfectionis est. Ergo videtur quod observantia praeceptorum sit praeordinanda observationi consiliorum.

AG14

Praeterea, illud quod est minimum in aliquo genere, ordinatur ad id quod est maximum in genere illo. Sed nihil est minus in vita christiana quam observantia praeceptorum, nihil autem maius quam observantia consiliorum. Ergo praecepta ordinantur ad consilia.

AG15

Praeterea, Hieronymus dicit super matthaeum: qui praecepta legis implere negligit, perfectiora implere non potest. Ergo oportet quod prius aliqui impleant praecepta quam consilia, et sic praecepta ordinantur ad consilia.

AG16

Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia essendi. Sed a praeceptis non convertitur consequentia essendi ad consilia: non enim sequitur, si aliquis servat praecepta, quod servet consilia. Ergo observatio praeceptorum naturaliter praecedit, et ordinatur ad observantiam consiliorum.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Enchir.. Quaecumque mandat Deus, ex quibus unum est, non moechaberis: et quaecumque non iubentur, sed spirituali consilio monentur, ex quibus unum est, bonum est homini mulierem non tangere; tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum. Sed haec duo cadunt sub praecepto, ut patet Matth. XXII, 37-40.

Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

SC2

Praeterea, illud quod est electionis, ordinatur ad id quod est necessitatis: quia electio est eorum quae sunt ad finem. Sed consilia sunt electionis, praecepta autem necessitatis.

Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

SC3

Praeterea, illud per quod aliquid plenius perficitur, ordinatur ad illud. Sed per consilia plenius et tutius conservantur praecepta. Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

CO

Respondeo. Dicendum, quod praecepta dantur de actibus virtutum. Duplex autem est virtutis actus, scilicet interior et exterior; et uterque actus sub legis praecepto cadit; unde Augustinus dicit contra faustum, quod: quia Iudaei non intelligebant homicidium nisi per interemptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari. Similiter etiam tantummodo corporalem cum femina illicitam cohabitationem vocari moechiam, quae erat in lege prohibita; sed Dominus demonstravit etiam interiorem concupiscentiam ad hoc pertinere.

Unde manifestum est quod etiam interiores actus virtutum sub praecepto cadunt.

Consilia ergo ordinantur ad praecepta et secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, et secundum quod sunt de exterioribus actibus: sed diversimode.

Nam ad interiores actus virtutum ordinantur sicut in finem.

Omnes enim interiores actus virtutum Moralium pertinent ad mentis puritatem; ut scilicet mens hominis a passionibus inordinatis et ab exteriorum rerum cupiditate sit libera.

Et ulterius omnes virtutes, tam morales quam theologicae, ordinantur ad dilectionem Dei et proximi.

Et ad haec duo omnia consilia ordinantur sicut ad finem: scilicet ad caritatem Dei et proximi, et ad mentis puritatem; unde dicitur in collationibus patrum: quidquid nos ad virtutem cordis potest dirigere, tota virtute sectandum est: quidquid autem ab hac retrahit, ut perniciosum et vitium devitandum est. Pro hac enim universa agimus atque toleramus: pro hac, patria, parentes, dignitates, divitiae, deliciae mundi huius et voluptas universa contemnitur, ut scilicet puritas cordis perpetua retineatur. Et postea subdit: pro hac ieiuniorum inedia, vigiliis, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut per illas ab universis passionibus noxiis illaesae praeparet cor nostrum, et servare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere. Et hoc idem Augustinus dicit de moribus ecclesiae: non reiiciendis, inquit, generibus ciborum quasi pollutis, sed concupiscentiae perdomandae, et dilectioni fratrum retinendae invigilat omnis intentio; et ibidem dicitur: caritas praecipue custoditur, si caritati virtus, caritati sermo, caritati habitus, caritati vultus aptatur. Unde et apostolus, I ad Cor. VII, 34, virginitatis consilium ad hoc ordinandum docet, ut mulier innupta cogitet quae sunt Dei, quomodo placeat Deo; et Dominus Matth. XIX, 21, paupertatis consilium ad hoc ordinat ut homo Deum sequatur; quod fit per rectitudinem et puritatem interioris affectus.

Sic ergo consilia ordinantur sicut in finem ad praecepta, secundum quod sunt de interioribus actibus virtutum; sed secundum quod sunt de actibus exterioribus, puta: non occides, non furtum facies, etc., ordinantur consilia ad praecepta non sicut ad finem.

Non enim propter hoc homo virginitatem servat ut ab adulterio absteat; neque hoc fine aliquis suis abrenuntiat ut non furetur aliena: cum exteriora opera consiliorum sint maiora quam exteriora opera praeceptorum: ordinantur tamen ad ea in quantum faciunt ea tutius et firmiter conservari. Qui enim sua dimittit, multo magis abstinet a rapiendis alienis; unde et Augustinus dicit in libro XIX contra faustum: omnia ex Hebraeorum lege commemorata Dominus commendavit, ut quidquid ex persona sua insuper loqueretur, vel ad expositionem commendandam valeret, si quid illa obscurum posuisset: vel ad tutius conservandum quod illa voluisset; et in libro de sermone Domini in monte dicit, quod dum fiunt illa quae adduntur ad perfectionem, multo magis fiunt illa quae praemissa sunt ad inchoationem.

Sic ergo patet quod consilia ordinantur sicut ad finem ad praecepta, prout sunt de interioribus actibus virtutum; sed ad praecepta, secundum quod sunt de exterioribus actibus, ordinantur consilia ad hoc quod tutius et firmiter conserventur per modum removentis prohibens.

Et primum horum est causa secundi: firma enim exteriorum actuum observatio causatur ex interiori affectione mentis bene dispositae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam dives ille mentitus est, dicens se praecepta observasse, et praecipue quantum ad unum praeceptum quod ibidem commemoratur, pertinens ad interiorem actum, scilicet: diliges proximum tuum sicut teipsum.

Unde Origenes dicit super matthaeum: scriptum est in evangelio secundum Hebraeos, quod cum Dominus dixisset ei; vade, et vende omnia quae habes; coepit dives scalpere caput suum, et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus; quomodo dicis: feci legem et prophetas? scriptum est enim in lege; diliges proximum tuum sicut teipsum; et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur ex ea omnino aliquid ad eos. Impossibile enim est implere praedictum mandatum, et esse divitem, et maxime habere tantas possessiones. Et hoc idem confirmatur per Hieronymum qui dicit super Matth.. Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis: diliges proximum tuum sicut teipsum; opere compleret, quomodo postea audiens: vende omnia quae habes et da pauperibus, tristis abiisset? sed quia chrysostomus et alii expositores dicunt, adolescentem illum non fuisse mentitum, utrumque salvari potest. Nam hoc praeceptum: diliges proximum tuum sicut teipsum: dupliciter potest observari.

Uno modo imperfecte, ut scilicet aliquis non faciat contra proximum quod non vult sibi fieri, et ut sine detrimento proximo subveniat.

Alio modo, ut scilicet ad subveniendum necessitatibus proximorum corporalibus ita se habeat sicut ad subveniendum necessitatibus propriis. Hoc enim modo non implet hoc praeceptum qui, cum multas divitias habeat, sibi eas reservat, permittens proximum egere.

Consilia autem ad hoc ordinantur ut praecepta perfectius custodiantur: et ideo Dominus, observanti praecepta imperfecte, superaddit consilia, per quae praecepta perfectius observentur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectio vitae in praeceptis, secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, consistit essentialiter: nam caritas est vinculum perfectionis, sicut apostolus dicit ad Coloss. III, 14; et ideo cum Dominus praecepta caritatis posuisset matthaei V, 48, subiungit: estote ergo perfecti.

Sed in consiliis, quae sunt de quibusdam exterioribus actibus, consistit perfectio instrumentaliter; quia scilicet huiusmodi consilia sunt quasi quaedam instrumenta per quae facilius ad perfectionem pervenitur.

Unde in collationibus patrum dicitur: ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipsis consistit disciplina illius finis, sed per illa pervenitur ad finem. Et Augustinus dicit in Lib. De perfectione iustitiae: sic audiamus praecepta perfectionis, ne currere negligamus ad perfectionem caritatis. Et Hieronymus super matthaeum dicit exponens illud: ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te: quia, inquit, non sufficit tantum relinquere, iungit quod perfectum est: et secuti sumus te, quid ergo erit nobis? quasi diceret: fecimus quod iussisti: quid ergo dabis praemii? praecepta ergo imperfecte observata pertinent ad communem iustitiam; sed perfectio vitae consistit in ipsa plena observantia praeceptorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid ad finem ordinatur dupliciter: uno modo ut necessarium ad finem, sine quo finis esse non potest, sicut cibus ad vitam corporis conservandam; alio modo sicut necessarium ad finem, sine quo ad finem non ita bene perveniri potest, sicut equus ordinatur ad iter, non quia sine equo aliquis ire non possit, sed quia in equo melius vadit.

Similiter et consilia ordinantur ad praecepta, non quia sine consiliis praecepta observari non possint et quantum ad interiores actus et quantum ad exteriores: nam Abraham, qui et coniugio et divitiis utebatur, fuit coram Deo perfectus, secundum illud gen.

Cap. XVII, 1: ambula coram me, et esto perfectus; sed quia per consilia facilius et expeditius ad perfectam praeceptorum observantiam pervenitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Augustinus in verbis illis intendit excludere quorundam dictum, qui credebant virginitatem esse necessariam solum ad carendum tribulatione corporis, quae in matrimonio sustinetur. Observatio autem praeceptorum etsi in hoc saeculo fiat, non tamen pertinet ad hoc saeculum, sed futuro saeculo coniungit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod praecepta pertinent et ad activam et ad contemplativam vitam; consilia vero sunt instrumenta contemplativae vitae. Sed ibi praecessit mentio de praeceptis ordinantibus ad proximum, quae pertinet ad vitam activam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod etiam in ipso exercitio praeceptorum contingit inveniri differentiam perfectionis. Unde non potest dici quod numerus quinque millium pertineat ad praecepta, et numerus quatuor millium ad consilia: sed primum pertinet ad imperfectam observantiam praeceptorum, qualis etiam in saeculari vita interdum habetur; secundum vero pertinet ad perfectam observantiam praeceptorum, ad quam ordinantur consilia.

Nec tamen quia primo Dominus pavit quinque millia quam quatuor millia oportet quod aliquis prius exerceatur in vita saeculari quam transeat ad religionem; quia etiam religionem intrantes, non statim perfectionem adipiscuntur, sed ad perfectionem assequendam se exercitant; sicut et intrantes scholas logicae, non statim efficiuntur logici, sed ad hoc se exercitant; unde et religio quaedam perfectionis schola est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod exempla quae traduntur in evangelio, sunt exempla Christi, quae pertinent non solum ad consilia, sed etiam ad perfectam observantiam praeceptorum: unde et ibidem subdit exempla, ut hic: discite a me, quia mitis sum, et humilis corde.

RA8

Ad octavum dicendum, quod caritas habet multos gradus: nam primo est caritas incipiens, et postea perficiens, et ultimo perfecta: unde caritas in spirituali vita est principium et finis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod observantia consiliorum est difficilior quam observatio praeceptorum quantum ad exteriores actus; tamen observatio praeceptorum perfecta quantum ad interiores actus est longe difficilior.

Difficilior enim est deponere animi cupiditates quam possessiones; et tamen difficilior est observare exteriores actus praeceptorum sine consiliis quam cum consiliis, sicut ex praemissis patet.

RA10

Ad decimum dicendum, quod incipientes sunt in ordine instruendorum ab aliis: et ideo praecepto moventur ad aliquid faciendum tam in vita saeculari quam in religione; sed quando iam perficiuntur, operantur ab interiori habitu, quasi ex seipsis, non solum consilia, sed etiam praecepta.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod, sicut dictum est, caritas et est principium spiritualis vitae, et finis; et ideo et ipsa praecedit inchoata, tamquam de esse existens spiritualis vitae, et ipsa sequitur tamquam pertinens ad perfectum esse spiritualis vitae. Et tamen ea quae sunt de bene esse, ordinantur ad conservationem eorum quae sunt de esse rei.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod etiam in disciplinis prius addiscuntur ea per quae alia perfectius intelliguntur, quamvis illa facilius sit intelligere vel habere secundum communem modum, sicut facilius est scire argumentari eo modo quo etiam idiotae utuntur dialectica quadam, quam scire regulas logicae; et tamen primo addiscuntur regulae logicae ad hoc quod aliquis perfectius argumentari valeat quam communiter idiotae argumentantur.

Et similiter facilius est observare praecepta secundum imperfectum modum quam observare consilia; et tamen qui tendunt ad perfectam praeceptorum observationem, oportet quod incipiant a consiliis sicut a quibusdam instrumentis.

RA13

Ad decimumtertium est dicendum, quod illa quae ibi Dominus superaddit, non sunt consilia, sed praecepta, ut patet ex ipsis verbis Domini quae ibi ponuntur, tum etiam ex expositione Augustini in libro de sermone Domini in monte.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod observantia praeceptorum secundum imperfectum modum est minimum in vita spirituali; sed est maximum, si observentur perfecte.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, est, quod perfectiora evangelii non solum sunt consilia, sed etiam praecepta, ut ex dictis patet.

RA16

Ad decimumsextum est dicendum, quod illud a quo non convertitur consequentia essendi, etsi sit prius natura quodammodo, non tamen oportet quod semper sit prius tempore.

Non enim in Angelis vivere praecedit intelligere, quamvis non omne vivens sit intelligens; quia statim a principio Angeli vitam perfectam habent; quae est intellectualis. Et similiter qui volunt plenius praecepta custodire, statim a principio consilia assumere debent; licet non omnes observantes praecepta, observent consilia.

|\*QUODL\_5

|q1 Quaestio 1

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de Deo et Angelis et hominibus de Deo quaesitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam assumptam.

Quantum ad naturam divinam quaesitum est de scientia, et de potentia.

Circa scientiam Dei quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum Deus sciat primum instans in quo potuit creare mundum.

PR2

Secundo utrum praesciti a Deo possint demereri.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum Deus sciat primum instans in quo potuit creare mundum.

TTB

Ad primum sic procedebatur: videtur quod Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare.

AG

Deus enim potuit creare mundum antequam creaverit; non autem potuit creare ipsum in infinitum ante, quia sic esset ei coaeternus.

Ergo est dare aliquod instans in quo primo potuit creare mundum. Sed Deus sua scientia totum comprehendit.

Ergo Deus scit primum instans in quo potuit creare mundum.

SC

Sed contra, Deus nihil scit quod eius omnipotentiae praeiudicet. Praeiudicaret autem eius omnipotentiae, si esset aliquod instans in quo primo potuit creare mundum: quia sic eius potentia ad illud instans limitaretur. Ergo Deus nescit primum instans in quo potuit creare mundum.

CO

Respondeo. Dicendum quod dupliciter dicitur aliquid fieri in aliqua mensura loci vel temporis.

Uno modo, praesupposita ipsa mensura; et sic particulares effectus producuntur a Deo vel ab aliis agentibus, in loco vel tempore.

Alio modo ut simul cum eo quod fit, producat mensura loci vel temporis; et hoc modo mundus a Deo in esse producitur: non quidem quasi in aliquo loco vel tempore praeeistente, sed quia simul cum mundo et locus et tempus producitur.

Unde aliter est intelligendum cum dicitur quod Deus potuit facere aliquem particularem effectum, puta equum vel hominem, antequam fecerit, vel etiam alibi quam fecerit; et aliter cum hoc de mundo dicitur.

Nam cum de homine vel equo hoc dicitur, signatur aliquod tempus vel locus aliquis esse in quo homo a Deo fieri potuerit; sed cum de hoc mundo dicitur, non signatur quod sit aliquod tempus ante mundum, nec aliquis locus extra ipsum: sed significatur quod Deus potuit mensuram loci aut temporis mundi facere maiorem.

Si ergo quaeratur utrum potuerit mundum facere in infinitum antequam fecerit; si hoc quidem referatur ad potentiam facientis, manifestum est quod in infinitum ante facere potuit: Dei enim potentia est aeterna, cui nihil accrescere potuit, ut inciperet quandoque facere mundum, cum prius non potuerit. Si vero referatur ad ipsum mundum, sic non potuit fieri ut esset semper, supposita catholicae fidei veritate, quae habet mundum quandoque non fuisse.

Sicut enim Deus non potest facere ut quod fuit non fuerit, ut infra dicitur, ita non potest facere ut quod fuit quandoque, nunquam non fuerit. Secundum hunc ergo sensum dicitur quod Deus non potuit mundum facere in infinitum antequam faceret.

Sed adhuc intelligendum est, quod infinitum dicitur dupliciter.

Uno modo in actu; et sic dicitur secundum modum praedictum, quod Deus non potuit facere mundum in infinitum antequam fecerit: id est quod duratio mundi in infinitum ante praecesserit.

Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam; et sic potuit Deus in infinitum mundum facere antequam fecerit, quia quantumcumque ante detur eum fecisse, adhuc potuit eum prius facere. Et sic non est dare primum instans in quo Deus potuit facere mundum; est autem dare primum instans in quo fecerit, sicut etiam est dare supremum ubi, usquequo Deus mundum fecerit; non tamen est dare supremum ultra quod facere non potuerit.

Et sic patet quod quaestio cessat.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum praesciti a Deo possint demereri.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod praesciti a Deo non possint demereri.

AG

Sicut enim aliqui sunt electi a Deo ab aeterno ad gratiam habendam, ita etiam aliqui sunt praesciti a Deo ad hoc quod suae naturae relinquantur. Sed naturalibus non meremur neque demeremur. Ergo praesciti a Deo non demerentur.

SC

Sed contra, nullus damnatur a Deo nisi propter demeritum, cum Deus sit iudex iustus.

Sed praesciti damnantur a Deo. Ergo demerentur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod scientia Dei comparatur ad res creatas sicut ars ad artificata.

Unde sicut ars non solum est cognoscitiva sed factiva eorum quae secundum artem fiunt; eorum vero quae ab artis regulis deviant, est cognoscitiva: ita etiam scientia Dei est factiva et cognoscitiva omnium bonorum, malorum vero, sive peccatorum, quae sunt deviationes quaedam ab aeterna lege ipsius, scientia Dei est cognoscitiva, non autem causativa.

Et sic patet quod boni qui per gratiam iustificantur, non solum sunt a Deo ab aeterno praecogniti, sed etiam electi ad gratiam habendam: peccatores autem qui non iustificantur per gratiam, non sunt electi vel praeordinati a Deo ad culpam, sed solum praesciti quod non sint gratiam habituri, sed suae naturae sint relinquendi.

Quia vero omne agens potest in id quod est infra se, non autem in id quod est supra se, natura sibi relicta non potest in actum meritorium, qui est supra facultatem naturae; potest autem in actum peccati, qui est demeritorius, sicut in aliquid infra naturam humanam existens: homo enim peccando descendit a dignitate suae naturae.

Et sic patet quod praesciti possunt demereri.

RA

Ad primum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod naturalibus non meremur neque demeremur, potest intelligi dupliciter.

Uno modo sic quod naturalia ipsa non sunt merita vel demerita; et sic verum est quod merita sunt supra naturam, et demerita sunt contra naturam.

Alio modo potest intelligi sic quod naturalia non sint principia merendi vel demerendi; et sic falsum est: naturalia enim adiuta per gratiam sunt principia merendi, sibi autem relicta possunt esse principia demerendi, ut dictum est.

|q2 Quaestio 2

Prologus

PR

Deinde circa potentiam quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum Deus possit virginem corruptam reparare.

PR2

Secundo utrum Deus possit peccare, si vult.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum Deus possit virginem corruptam reparare.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod Deus possit virginem

AG

Ad omnipotentiam enim Dei pertinet quod non sit impossibile apud eum omne verbum, ut dicitur Lucae, 1, 37.

Sed hoc est quoddam verbum, virginem reparare post lapsum. Ergo Deus potest virginem reparare post lapsum.

SC

Sed contra, est quod Hieronymus dicit: cum Deus cetera possit, non potest reparare virginem post ruinam; et habetur in decreto 32, quaest. 5.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in virginitate duo possumus considerare.

Quorum unum est ipsa integritas mentis et corporis; et sic Deus virginem potest reparare post ruinam: potest enim mentem reintegrare per gratiam, et corpus consolidare per miraculum.

Alia autem est causa integritatis praedictae, quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro; et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare: non enim potest facere ut iam ea quae est cognita a viro, non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit.

Potentia enim Dei se extendit ad totum ens: unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; et hoc est simul esse et non esse; et eiusdem rationis est, quod fuit, non fuisse. Unde Augustinus dicit XXVI contra faustum: quisquis dicit, si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae facta sunt, facta non fuerint, non videt se hoc dicere, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quo vera sunt falsa sint.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum sit conceptus mentis, nihil quod contradictionem implicat, verbum dici potest, quia non cadit in conceptu mentis, ut probatur in IV metaphys..

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum Deus possit peccare, si vult.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod haec sit falsa: Deus potest peccare, si vult.

AG

De quocumque enim possum dicere quod homo potest facere si vult, potest etiam dici simpliciter, quod homo potest facere illud. Si ergo haec propositio est vera, Deus potest peccare si vult, sequitur quod haec sit vera, Deus potest peccare. Sed hoc est erroneum.

Ergo et primum.

SC

Sed contra, quicumque vult peccare, peccat.

Sed sequitur. Si Deus peccat, potest peccare.

Ergo sequitur: si vult, potest peccare.

CO

Respondeo. Dicendum, quod haec coniunctio si ordinem quemdam importat. Potest autem in proposito duplicem ordinem importare.

Uno quidem modo ordinem causae sive principii. Et hoc modo propositio falsa est.

Voluntas enim Dei est principium et causa respectu creaturarum, non autem respectu eorum quae pertinent ad divinam naturam: unde non dicimus quod pater genuerit filium voluntate, sed naturaliter, ut patet per Hilarium in libro de synod.. Potentia autem Dei ad ipsam naturam divinam pertinet: unde hoc ipsum quod est posse peccare, non est subiectum divinae voluntati; alioquin voluntas Dei esset principium immutationis divinae, quod est impossibile.

Alio modo potest importare ordinem consequentiae.

Et sic haec locutio est vera: si Deus vult peccare, potest peccare. Sequitur enim sine conditione, si argumentatur ex impossibili posito: Deus vult peccare, ergo potest peccare. Omnia enim quae vult, potest; sed non e converso.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: si homo vult currere, potest currere; antecedens est possibile, et ideo consequens est simpliciter possibile; sed cum dicitur sic: si Deus vult peccare, potest peccare; antecedens est impossibile; unde nihil prohibet conditionalem esse veram, consequente existente impossibili.

|q3 Quaestio 3

Prologus

PR

Deinde quantum ad naturam assumptam quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum totus sanguis quem Christus in sua passione effudit, in resurrectione ad corpus eius redierit.

PR2

Secundo in quo Christus nobis maius signum dilectionis exhibuerit; utrum in hoc quod Christus passus est pro nobis, vel in hoc quod corpus suum dedit nobis sub sacramento in cibum.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum totus sanguis quem Christus in sua passione effudit, in resurrectione ad corpus eius redierit.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod totus sanguis Christi, qui est in passione eius effusus, ad corpus eius in resurrectione redierit.

AG1

Resurrectio enim nostra conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud ad philipp.

Cap. III, 21: reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.

Sed ad corpus nostrum in resurrectione redibit totum quod fuit de veritate humanae naturae.

Sanguis autem Christi in passione effusus, fuit de veritate humanae naturae, et sacer dicitur, secundum illud, quem sacer cruor perunxit fusus agni corpore. Ergo videtur quod ille sanguis Christi in passione effusus, in resurrectione ad corpus eius redierit.

AG2

Praeterea, verbum Dei nunquam deposuit quod in nostra natura assumpsit, partibus humanae naturae ab invicem in passione separatis.

Sed verbum Dei assumpsit in natura nostra non solum corpus, sed etiam sanguinem.

Ergo sanguis ille nunquam fuit a verbo depositus: rediit ergo ad ipsum in resurrectione.

SC

Sed contra, est quod in aliquibus ecclesiis sanguis Christi usque hodie dicitur servari.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in resurrectione tam Christi quam nostra, totum quod fuit de veritate humanae naturae, reparabitur; non autem illa quae de veritate humanae naturae non fuerunt.

Et quamvis circa ea quae sunt de veritate humanae naturae, sit diversa diversorum opinio; secundum quamlibet opinionem non totus sanguis nutrimentalis, id est qui ex cibis generatur, pertinet ad veritatem humanae naturae.

Cum ergo Christus ante passionem comederit et biberit, nihil prohibet in eo fuisse aliquem sanguinem nutrimentalem, qui ad veritatem humanae naturae non pertinet et quem oporteret ad corpus eius in resurrectione redire.

Sed quia specialiter fit quaestio de sanguine in passione effuso pro redemptione humani generis; de hoc magis dicendum videtur quod totus in resurrectione ad corpus Christi redierit, triplici ratione.

Quarum prima accipi potest ex aetate Christi patientis. Passus est enim in perfectissima aetate, in qua maxime ea quae in homine inveniuntur, ad veritatem humanae naturae pertinere videntur tamquam ad maximam perfectionem adducta.

Secunda sumitur ex merito passionis. Si enim sanctorum martyrum illae partes in quibus passionem pro Christo sustinuerunt, quemdam privilegiatum fulgorem in resurrectione habent, ut Augustinus dicit, XXI de civitate Dei; ergo multo magis sanguis Christi, quem pro salute humani generis effudit, ad gloriosam resurrectionem reparatus est.

Tertia ratio potest sumi ex ipsa virtute passionis.

Sanguis enim ille in passione effusus humanum genus sanctificavit, secundum illud ad Hebr. XIII, 12: Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. Humanitas autem Christi salutiferam virtutem habuit ex virtute verbi sibi uniti, ut Damascenus dicit in III Lib.. Unde manifestum est quod sanguis in passione effusus, qui maxime fuit salubris, fuit divinitati unitus; et ideo oportuit quod in resurrectione iungeretur aliis humanitatis partibus.

Sanguis autem Christi qui in quibusdam ecclesiis ostenditur, dicitur ex quadam imagine Christi percussa miraculose fluxisse, vel etiam alias ex corpore Christi.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|a2 Articulus 2

TTA

In quo Christus nobis maius signum dilectionis exhibuerit; utrum in hoc quod Christus passus est pro nobis, vel in hoc quod corpus suum dedit nobis sub sacramento in cibum.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod Christus maius dilectionis signum nobis ostendit tradendo corpus suum in cibum quam patiendo pro nobis.

AG

Caritas enim patriae perfectior est quam caritas viae. Sed beneficium illud quo nobis Christus contulit corpus suum dans nobis in cibum, magis assimilatur caritati patriae, in qua plene fruemur Deo; passio autem quam pro nobis subiit, magis assimilatur caritati viae, in qua nobis pro Christo imminet patiendum.

Ergo maius est dilectionis signum quod Christus corpus suum tradidit nobis in cibum, quam quod Christus passus est pro nobis.

SC

Sed contra, est quod dicitur ioann. XV, 13: maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod illud quod est potissimum in unoquoque genere, est mensura omnium eorum quae sunt illius generis, ut patet per Philosophum in X metaphys.. Potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat seipsum; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat. Unde et in IX eth. Philosophus dicit, quod amabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum.

Pertinet autem ad amorem quo quis amat seipsum, ut velit sibi bonum: unde tanto aliquis alium magis amare probatur, quanto magis bonum quod sibi vult, propter amicum praetermittit, secundum illud Prov. XII, 26: qui negligit damnum propter amicum, iustus est.

Vult autem homo sibi triplex bonum particulare; quae sunt anima, corpus et res exteriores.

Est ergo aliquod signum amoris quod aliquis in rebus exterioribus propter alium detrimentum patiatur; maius autem amoris signum, si etiam corporis proprii detrimentum patiatur, vel labores vel verbera pro amico sumendo; maximum autem dilectionis signum, si etiam animam suam deponere velit, pro amico moriendo.

Quod ergo Christus pro nobis patiendo animam suam posuit, maximum fuit dilectionis signum. Quod autem corpus suum dedit in cibum sub sacramento, ad nullum detrimentum ipsius pertinet. Unde patet quod primum est maius dilectionis signum: unde et hoc sacramentum est memoriale quoddam et figura passionis Christi; veritas autem praeeminet figurae, et res memoriali.

RA

Ad primum ergo dicendum quod exhibitio corporis Christi in sacramento habet quidem figuram quamdam caritatis qua diligit nos Deus in patria; sed passio eius pertinet ad ipsam Dei dilectionem, nos a perditione ad patriam revocantem; dilectio autem Dei non est maior in patria quam sit in praesenti.

|q4 Quaestio 4

Prologus

PR

Deinde circa Angelos quaesitum est unum.

Scilicet utrum Lucifer sit subiectum aevi.

TTA

Utrum Lucifer sit subiectum aevi.

TTB

Et videtur quod sic.

AG

Sicut subiectum temporis est primum temporale simplicissimum, ita subiectum aevi videtur esse simplicissimum aeviternum. Hoc autem est Lucifer, qui inter Angelos supremus fuit secundum suam naturam creatus.

Aevum autem non respondet gratiae, sed naturae; alioquin corpora caelestia, quae non sunt susceptiva gratiae, aevo mensurari non possent. Cum ergo dona naturalia integra remanserint in Daemonibus post peccatum, sicut dionysius dicit, IV cap. De divin. Nomin., videtur quod aevum sit in Lucifero sicut in subiecto.

SC

Sed contra, aevum est quaedam aeternitatis participatio. Sed Angeli beati magis sunt in participatione aeternitatis quam Lucifer, qui est beatitudinis exers. Ergo Lucifer non est subiectum aevi, sed magis supremus beatorum Angelorum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ex ignorantia linguae Graecae provenit quod communiter apud multos aevum ab aeternitate distingueretur, ac si distingueretur anthropos ab homine.

Quod enim in Graeco dicitur aevum, in Latino aeternitas: et sic etiam dionysius, X de divin. Nomin., pro eodem utitur aeternitate et aevo.

Sed quia nominibus utendum est ut plures: si utrumque distinguamus ab invicem, aevum nihil aliud erit quam aeternitatis participatio; ut scilicet essentialis aeternitas ipsi Deo attribuat, aevum autem quasi participata aeternitas substantiis spiritualibus, quae sunt supra tempus.

Quia vero id quod per essentiam dicitur, semper est mensura illius quod dicitur per participationem: potest dici quod prima mensura omnium aeternorum est ipsa Dei aeternitas, sicut etiam substantia Dei est mensura omnis substantiae, ut dicit Commentator in X metaphys..

Si quis tamen velit accipere mensuram homogeneam, idest eiusdem generis: dicunt quidam, quod non est una mensura communis, sed quodlibet aeviternum habet suum aevum.

Sed hi propriam vocem ignorant. Sic enim esset verum quod dicunt, si omnia aeviterna essent aequalia: sic enim unum eorum non esset mensura alterius. Hoc autem non est verum, quia in Angelis est accipere primum, medium et ultimum: non solum secundum diversas hierarchias et ordines, sed etiam secundum diversos Angelos in eodem ordine, ut patet per dionysium, X capit. Caelestis hierarchiae.

Et quia semper illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, sicut dicitur in X metaph.; ideo necesse est ut duratio simplicissimi aeviterni sit aevum omnium aeviternorum: et ita simplicissimum aeviternum est subiectum aevi.

Sed attendendum, quod substantiae spirituales mensurantur aevo non solum quantum ad earum substantiam, sed etiam quantum ad earum propriam operationem. Unde in libro de causis dicitur, quod sunt in momento aeternitatis, secundum substantiam et operationem.

Et sic oportet quod ille Angelus qui est subiectum aevi, sit simplicissimus non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad operationem.

Talis autem est supremus omnium Angelorum bonorum, cuius operatio maxime est in uno, quod est Deus, unita. Unde supremus omnium Angelorum est subiectum aevi, non autem Lucifer.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod aliqui posuerunt Luciferum non fuisse supremum Angelorum; sed, sicut Damascenus dicit, fuit primus eorum qui praeerant ordini terrestri.

Si vero concedamus secundum Gregorium, quod fuerit supremus omnium, tunc dicendum est, quod sua operatio aversa est ab uno primo, et conversa ad multitudinem inferiorum rerum, quarum primatum appetiit; et secundum hoc Daemones decidunt a summa simplicitate aevi. Unde dionysius dicit, IV cap.

De divin. Nomin., quod Daemones dicuntur mali propter hoc quod infirmantur circa operationem naturalem.

|q5 Quaestio 5

PR

Deinde quaesitum est de hominibus.

Et primo quantum ad ea quae possunt omnibus esse communia. Secundo quantum ad ea quae pertinent ad quosdam horum status.

Circa communia vero quaesitum est quadrupliciter.

Primo quidem de his quae pertinent ad naturam hominis. Secundo de his quae pertinent ad sacramenta. Tertio de his quae pertinent ad virtutes. Quarto de his quae pertinent ad praecepta.

Circa primum quaesita sunt tria.

PR1

Primo quantum ad personas hominum; utrum scilicet si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur.

PR2

Secundo quantum ad intellectum, utrum scilicet verbum cordis sit species intelligibilis.

PR3

Tertio quantum ad voluntatem; utrum scilicet ea quae per timorem fiunt, sint voluntaria.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum, si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod si Adam non peccasset, non iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur.

AG1

Si enim Adam non peccasset, soli electi nascerentur. Ergo non fuissent nati illi peccatores qui finaliter sunt reprobati, et per consequens nec eorum filii; quia si non sunt iidem patres, consequens est neque filios esse

eosdem. Multi autem nunc salvantur ex reprobis parentibus nati. Ergo si Adam non peccasset, non iidem salvarentur qui nunc salvantur.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum semen est superfluum alimenti. Sed aliis cibus homo usus fuisset in Paradiso, si non peccasset, ab his quibus nunc utitur. Ergo aliud fuisset semen, et per consequens alii filii.

SC

Sed contra, est quod Gregorius dicit, IV Moral.: si primum parentem nulla putredo peccati corrumpet, nequaquam ex se filios Gehennae generaret; sed hi qui nunc per redemptorem salvandi sunt, soli ab eo electi nascerentur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum in generatione hominis, sicut et aliorum animalium, semen patris sit agens, materia vero a matre ministrata sit sicut patiens, ex quo corpus humanum formatur; impossibile est eundem filium nasci, sive sit alius pater, sive sit alia mater; sicut etiam non est idem numero sigillum, sive sit alia cera, sive sit aliud corpus sigilli, ex cuius impressione cera sigillatur.

Et quamvis superfluum alimenti sit semen, secundum Philosophum, diversitas tamen alimentorum non sufficeret ad diversificandum filios qui ex semine nascuntur: quia ex illis cibus non sumitur semen nisi quatenus aliquo modo in substantiam parentum convertuntur.

Dicunt quidam sequentes Anselmum, quod si homo non peccasset in illa prima tentatione, statim confirmatus fuisset et ipse et omnes qui ab eo nascerentur, ita quod omnes qui nascerentur, fuissent electi. Unde, cum nunc multi qui salvantur, ex peccatoribus nascuntur, sicut in obiiciendo tangebatur, consequens est quod essent alii parentes salvandorum, et per consequens alii filii.

Sed haec positio non videtur esse vera: quia secundum Augustinum, XIV de Civit. Dei, status corporis in homine proportionabiliter respondet statui animae. Quamdiu ergo homo habuit corpus animale, potens mori et non mori, indigens alimentis, tamdiu habuit animam potentem peccare et non peccare. Habuit autem corpus animale quamdiu fuit in statu generandi; quod etiam fuisset, si post illam primam tentationem non peccasset: et ideo possibile fuisset, si primus homo tunc non peccasset, quod etiam ipse vel eius posterius postmodum peccarent, ut Hugo de sancto victore dicit.

Unde ex hoc non sequitur parentum diversitas, quod nunc sunt aliqui peccatores, tunc autem non essent; sed est aliud unde necesse est ponere diversitatem parentum: quia in primo statu unus homo non habuisset plures uxores, nec etiam aliqui ex fornicatione vel adulterio nascerentur, quod nunc contingit etiam in his qui salvantur. Multi enim filii unius parentis ex pluribus uxoribus nati salvantur, sicut patet de filiis Iacob: multi etiam ex fornicatione vel adulterio nati: alioquin eis frustra sacramenta salutis adhiberentur.

Unde relinquatur quod aliqui nunc salvantur, qui, si primus homo non peccasset, non nascerentur, et per consequens non salvarentur.

Nec tamen Dei praedestinatio falleretur, quia Deus praedestinavit homines habens scientiam futuri eventus.

Quod vero Gregorius dicit, quod si primus homo non peccasset nequaquam ex se filios Gehennae generaret, indubitanter verum est.

Non enim in filios transfunderet peccatum originale, secundum quod homines filii irae nascuntur. Quod autem subdit, quod hi soli qui nunc salvandi sunt, nascerentur; intelligendum est quod pronomen facit simplicem demonstrationem: quia scilicet soli electi nascerentur quantum est ex ratione originis; non autem demonstrationem personalem, quia aliae personae essent hominum qui salvarentur.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum verbum cordis sit species intelligibilis.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod verbum cordis sit species intelligibilis.

AG1

Verbum enim cordis est quo intellectus videt. Hoc autem est species intelligibilis. Ergo verbum cordis est species intelligibilis.

AG2

Praeterea, cognitio intellectiva a sensu oritur. Sed illud quod sensus sentit, est species intelligibilis. Ergo verbum cordis quo intellectus intelligit, est species intelligibilis.

SC

Sed contra, verbum cordis interius est quod exteriori verbo significatur. Sed verbum exterius non significat speciem intelligibilem. Ergo verbum interius non est ipsa species intelligibilis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod secundum Augustinum, XV de Trinit., verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius.

Est autem duplex operatio intellectus, secundum Philosophum in III de anima.

Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicuius incomplexi.

Alia autem operatio est intellectus componentis et dividens, secundum quam format enuntiationem.

Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum cordis, quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem.

Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem, quia nihil operatur nisi secundum quod est actu.

Unde necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum; quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta, prout forma artis quam intellectus adinvenit, dicitur quaedam species intelligibilis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum: et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus.

|a3 Articulus 3

TTA

Utrum ea quae per timorem fiunt, sint voluntaria.

TTB

Circa tertium sic proceditur: videtur quod ea quae fiunt ex timore, non sint voluntaria.

AG

Necessitas enim voluntati contrariatur, ut dicitur in V metaph.. Sed ea quae fiunt ex timore, dicuntur ex necessitate fieri. Non ergo sunt voluntaria.

SC

Sed contra, omne quod quis operatur propter finem, est voluntarium. Sed ea quae quis operatur ex timore, operatur propter finem, scilicet ad vitandum malum quod timet; sicut qui proicit merces in mare, vitat submersionem navis. Ergo huiusmodi sunt voluntaria.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum bonum sit voluntatis obiectum, hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit voluntarium, quo modo se habet ad hoc quod sit bonum.

Contingit autem aliquid in universali consideratum esse bonum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias redditur malum; sicut generare filios est bonum, sed generare filios ex non sua uxore est malum.

Et similiter contingit, aliquid in universali consideratum esse malum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias fit bonum; sicut occidere, secundum se est malum, sed occidere hominem perniciosum multitudini, est bonum.

Et quia actiones circa singularia iudicantur bonae vel malae, et per consequens voluntariae vel involuntariae, simpliciter quidem consideratis singularibus circumstantiis, secundum quid autem secundum quod in universali considerantur: ea quae ex timore fiunt, in universali quidem considerata, sunt mala et involuntaria; sed si considerentur secundum singularia quae circumstant, sic sunt bona et voluntaria: sicut proicere merces in mare, secundum se consideratum, est malum et non voluntarium, sed in tali casu est bonum et voluntarium.

Unde et Philosophus dicit in III ethic., quod huiusmodi mixta sunt ex voluntario et involuntario; simpliciter autem sunt voluntaria, secundum quid autem involuntaria, ex necessitate facti.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|q6 Quaestio 6

Prologus

PR

Deinde circa sacramenta quaesitum est.

Primo de sacramento eucharistiae. Secundo de sacramento poenitentiae. Tertio de sacramento matrimonii.

Circa eucharistiam quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum forma panis annihilatur.

PR2

Secundo utrum sacerdos dare debeat hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum forma panis in sacramento eucharistiae annihilatur.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod forma panis in sacramento eucharistiae annihilatur.

AG1

Illud enim annihilari videtur, quod desinit esse et in nihil convertitur. Sed forma panis, facta consecratione, desinit esse, nec est dare in quod convertatur: non enim convertitur in materiam corporis Christi, nec etiam in formam eius, quae est anima, alioquin anima esset ibi ex VI sacramenti. Ergo forma panis annihilatur.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit: si humana natura convertitur in verbum, si diligentius cogitamus, homo periret in Deo. Sed illud annihilari dicitur quod perit. Ergo, si panis convertitur in corpus Christi, videtur quod annihilatur.

SC

Sed contra est, quia sicut Augustinus dicit, Lib. Lxxxiii quaest., Deus non est auctor tendendi in non esse. Est autem auctor sacramenti eucharistiae. Ergo in illo sacramento nihil annihilatur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod annihilatio quemdam motum importat. Omnis autem motus denominatur a termino ad quem; unde terminus annihilationis est nihil.

Consecratio autem panis in sacramento eucharistiae, non terminatur ad nihil, sed ad corpus Christi; alioquin non esset dare quomodo corpus Christi incipiat esse sub sacramento; non enim incipit ibi esse per motum localem, alioquin desineret esse in caelo.

Relinquitur ergo quod in consecratione panis non est aliqua annihilatio, sed transubstantiatio panis in corpus Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in generatione naturali neque forma neque materia generatur aut corrumpitur, sed totum compositum; ita etiam in sacramento altaris non est quaerendum seorsum de forma aut materia in quid convertatur; sed totus panis convertitur in totum corpus Christi, in quantum est corpus: quia si in triduo mortis Christi fuisset consecratio facta, non fuisset ibi anima, sed corpus exanime, sicut in sepulcro iacebat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perire diceretur natura humana, si converteretur in verbum, in quantum esse desineret, quod pertinet ad terminum a quo; non autem si annihilatur quantum ad terminum ad quem.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum sacerdos dare debeat hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

TTB

Circa secundum sic procedebatur: videtur quod sacerdos non debeat dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

AG1

Non enim debet sacerdos peccatum occultum publicare. Publicaret autem, si ei daret hostiam non consecratam, cum aliis sociis daret consecratam. Ergo sacerdos non debet dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

AG2

Praeterea, hostia consecrata a sacerdote alicui fidei porrecta, a circumstantibus adoratur.

Si ergo exhibet hostiam non consecratam loco consecratae, quantum est in se, faciet populum idololatrare; quod est grave peccatum.

Non ergo sacerdos debet peccatori occulto petenti dare hostiam non consecratam.

AG3

Sed contra, est quia sacerdos est medicus animarum. Sapiens autem medicus vitat, quantum potest, periculum infirmi quem accepit in cura. Peccatori autem, cuius curam habet, imminet magnum periculum, si in conscientia mortalis peccati corpus Christi accipiat; quia qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, ut dicitur I Cor. XI, 29.

Ergo sacerdos bene facit, si eius periculum evitet, porrigens ei hostiam non consecratam.

CO

Respondeo. Dicendum, quod veritati non est aliqua fictio adiungenda, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut apostolus dicit II ad Cor. VI, 14 ss.: et propter hoc Augustinus probat in libro LXXXIII quaestionum, quod corpus Christi non fuit phantasticum, quia veritas, quae est Christus, non potuit fallere. Et ideo in sacramentis ecclesiae nihil est per fictionem agendum, et praecipue in sacramento altaris, in quo totus Christus continetur.

Esset autem quaedam fictio, si hostia non consecrata loco consecratae daretur; cum etiam sacerdos, quantum in se est, populo fieret idololatrandi occasio: qui quamvis peccatum idololatriae non incurreret, aestimans probabiliter hostiam esse consecratam, tamen sacerdos in hoc quod hostiam non consecratam populo exhiberet adorandam, idololatriae crimen incurreret.

Unde hoc in nullo casu est faciendum, ut hostia non consecrata exhibeatur uni vel pluribus tamquam consecrata. Debet ergo sacerdos peccatorem occultum primo quidem monere ut poenitentiam agat, et sic ad sacramentum accedat; quod si poenitere noluerit, debet ei occulte inhibere ne aliis communicantibus in publico se immisceat; quod si se immiscuerit, debet ei dare hostiam consecratam.

RA1

Unde prima duo concedimus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod stultus esset medicus, qui cum maiori suo periculo minus periculum infirmi vellet impedire; puta si vellet ipse venenum bibere, ne infirmus biberet vinum. Multo autem magis peccat sacerdos fictionem faciens in sacramento Christi quam peccator indigne sumens. Unde stultus esset sacerdos si, ut vitaret peccatum subdit, ipse gravius peccaret, fictionem faciens in sacramento veritatis.

|q7 Quaestio 7

Prologus

PR

Deinde circa sacramentum poenitentiae quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum praelatus debeat subditum suum ab administratione remove propter aliquid quod ab eo in confessione audivit.

PR2

Secundo utrum in meliori statu moriatur ille qui moritur in via eundi ultra mare, quam ille qui moritur in redeundo.

|a1 Articulus 1

TTA

Utum praelatus debeat subditum suum ab administratione remove propter aliquid quod ab eo in confessione audivit.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod praelatus possit subditum suum ab administratione remove propter aliquid quod ab eo in confessione audivit.

AG

Quia quod institutum est pro caritate, contra caritatem non militat. Sed sigillum confessionis institutum est pro caritate. Non ergo militat contra caritatem, ex qua tenetur praelatus saluti subditorum providere. Est autem quandoque contra salutem subditi, si ei administratio dimittatur, ut puta si habeat occasionem recidivandi in peccatum. Ergo, non obstante sigillo confessionis, praelatus debet eum ab administratione remove.

SC

Sed contra, est quia nihil est faciendum in praeiudicium confessionis. Esset autem praeiudicium confessionis, si subditus ab administratione removeretur propter crimen quod suo praelato confessus est, quia per hoc alii retraherentur a confitendo. Non ergo debet praelatus subditum ab administratione remove propter peccatum quod ei confessus est.

CO

Respondeo. Dicendum, quod id quod per confessionem auditur, nullo modo est manifestandum nec verbo nec signo nec nutu; nec etiam aliquid est faciendum, unde in suspicionem peccati aliquis possit devenire.

Si ergo amotio subditi ab administratione possit inducere ad manifestandum peccatum in confessione auditum, vel ad aliquam probabilem suspicionem habendam de ipso, nullo modo praelatus deberet subditum ab administratione remove; puta, si in aliquo monasterio esset consuetum quod priores non amoverentur de suis prioratibus nisi propter culpam, manifestaretur peccatum confitentis per remotionem ab administratione.

Unde si abbas hoc faceret, graviter peccaret tamquam confessionem revelans. Posset tamen eum secreto caritative admonere ut cum instantia peteret cessionem, si hoc videret saluti eius expedire.

Si vero per amotionem ab administratione peccatum nullatenus manifestaretur, puta, si in aliquo monasterio esset consuetum quod abbas pro suo libito de facili aliquos ab administratione removeret; tunc alia occasione accepta posset subditum sibi confessum ab administratione remove, et deberet hoc facere cum debita tamen cautela, si

talis administratio esset subdito periculosa in posterum; quamvis etiam et in hoc casu melius esset quod eum induceret ad cessionem petendam.

Si vero periculum in posterum non timeretur, non oportet quod pro peccato praeterito per poenitentiam deleto eum ab administratione removeret; sicut etiam Augustinus dicit in Lib. De adulterinis coniugiis: cur adhuc deputamus adulteros quos credimus poenitentia esse sanatos? quandoque enim poenitentes innocentibus meliores sunt.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum in meliori statu moriatur ille crucesignatus qui moritur in via eundi ultra mare, quam ille qui moritur in redeundo.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod melius moriatur crucesignatus qui in via eundi ultra mare moritur, quam ille qui moritur in redeundo.

AG

Qui enim moritur in eundo, moritur quasi prosequendo votum suum, ut se exponat morti pro Christo, et ita moritur tamquam martyr; qui autem moritur in redeundo, non moritur in proposito se exponendi pro Christo, et ita moritur quasi confessor. Sed maior est status martyrum quam confessorum. Ergo in meliori statu moritur qui moritur in eundo, quam qui moritur in redeundo.

SC

Sed contra, qui moritur in redeundo, iam consummavit votum suum; qui autem moritur in eundo, nondum consummavit, sed est quasi in principio. Perfectum autem melius est imperfecto, et finis principio. Ergo melius moritur qui moritur in redeundo, quam qui moritur in eundo.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quanto aliquis cum pluribus meritis moritur, tanto melius moritur. Merita autem manent homini, non solum illa quae actu agit, sed etiam illa quae iam fecit, quasi apud Deum deposita, secundum illud II ad timoth. I, 12: scio... Cui credidi; et certus sum quia potens est depositum meum servare.

Manifestum est autem, quod ille qui moritur in redeundo de ultra mare, ceteris paribus, cum pluribus meritis moritur quam ille qui moritur in eundo: habet enim meritum ex assumptione itineris, et ulterius ex prosecutione, in qua forte multa gravia est passus.

Et ideo, ceteris paribus, melius moritur ille qui moritur redeundo; quamvis ire sit magis meritorium quam redire, genus operis considerando.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod illud propositum exponendi se morti propter Christum, habuit etiam iste in eundo; nec hoc meritum perdidit, si se a peccato immunem custodivit.

|q8 Quaestio 8

Prologus

PR

Deinde circa matrimonium quaesita sunt duo.

PR1

Primo si aliquis despondeat aliquam per verba de futuro, et postea carnaliter cognoscat, non quidem quasi consentiens in matrimonium, sed solummodo volens fraudulenter surripere copulam carnalem, si postmodum contrahat cum alia per verba de praesenti, utrum secunda sit uxor eius.

PR2

Secundo si vir accuset uxorem de adulterio occulto, utrum mulier teneatur in iudicio suum peccatum confiteri.

|a1 Articulus 1

TTA

Si aliquis despondeat aliquam per verba de futuro, et postea carnaliter cognoscat... Si postmodum contrahat cum alia per verba de praesenti, utrum secunda sit uxor eius.

TTB

Circa primum sic procedebatur: videtur quod ille qui cognovit carnaliter quam desponderat per verba de futuro, non possit habere uxorem illam cum qua postea contrahit per verba de praesenti.

AG

Iudicio enim ecclesiae compellitur stare cum prima quam carnaliter cognovit. Sed ecclesia potest facere personas illegitimas ad contrahendum.

Ergo videtur quod talis non possit cum alia muliere habere matrimonium; et ita illa cum qua secundo contraxit per verba de praesenti, non erit uxor sua.

SC

Sed contra, est quod error hominis non praeiudicat veritati matrimonii. Sed ex errore hominis praesumentis esse consensum ubi fuit carnaliter copula, contingit quod per iudicium ecclesiae compellitur aliquis illam habere quam cognovit carnaliter post contractum per verba de futuro. Ergo non praeiudicat veritati secundi matrimonii, quod est rite contractum per verba de praesenti.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sicut leo Papa dicit, causa matrimonii est consensus per verba de praesenti expressus, sine quo cetera etiam cum coitu subsequuta frustrantur. Remota autem causa removetur effectus: unde, cum in primo matrimonio ponatur non fuisse consensus, manifestum est quod non fuit matrimonium: et quia posita causa ponitur effectus, consequens est ut secundum fuerit matrimonium, in quo ponitur fuisse mutuus consensus per verba de praesenti expressus inter personas a matrimonio solutas.

RA

Ad primum ergo dicendum quod ecclesia in his quae ad matrimonium pertinent, tripliciter se habet.

Uno quidem modo per modum iudicantis: et quia homines vident ea quae apparent, secundum quod dicitur I Reg. XVI, 7, oportet quod iudex ecclesiasticus iudicet secundum ea quae sibi apparent per confessiones partium, et per idoneos testes, et per alia legitima documenta: quibus omnibus adhibitis contingit quandoque veritatem latere; et praecipue in his quae pertinent ad interiora cordis, quae humano testimonio probari non possunt, etsi per aliqua signa exteriora de his possit aliqua coniectura haberi.

Et ideo iudicium ecclesiae circa ea quae ad matrimonium pertinent, si veritas lateat, non impedit sequens matrimonium contrahendum nec dirimit iam contractum.

Alio modo se habet per modum prohibentis vel punientis: et hoc quidem impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit iam contractum; puta, uxoricidae poenam imponit ecclesia ut ulterius a matrimonio abstineat; si tamen contraxerit, matrimonium non dirimitur.

Tertio modo se habet per modum statuentis, quod fit solum auctoritate summi pontificis: et secundum hoc personae aliquae redduntur illegitimae ad contrahendum, ita quod si etiam contrahant, matrimonium dirimitur, ut patet in quibusdam gradibus consanguinitatis et affinitatis; vel etiam de adultera, cum quis dedit ei fidem de contrahendo, vel cum machinatus est in mortem uxoris.

|a2 Articulus 2

TTA

Si vir accuset uxorem de adulterio occulto, utrum mulier teneatur in iudicio suum peccatum confiteri.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod mulier accusata de adulterio occulto, non teneatur suum peccatum in iudicio confiteri.

AG

Nullus enim tenetur suum peccatum occultum publicare. Sed adulterium mulieris est occultum. Si autem in iudicio confiteretur ipsum, veniret in publicum. Ergo non tenetur mulier accusata de adulterio suum peccatum in iudicio confiteri.

SC

Sed contra, est quia debet praestare iuramentum de veritate dicenda. Sed nullo modo debet deierare. Ergo debet veritatem confiteri de suo peccato.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est distinguendum.

Si enim adulterium sit omnino occultum, non debet peccatum suum in iudicio confiteri, nec debet ab ea exigi iuramentum de veritate dicenda, quia occulta soli divino iudicio reservantur, secundum illud I ad cor.

C. IV, 5: nolite ante tempus iudicare, quoadusque veniat Dominus, qui... Illuminabit abscondita tenebrarum.

Sed quando ex adulterio procedit infamia, vel aliqua signa evidentia apparent, quae vehementem suspicionem facere possunt, vel quando est semiplene probatum; tunc debet ab ea exigi iuramentum de veritate dicenda, et ipsa tenetur confiteri veritatem.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|q9 Quaestio 9

Prologus

PR

Deinde circa virtutes quaesita sunt duo.

PR1

Primo circa iustitiam; scilicet si aliquis incidens in latrones, promittat eis pecuniam pro sua liberatione, si mutuo eam accipiat ab aliquo suo amico, utrum restituere teneatur.

PR2

Secundo circa abstinentiam, utrum aliquis peccare possit nimis ieiunando vel vigilando.

|a1 Articulus 1

TTA

Si aliquis incidens in latrones, promittat eis pecuniam pro sua liberatione, si mutuo eam accipiat ab aliquo suo amico, utrum restituere teneatur.

TTB

Ad primum sic procedebatur: videtur quod ille qui pecuniam accepit mutuo ut redimeret se a latronibus, non teneatur eam restituere.

AG1

Quia, ut Augustinus dicit, tempore necessitatis omnia sunt communia. Sed nullus debet quasi proprium petere id quod est commune, ut Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. 4. Cum ergo ille qui in latrones incidit, fuerit in maxima necessitate constitutus, utpote in periculo mortis existens, videtur quod factum sit sibi commune aliquid quod erat alterius; et ita non teneatur ei restituere qui mutuavit, ac si esset proprium eius.

AG2

Praeterea, nullus tenetur facere recompensationem alicui pro eo quod ille facere tenebatur.

Sed ille qui mutuavit pecuniam, tenebatur proximum suum a mortis periculo liberare, secundum illud Prov. XXIV, 11: erue eos qui ducuntur ad mortem. Ergo videtur quod ille qui est liberatus, non teneatur ei restituere pecuniam mutuam.

SC

Sed contra, est quod Dominus, matth.

Cap. VII, 12, dicit: omnia... Quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.

Sed ille qui liberatus est a latronibus, vellet sibi restitui, si quid mutuasset. Ergo etiam ipse debet restituere quod mutuo accepit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod iustitiae actus est unicuique reddere quod sibi debetur. Unde, cum ratione contractus bonae fidei, qui fuit inter mutuantem et mutuo accipientem, restitutio debeatur ex iustitiae praecepto; tenetur ille qui mutuo accepit pecuniam, eam reddere creditori; et tanto magis, quanto in maiori necessitate creditor sibi subvenit.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod tunc in necessitate fiunt omnia communia cum homo non potest sibi de suo subvenire; ridiculum enim esset, si quis famem patiens nollet accipere panem quem haberet in arca, et diceret se accipere panem alienum quasi communem.

Quae autem per amicos possumus, per nos aequaliter possumus, ut dicit Philosophus in V ethic.. Iste autem qui in latrones incidit, potest se per amicos liberare mutuuum accipiendo; et ideo non fiunt ei omnia communia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod unusquisque tenetur ad liberandum proximum a morte secundum suam conditionem et modum; et hoc quidem convenienter implevit ille qui pecuniam mutuavit; non autem tenebatur eam donare in casu quo ille poterat per mutuuum liberari.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum aliquis peccare possit nimis ieiunando vel vigilando.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod homo non possit peccare nimis ieiunando vel vigilando.

AG

Deus enim non potest nimis ab homine diligi. Sed probatio dilectionis est exhibitio operis, ut Gregorius dicit in homilia quadam.

Ergo videtur quod non possit aliquis peccare nimis ieiunando vel vigilando propter Deum.

SC

Sed contra, est quod bernardus confitetur se peccasse de hoc quod nimis corpus suum ieiunando et vigilando debilitavit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, secundum Philosophum in I polit., aliter est iudicandum de fine, aliter de his quae sunt ad finem.

Illud enim quod quaeritur tamquam finis, absque mensura quaerendum est; in his autem quae sunt ad finem, est adhibenda mensura secundum proportionem ad finem; sicut medicus sanitatem, quae est finis eius, facit quantumcumque potest maiorem; sed adhibet medicinam secundum quod convenit ad sanitatem faciendam.

Est ergo considerandum, quod in spirituali vita dilectio Dei est sicut finis; ieiunia autem et vigiliae et alia exercitia corporalia non quaeruntur tamquam finis; quia, sicut dicitur ad Rom. Cap. XIV, 17, non est regnum Dei esca et potus; sed adhibentur tamquam necessaria ad finem, idest ad demandas concupiscentias carnis, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, 27: castigo corpus meum, et in servitatem redigo etc.. Et ideo huiusmodi sunt adhibenda cum quadam mensura rationis: ut scilicet concupiscentia devitetur, et natura non extinguatur; secundum illud ad Rom., XII, 1: exhibeatis corpora vestra hostiam viventem; et postea subdit: rationabile obsequium vestrum.

Si vero aliquis in tantum virtutem naturae debilitet per ieiunia et vigiliis, et alia huiusmodi, quod non sufficiat debita opera exequi; puta praedicator praedicare, doctor docere, cantor cantare, et sic de aliis; absque dubio peccat; sicut etiam peccaret vir qui nimia abstinentia se impotentem redderet ad debitum uxori reddendum. Unde Hieronymus dicit: de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate vel somni penuria immoderate corpus affligit; et iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vigiliis sensus integritati praefert.

#### |q10 Quaestio 10

Prologus

PR

Deinde circa praecepta quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum praecepta ordine naturae praecedant consilia.

PR2

Secundo utrum peccata quae fiunt contra praecepta secundae tabulae, sint graviora peccatis quae fiunt contra praecepta primae tabulae.

#### |a1 Articulus 1

TTA

Utrum praecepta ordine naturae praecedant consilia.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod praecepta ordine naturae praecedant consilia.

AG

Illud enim est prius ordine naturae ad quod natura primo instigat. Sed praecepta sunt de primo instinctu naturae, quia sunt de dictamine rationis naturalis, non autem consilia.

Ergo praecepta sunt priora ordine naturae quam consilia.

SC

Sed contra, est quia prius natura dicitur aliquid esse tripliciter. Uno modo sicut imperfectum est prius perfecto; et hoc modo praecepta non sunt priora consiliis, quia in praeceptis caritatis praecipue consistit perfectio.

Secundo per modum causae tempore praecedentis effectum; et sic etiam non sunt priora, quia non est necessarium quod aliquis prius impleat praecepta quam consilia. Tertio per modum originis, quando principium est simul tempore, sicut lux solis et radius. Sed nec hoc modo praecepta sunt priora; quia non est necesse quod quicumque servat praecepta, servet consilia. Ergo nullo modo praecepta ordine naturae praecedunt consilia.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc necesse est duo considerare: primo quid sit esse prius ordine naturae; secundo quid sit praeceptum et quid consilium: quibus manifestatis, evidenter apparebit quod quaeritur.

De primo ergo sciendum est, quod secundum Philosophum in V met.

Prius et posterius dicuntur in quolibet ordine per comparisonem ad principium illius ordinis; sicut in loco per comparisonem ad principium loci, in disciplinis per comparisonem ad principium disciplinae.

Sic ergo et in ordine naturae dicitur aliquid esse prius per comparisonem ad naturae principia: quae quidem sunt quatuor causae.

Unde secundum unumquodque genus causae, prius in ordine naturae est quod propinquius est causae.

Quamvis autem causae sint quatuor, tres tamen earum, scilicet efficiens, formalis et finalis, concurrunt in idem; unde relinquitur quod ordo naturae sit duplex.

Unus quidem secundum rationem causae materialis, secundum quod imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Alius autem ordo naturae est secundum rationem aliarum trium causarum, secundum quam perfectum est prius imperfecto et actus potentia. Unde et Philosophus dicit, V metaph., quod alia sunt potestate priora, alia perfectione.

Et quia forma est magis natura quam materia ut probatur in III phys., convenientius dicitur esse prius natura actus, qui est prior substantia et specie, ut dicitur in III metaph., quam potentia, quae in uno et eodem est prior

generatione et tempore. Unde Philosophus dicit in II perihermeneias, quod in his quae contingit esse actu et potestate, ea quae sunt actu, sunt natura priora et posteriora.

Circa secundum vero, scilicet circa rationem consilii et praecepti, considerandum est, quod praeceptum importat rationem debiti; debitum autem aliquod est dupliciter.

Uno modo secundum se. Et hoc modo finis est debitum in unoquoque negotio; medicus enim propter se debet quaerere sanitatem.

Alio modo est aliquod debitum propter aliud; scilicet id sine quo non potest perveniri ad finem: sicut medicus debet indicere diaetam infirmo, sine qua non potest sanari.

Illud vero quod ordinatur in finem ut melius aut facilius finem consequatur, si sine hoc aliquo modo possit haberi finis, non habet rationem debiti.

Finis autem spiritualis, qui lege divina ordinatur, est duplex.

Unus quidem principalis, scilicet adhaerere Deo per caritatem; unde dicitur I ad tim.

Cap. I, 5: finis... Praecepti est caritas.

Alius autem finis secundarius quasi dispositivus, scilicet puritas et rectitudo cordis, quae consistit in interioribus actibus aliarum virtutum. Unde apostolus dicit, ad roman.

Cap. VI, 22: habetis fructum vestrum in sanctificatione.

Sicut etiam in generatione naturali finis est et ipsa forma substantialis, et ultima dispositio ad formam.

Unde manifestum est quod principalia praecepta divina sunt quidem de dilectione Dei et proximi, ut patet Matth. XXII, 37-39: secunda vero de interiori sanctificatione, secundum illud I ad Thess. IV, 3: haec est... Voluntas Dei, sanctificatio vestra.

Omnia vero alia quae sunt spiritualis vitae, ordinantur ad praedicta sicut in finem sed dupliciter.

Quaedam enim sunt talia sine quibus praedicti fines esse non possunt: et haec cadunt sub praecepto, sicut: non habebis deos alienos, non furtum facies etc..

Quaedam autem sunt sine quibus ad praedictos fines perveniri potest; unde non cadunt sub praecepto, sed quia per huiusmodi facilius et melius pervenitur ad fines praedictos, dantur de eis consilia, sicut patet de paupertate, virginitate, et aliis huiusmodi.

Et est simile si aliquis deberet ex praecepto esse Romae certo die, teneretur etiam ex debito praecepti Romam ire; non autem teneretur ex praecepto ire eques, quia sine hoc posset Romam pervenire: tamen caderet hoc sub consilio, in quantum equitando facilius et melius perveniret ad finem.

His ergo visis, patet de facili id quod quaerebatur.

Si enim comparemus consilia ad praecepta finalia, quae sunt de dilectione Dei et proximi, de interiori cordis puritate; manifestum est quod praecepta sunt priora consiliis naturaliter ordine perfectionis, sicut naturaliter prior est potentia et finis his quae sunt ad finem; sed consilia erunt priora naturaliter ordine generationis et temporis: in quantum scilicet per consilia ad puritatem perfectam cordis et perfectam dilectionem Dei et proximi pervenimus.

Si autem comparemus consilia ad alia praecepta quae ordinantur ex necessitate in praedictos fines; sic erit duplex consideratio.

Nam in consiliis necesse est ut includantur praecepta: qui enim omnia dimittit non rapit aliena; et qui virginitatem servat, non moechatur: sicut etiam qui equitat, vadit; sed non convertitur.

Erit ergo una comparatio consiliorum ad praecepta absolute considerata.

Et sic hoc modo praecepta erunt ordine naturae priora consiliis, sicut genus est naturaliter prius specie; consilia autem e converso priora naturaliter praeceptis, sicut species sunt priores secundum naturam quam genera, ut patet per Philosophum, I phys..

Comparatur enim genus ad speciem sicut potentia ad actum. Praecepta autem absolute sumpta se habent per modum generis ad observantiam praeceptorum cum consiliis et sine consiliis; sicut non moechari ad non moechari cum virginitate, et ad non moechari cum matrimonio; et ire commune est ad ire equitum et ad ire peditem.

Alia vero comparatio est consiliorum ad praecepta sine consiliis observanda, sicut si comparemus euntem in equo ad eum qui vadit pedibus. Similis enim est comparatio virginis seu continentis ad matrimonium, et pauperis propter Christum ad eum qui in saeculo suis contentus est.

Et sic simpliciter ordine naturae consilia sunt priora praeceptis tamquam perfecta imperfectis.

Nec oportet quod praecepta sic accepta praecedant naturaliter ordine generationis et temporis consilia: non enim oportet quod ille qui vult continentiam vel virginitatem servare, prius matrimonio iungatur; neque etiam oportet quod ille qui vult esse pauper propter Christum, prius saecularem vitam agat, in qua suis divitiis sit contentus; sicut etiam non oportet quod ille qui vult ire eques Romam, prius vadat pedes, et postea eques, sed melius est si a principio eques vadat.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum peccata quae fiunt contra praecepta secundae tabulae, sint graviora peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, sint graviora peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae.

AG1

Peccatum enim contra praecepta secundae tabulae est, contempto bono incommutabili, commutabili bono adhaerere; sicut patet in furto et adulterio et aliis huiusmodi.

Sed contemptus incommutabilis boni est peccatum contra praecepta primae tabulae, quibus ordinamur ad adhibendam reverentiam Deo. Ergo peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, includunt peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, et aliquid addunt; ergo sunt graviora.

AG2

Praeterea, simonia est maximum peccatum.

Sed simonia, cum sit species avaritiae, est contra praecepta secundae tabulae. Ergo peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, sunt graviora.

SC

Sed contra, est, quod peccata contra praecepta primae tabulae, sunt infidelitas, desperatio, et alia huiusmodi, quae sunt gravissima peccata. Ergo peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, sunt graviora.

CO

Respondeo. Dicendum, quod formalis ratio peccati mortalis consistit in aversione a Deo.

Si enim esset inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, non esset peccatum mortale.

Praecepta autem primae tabulae secundum se ordinant directe hominem in Deum, unde dicuntur ad dilectionem Dei pertinere. Et ideo peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, directe et secundum se important aversionem a Deo.

Peccata autem quae sunt contra praecepta secundae tabulae, per se quidem deordinant nos principaliter circa bona commutabilia, circa quae ordinamur per praecepta secundae tabulae; ex consequenti autem deordinant nos a Deo.

In unoquoque autem genere potissimum est id quod est per se. Unde peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, secundum suum genus sunt gravissima in genere peccatorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contemptus Dei per se intentus est in peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae. Sic autem non ex necessitate includitur in peccatis quae sunt contra praecepta secundae tabulae: non enim ille qui fornicatur, intendit hoc agere in contemptum Dei; sed intendit principaliter delectari, ad quod consequitur quod Deum contemnat, praeter principalem intentionem mandata eius transgrediens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod simonia non est maximum peccatum simpliciter, sed maximum inter illa quae committuntur circa contractus pecuniarios; et hoc etiam est ex hoc quod irreverenter se habet homo ad res sacras, in quo attingit peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae.

|q11 Quaestio 11

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de his quae pertinent specialiter ad quosdam hominum status.

Et primo de his quae pertinent ad praelatos. Secundo de his quae pertinent ad doctores. Tertio de his quae pertinent ad religiosos. Quarto de pertinentibus ad clericos.

Circa primum quaesita sunt tria.

PR1

Primo utrum b. Matthaues vocatus sit statim a teloneo ad statum apostolatus et perfectionis.

PR2

Secundo utrum ille qui eligitur canonicè in episcopum, melius faciat consentiendo electioni de se factae, vel eam recusando.

PR3

Tertio utrum praelatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo, sperans per hoc suum genus exaltari et ditari, committat simoniam.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum b. Matthaues vocatus sit statim a teloneo ad statum apostolatus et perfectionis.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod b. Matthaheus non fuit vocatus statim de teloneo ad statum apostolatus et perfectionis.

AG

Dicit enim Gregorius super ezechielem: nemo repente fit summus. Sed status apostolatus et perfectionis evangelicae est summus status humanae vitae. Ergo matthaheus non fuit statim vocatus ad statum perfectionis et apostolatus.

SC

Sed contra, est quod Hieronymus dicit super matthaem, quod de publicano repente fit apostolus; et beda dicit super Lucam, quod de publicano in apostolum, de teloneario in evangelistam mutatus est; et quaedam Glossa dicit Luc. V, quod nullam prorsus cogitationem vel respectum huius vitae sibi reservavit; quod est perfectionis evangelicae.

Ergo statim vocatus est ad statum apostolatus et perfectionis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quaestio ista ex verbis evangelii determinari potest.

Si enim loquamur de apostolatu, manifestum est secundum narrationem matthaei, marci et Lucae, quod Dominus post vocationem matthaei aliquanto spatio temporis interiecto ex suis discipulis duodecim apostolos elegit, inter quos unus fuit matthaheus. Et sic patet quod statim a principio fuit vocatus ad discipulatum Christi, non autem ad apostolatum, nisi secundum praeordinationem Christi, qui eum in apostolum sumendum disponebat: et secundum hoc intelligenda sunt verba Hieronymi et bedae.

Si autem loquamur de perfectione evangelica, sic manifestum est quod statim a principio vocatus est ad statum perfectionis. Dicitur enim Lucae V, 28, quod surgens, relictis omnibus, secutus est eum: quod etiam ad discipulatum Christi pertinebat, secundum illud quod dicitur Lucae XIV, 33: nisi quis renuntiaverit omnibus his quae possidet, non potest esse discipulus meus.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod summum in vita humana potest accipi dupliciter.

Uno modo secundum comparationem status ad statum, secundum quod in humana vita unus status est maior alio, et aliquis est summus; et sic nihil prohibet aliquem fieri repente summum, id est attingere ad statum summum.

Et hoc apparet tam in spirituali quam in saeculari.

Inveniuntur enim aliqui statim a pueritia ad statum religionis, qui est perfectissimus, convolasse, vel proprio arbitrio, sicut beatus iohannes baptista et beatus benedictus; vel etiam devotione parentum, sicut illi qui monasteriis traduntur a parentibus. Sic non oportet ut aliquis in saeculari vita exerceatur antequam ad religionem transeat, sicut non oportet quod aliquis exerceatur in laicali vita antequam clericus fiat.

Similiter etiam aliqui repente assumuntur ad regnum vel ab ipsa pueritia, sicut Salomon et iosias, reges Iuda, vel etiam in ultimo statu, sicut Saul: et Eccle. IV, 14, dicitur quod de carcere catenisque interdum quis ad regnum progreditur.

Alio modo potest accipi summum per comparationem graduum qui sunt perfectio unius hominis; et sic intelligit Gregorius quod nemo repente fit summus. Dicit enim Augustinus super canonicam iohann. Quod caritas non mox ut nascitur, perfecta est; nam ut perficiatur, nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur.

Contingit tamen quandoque, quod unus homo repente incipit ab altiori gradu sanctitatis quam sit summum ad quod pertingit perfectio alterius hominis; ut patet de b. Benedicto, de quo Gregorius dicit in II dialog.

Quod praesentes et secuturi omnes agnoscant, benedictum puerum conversationis gratiam a perfectione coepisse.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum ille qui eligitur canonice in episcopum, melius faciat consentiendo electioni de se factae, vel eam recusando.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod melius faciat qui consentit electioni canonicae de se factae, quam qui eam recusat.

AG1

Dicit enim Gregorius, XII Moral.: potestas cum percipitur non ex libidine amanda est.

Sed quando aliquis per canonicam electionem episcopalem dignitatem adipiscitur, non percipit eam ex libidine. Ergo debet eam amare: non ergo debet eam recusare.

AG2

Sed contra, est quod Gregorius dicit, XXXVIII Moral., quod praelatio per meliorem intentionem fugienda est.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in eo qui electioni canonicae de se factae consentit, considerari praecipue debet quid intendit.

Si enim intendit aliquid temporale, puta honorem, divitias, excutere se a iugo religionis, aut aliquid huiusmodi, manifestum est quod est prava intentio: unde melius faceret si non assentiret.

Si autem intendit profectum ecclesiae, sic planum est quod bona est intentio. Unde Augustinus dicit, XIX de Civit. Dei: in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia, sed opus ipsum, si recte, atque utiliter fit, id est ut valeat ad salutem subditorum; et inducit illud apostoli quod habetur I ad Tim. Cap. III, 1: si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.

Sed tamen sciendum est, quod ad hoc opus maxima requiritur idoneitas: quia, ut Gregorius dicit in pastoral., tantum actionem populi debet actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris: ad quod humana fragilitas secundum proprias vires sufficiens non est, secundum illud apostoli, II ad Cor., II, 16: et ad haec quis tam idoneus? sed tamen ex auxilio gratiae divinae homines idonei et sufficientes redduntur, sicut ipse postmodum subdit: idoneos nos fecit ministros novi testamenti.

Potest ergo aliquis laudabiliter, considerans proprium defectum, ex humilitate officium praelationis recusare, sicut ieremias dicit: nescio loqui, quia puer ego sum; potest etiam laudabiliter consentire ex caritate fraterna, ut salutem proximorum procuret, sicut Isaias qui dicit: ecce ego, mitte me.

Sed sicut Gregorius dicit in pastor., in utroque est subtiliter intuendum; quia et is qui recusavit, plene non restitit; et is qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit; ne aut non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat; aut quem superna gratia eligit, sub humilitatis specie supernae dispositioni contradicat.

Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse agnoscere, praelationis officium tutius declinatur; non tamen pertinaciter, cum ad suscipiendum hoc superna voluntas agnoscitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Gregorii non debet sic intelligi: potestas cum ex libidine percipitur, amanda est; sed ita: potestas cum percipitur, non est amanda ex libidine; subdit enim: sed ex longanimitate toleranda.

RA2

Ad secundum dicendum, quod melior est intentio praelationem fugientium secundum proprium desiderium, dummodo non adsit necessitas ex parte imponentis hoc onus. Unde Augustinus dicit, XIX de Civit. Dei: superior locus, sine quo populus regi non potest, etsi ita teneatur ut decet, tamen indecenter appetitur; otium enim sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis.

|a3 Articulus 3

TTA

Utrum praelatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo, sperans per hoc suum genus exaltari et ditari, committat simoniam.

TTB

Circa tertium sic proceditur: videtur quod praelatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo vel amico, ut alii eius consanguinei exaltemur, simoniam committat.

AG

Est enim simonia studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, aut spirituali annexum. Sed in casu praedicto videtur esse emptio et venditio, in quibus est liberalitas: hic autem hoc speratur, ut liberaliter recompenset.

Ergo est ibi simonia.

SC

Sed contra, est quod Isaias XXXIII, 15, super illud, (beatus) qui excutit manus suas ab omni munere, dicit Glossa, quod triplex est munus: a manu, a lingua, ab obsequio; quorum nullum est in proposito casu. Ergo non est ibi simonia.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum simonia circa emptionem et venditionem consistat, hic distinguendum videtur: quia si praelatus intendit obligare eum cui dat beneficium ecclesiasticum, ad aliquam recompensationem faciendam sibi vel suis consanguineis, intentio simoniaca est: intendit enim quamdam tacitam venditionem; si vero non intendat eum obligare, sed intendat quod ille sibi vel sua propria sponte temporaliter recompenset, est quidem prava intentio et carnalis, sed non simoniaca.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in IV ethic., liberalitas non est circa quemlibet usum pecuniae, sed est circa dationes et sumptus; simonia autem est circa emptionem et venditionem.

|q12 Quaestio 12

Prologus

PR

Deinde circa doctores quaesita sunt duo.

PR1

Primo si doctor semper praedicavit aut docuit principaliter propter inanem gloriam, utrum habeat aureolam, si in morte poeniteat.

PR2

Secundo utrum si ex doctrina alicuius doctoris aliqui revocentur a meliori bono, utrum ille doctor teneatur illam doctrinam revocare.

|a1 Articulus 1

TTA

Si doctor semper praedicavit aut docuit principaliter propter inanem gloriam, utrum habeat aureolam, si in morte poeniteat.

TTB

Ad primum sic procedebatur: videtur quod ille qui semper propter inanem gloriam docuit, per poenitentiam aureolam recuperet.

AG1

Aureola enim doctrinae debetur fructui, scilicet conversioni fidelium, secundum illud ad philipp. IV, 1: gaudium meum et corona mea. Sed potuit contingere quod ex praedicatione eius qui propter inanem gloriam principaliter praedicavit, secutus sit fructus conversionis fidelium. Ergo si poeniteat, debetur ei aureola.

AG2

Praeterea, sicut virginitati debetur aureola, ita et doctrinae. Sed si illa quae, cum virgo sit carne, mente tamen est corrupta, poenitentiam agit, recuperat aureolam. Ergo pari ratione et doctor qui propter inanem gloriam praedicavit.

SC

Sed contra, est quod opera mortua per poenitentiam non reviviscunt. Sed opera istius doctoris propter inanem gloriam praedicantis fuerant mortua, id est cum peccato facta.

Ergo non reviviscunt per poenitentiam ad praemium consequendum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum aureola importet quamdam singularem excellentiam praemii, necesse est quod praesupponat auream, sicut comparativus praesupponit positivum: et hoc figuratur Exod. XXV, 25, ubi dicitur: facies... Super (coronam auream)...

Alteram... Aureolam; et ideo qui non meretur auream, id est praemium essenziale, non meretur aureolam.

Qui autem propter inanem gloriam operantur, non merentur praemium essenziale, quia receperunt mercedem suam, ut dicitur matth.

Cap. VI, 2, unde nec merentur aureolam.

Poenitentia autem restituit homini praemia prius habita; non autem confert ei ea quae non habuit, nisi in quantum ipse motus poenitentiae est meritorius. Unde talis non meretur aureolam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod conversioni fidelium debetur aureola, praesupposito merito essentialis praemii in eo qui praedicavit; alioquin locum habet quod dicitur matth.

Cap. XVI, 26: quid... Prodest homini, si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?

RA2

Ad secundum dicendum, quod aureola virginitatis debetur integritati carnis, quae manet post poenitentiam: et ideo debetur virgini poenitenti aureola; sed aureola doctrinae debetur actui doctoris, qui transit: et ideo post poenitentiam non debetur aureola doctori, nisi actus reiteretur.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum si ex doctrina doctoris aliqui revocentur a meliori bono, utrum ille doctor teneatur illam doctrinam revocare.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod si per doctrinam alicuius aliqui retrahantur a meliori bono, ille teneatur suam doctrinam revocare.

AG1

Talis enim doctor in sua doctrina facit scandalum activum; quia doctor informat intellectum, intellectus autem informat affectum, et per consequens actum. Sed scandalum activum tenetur quilibet remove. Ergo talis doctor tenetur suam doctrinam revocare.

AG2

Praeterea, spiritualia sunt temporalibus potiora. Sed in temporalibus, ut Augustinus dicit, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Ergo multo magis doctori, qui facit damnum in spiritualibus, non dimittitur peccatum, nisi restituat ablatum, quod fit per revocationem doctrinae.

SC

Sed contra, est quod Gregorius dicit: veritas non est dimittenda propter scandalum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod hic distinguendum videtur.

Si enim doctor doceat falsam doctrinam, tenetur eam modis omnibus revocare; et maxime si ex ea spirituale damnum sequatur.

Si vero doceat veram doctrinam; potest ex ea sequi detrimentum spirituale in auditoribus dupliciter.

Uno modo ex defectu ipsius qui docet: uno modo quia doctrinam subtilem et altam proponeret rudibus, qui non essent illius doctrinae capaces: qui ex hoc detrimentum salutis incurrerent: contra exemplum apostoli, qui dicit, I ad Cor., III, 1-2: tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis, non escam; alio modo, quia confuse et inordinate proponit, non praeferens maiora minoribus, contra id quod Gregorius dicit in pastoral.: sic laudanda sunt bona summa, ne despiciantur ultima; sic nutrienda sunt bona ultima, ne dum sufficere creduntur, nequaquam tendatur ad summa.

Et in his casibus tenetur doctor ex cuius doctrina damnum spirituale accidit, contra hoc damnum remedium ponere in quantum potest, exponendo saltem doctrinam suam.

Alio modo potest contingere ex defectu aliorum; puta si aliqui, dicendo aliqua erronea, inducerent homines ad aliquam religionem; utpote si dicerent quod quicumque intrat talem religionem, statim erit aequalis meriti sicut beatus Petrus.

Et in hoc casu non tenetur cessare a sua doctrina. Intrare enim religionem propter errorem non est bonum. Unde sic non retrahit homines a meliori bono talis doctor: et hoc est quod Gregorius dicit in pastoral.: sicut incauta locutio in errorem protrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|q13 Quaestio 13

Prologus

PR

Deinde circa religiosos quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum religiosi teneantur patienter tolerare iniurias sibi factas.

PR2

Secundo utrum ille qui iurat se non intraturum religionem, possit licite religionem intrare.

|a1 Articulus 1

TTA

Utum religiosi teneantur patienter tolerare iniurias sibi factas.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod religiosi non debeant tolerare suos impugnatores.

AG1

In impugnatione enim perfectorum virorum Deus impugnatur: unde Dominus Saulo persequenti discipulos Christi dixit, actuum IX, 4: Saule, Saule, quid me persequeris? sed perfecti viri non debent impugnatores Dei tolerare. Ergo neque impugnatores proprios.

AG2

Praeterea, quilibet perfectus debet obviare his quae statui perfectionis praeiudicant: unde apostolus dicit, II ad Cor. VI, 3: ut non vituperetur ministerium nostrum. Sed per hoc quod perfecti impugnantur, statui perfectionis derogatur. Ergo perfecti viri non debent tolerare suos impugnatores.

SC

Sed contra, est quod Gregorius dicit: non sumus perfecti, si aliorum inordinationes ferre non possumus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod perfecti viri dupliciter impugnari possunt: uno quidem modo quantum ad personas proprias, utpote cum inferuntur eis iniuriae personales; alio modo possunt impugnari quantum ad statum eorum, ut puta cum aliquis verbis vel factis perfectionis statui derogat. Et haec duo tanguntur Iac. II, 6: nonne divites per potentiam opprimunt vos? quod pertinet ad personales iniurias: nonne ipsi blasphemant bonum nomen, quod invocatum est super vos? quod pertinet ad religionem vel statum in iniuriis ergo personalibus decet perfectos viros esse maxime patientes, ut sint etiam parati plura sufferre, secundum illud matthaei cap. V, 39: si quis percusserit in dextra maxilla, praebe ei et alteram.

Statum vero suum impugnari non debent pati, quantum resistere possunt; hoc enim vergeret in iniuriam Dei; unde contra quosdam dicitur Ezech. XIII, 5: non ascendistis ex adverso, nec opposuistis (vos) murum pro domo Israel. Et ideo Dominus iniurias quae contra humanitatem eius inferebantur, patienter toleravit, sicut cum Iudaei dicebant: ecce homo vorax, et potator vini, ut habetur Matth. XI, 19: et sicut diabolus dixit ei: mitte te deorsum, quod videbatur ad propriam iniuriam pertinere. Sed iniurias Dei non tolerabat: unde Pharisaeos dure redarguit

Matth. XII, 25 ss. Quia dicebant quod in beelzebub eiiceret Daemonia, quod pertinebat ad iniuriam spiritus sancti. Et similiter cum diabolus ei dixit, Matth. IV, 9: haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me, quod ad iniuriam Dei pertinebat; statim enim eum repulit, dicens: vade, Satana, ut habetur matthaei IV, 10; ubi dicit chrysostomus: illius discamus exemplo nostras quidem iniurias magnanimitate sustinere; Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre; quoniam in propriis iniuriis esse quemlibet patientem laudabile est; iniurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum ille qui iurat se non intraturum religionem, possit licite religionem intrare.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod ille qui iuravit se non intraturum religionem, non possit licite intrare.

AG

Omnis enim obligatio licita, est adimplenda.

Sed licitum erat ei non intrare religionem.

Ergo, cum ad hoc iuramento se obligavit, videtur quod teneatur non intrare.

SC

Sed contra est, quia nullum impedimentum spiritualis profectus est ex Deo. Sed iuramentum est ex Deo. Ergo per iuramentum non impeditur spiritualis profectus intrandi religionem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod obligatio iuramenti tripliciter se potest habere.

Quandoque enim est illicita obligatio, et de re illicita: puta cum aliquis iurat se fornicaturum; et tale iuramentum non tenetur homo adimplere, nec etiam est licitum impleri.

Quandoque vero est obligatio licita et de re licita: puta cum aliquis iurat se eleemosynam daturum; et tale iuramentum praeterire non licet.

Quandoque vero est obligatio illicita sed de re licita: puta cum aliquis iurat se non facturum aliquod maius bonum, quod tamen facere non tenetur, puta ieiunare, vel non dare aliquam eleemosynam, vel religionem non intrare: tunc enim id ad quod se iuramento obligat, licitum est, sed tamen obligatio est illicita, quia per hoc homo, quantum in se est, obfirmat se contra gratiam spiritus sancti, quae facit hominem in suo corde ascensiones disponere.

Unde tale iuramentum licite potest homo implere, abstinendo ab illo bono quod facere non tenetur; non tamen cogitur ex illo iuramento ad hoc quod impleat quod iuravit: quia iuramentum, ad hoc quod sit obligatorium, debet habere tres comites, iudicium, iustitiam et veritatem, ut habetur Ierem. IV, V. 2. Huic autem iuramento deest iudicium discretionis, quia vergit in deteriorem exitum, retrahendo a meliori bono.

|q14 Quaestio 14

Prologus

PR

Deinde circa clericos quaesitum est unum.

TTA

Utrum scilicet liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de sero.

TTB

Et videtur quod non.

AG

Dicitur enim Eccli. XX, 7: lascivus... Et imprudens non servabit tempus. Sed iste in dicendo matutinas non observat tempus: cum enim dies incipiat a media nocte, videtur quod matutinas sequentis diei dicat in die praecedenti. Ergo videtur quod hoc ad lasciviam et imprudentiam pertineat; et ita videtur esse peccatum.

SC

Sed contra, Deus clementior est quolibet homine. Sed homo non imputat debitori in culpam, si debitum sibi reddat ante tempus.

Ergo multo minus Deus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod hic consideranda est intentio eius qui praevenit tempus in matutinis dicendis, vel in quibuscumque horis canonicis.

Si enim hoc facit propter lasciviam, ut scilicet quietius somnolentiae et voluptati vacet, non est absque peccato.

Si vero hoc faciat propter necessitatem, et licitarum honestarum occupationum, puta si clericus aut magister debet videre lectiones suas de nocte, vel propter aliquid aliud huiusmodi, licite potest de sero dicere matutinas, et

in aliis horis canonicis tempus praevenire, sicut etiam hoc in solemnibus ecclesiis fit: quia melius est Deo utrumque reddere, scilicet et debitas laudes, et alia honesta officia, quam quod per unum aliud impediatur.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad contractus et alia huiusmodi, dies incipit a media nocte; sed quantum ad ecclesiasticum officium et solemnitatum celebritates incipit dies a vespere: unde, si aliquis post dictas vespere et completorium, dicat matutinas, iam hoc pertinet ad diem sequentem.

|\*QUODL\_6

|q1 Quaestio 1

PR

Quaesitum est de Deo, de Angelo, de homine et de creaturis pure corporalibus.  
Circa Deum quaesitum est unum.

TTA

Utrum scilicet unitas essentiae ponat in numerum cum unitate personae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Sunt enim tres personae divinae. Si ergo unitas essentiae poneret in numerum cum unitate personae, sequeretur quod in Deo esset quaternitas, quod est haereticum. Non ergo unitas essentiae ponit in numerum cum unitate personae.

AG2

Sed contra, si unitas essentiae sit penitus idem cum unitate personae, non ponens cum ea in numerum, sequeretur, quod de quocumque praedicatur unum, praedicaretur et reliquum.

Sed unitas essentiae praedicatur de tribus personis; dicimus enim, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unum. Ergo unitas personalis praedicabitur de eis, ut dicatur, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unus; quod patet esse falsum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod unumquodque in quantum est unum, in tantum est ens; unde ens et unum convertuntur. Est autem unumquodque ens per suam formam, unde et unumquodque per suam formam habet unitatem: et inde est quod quae est comparatio formae ad formam, eadem est comparatio unitatis ad unitatem.

Deus autem est formaliter Deus per suam essentiam. Proprietas autem personalis est quasi forma constituens personam: quae quidem realiter distinguitur ab alia persona propter oppositionem relativam: sed proprietas personalis non distinguitur realiter ab essentia, alioquin sequeretur quod in Deo esset compositio, et quod aliquid adveniret ei per modum accidentis: nam omne quod est extra essentiam rei, accidentaliter advenit.

Differt tamen proprietas personalis ab essentia, secundum modum intelligendi et significandi.

Nam essentia dicitur absolute; proprietas vero personalis importat relationem.

Unde patet quod unitas personae non ponit in numerum cum unitate essentiae quasi realiter ab ea differens, sed solum secundum modum intelligendi.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Nam primum procedebat secundum differentiam rei: quae quia non est in divinis inter unitatem essentiae et personae, ideo non potest poni quaternitas in Deo. Secundum vero procedebat secundum differentiam quae est ex modo intelligendi et significandi, ex quo provenit quod dicimus, quod pater et filius et spiritus sanctus dicuntur unum, sed non unus.

|q2 Quaestio 2

PR

Deinde circa Angelos quaerebantur duo.

PR1

Primo de actione ipsorum: utrum scilicet quidquid agunt, agant per imperium voluntatis.

PR2

Secundo de loco ipsorum: utrum scilicet possint esse in convexo caeli empyrei, quod etiam quaerebatur circa corpora gloriosa.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum quidquid agunt Angeli, agant per imperium voluntatis.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod non quidquid agit Angelus, agat per imperium voluntatis.

AG1

Voluntas enim aequaliter se habet ad propinqua et remota. Si ergo Angelus ageret per solum imperium voluntatis, sequeretur quod non differret, ab hoc quod Angelus aliquid ageret, quod esset propinquum vel remotum illud in quod agit; et sic nunquam oporteret quod de caelo ad terram descenderet ad aliquid hic agendum: quod est contra traditionem sacrae Scripturae.

AG2

Praeterea, quantum ad voluntatem non differt unitas et multitudo: sicut enim aliquis potest velle movere unam rem, ita potest velle movere plures res, vel etiam totum universum.

Si ergo Angelus ageret solum per imperium voluntatis, sequeretur quod posset movere totum universum: quod est impossibile, cum ipse sit pars universi. Non ergo Angelus agit solo imperio voluntatis.

SC

Sed contra, omnis actio est ab aliqua virtute.

Sed in Angelo non est alia virtus quam intellectus et voluntas: intellectus autem non agit nisi per voluntatem.

Ergo omnis actio Angeli est per imperium voluntatis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod omnis actio cuiuscumque rei est per formam naturae illius rei.

Nam etsi sint aliquae formae accidentales principia actionum alicuius rei, oportet quod huiusmodi actiones reducantur, sicut in primum principium, in formam specificam illius rei agentis; sicut actio caloris ignis reducitur sicut ad primum principium in formam substantialem ipsius, quae est etiam principium omnium accidentium priorum ignis.

Et ideo oportet se aliter habere in actionibus alicuius rei habentis naturam simplicem, quam in actionibus alicuius rei habentis naturam compositam.

Si enim fuerit aliquid habens naturam simplicem, omnis actio eius erit secundum proprietatem et modum illius naturae; quod non contingit, si habeat naturam compositam.

Omnis enim actio ignis est secundum proprietatem naturae ignis: in cultello autem ignito est quaedam actio non pertinens ad proprietatem ignis, scilicet incisio.

Et hoc etiam considerandum est in substantiis spiritualibus.

Anima enim humana non est totaliter intellectus, sed participat intellectualitatem; unde est in ea aliqua virtus et actio quae non pertinet ad intellectualem naturam, sicut praecipue patet in his quae pertinent ad animam vegetabilem.

Sed Angelus est totaliter intellectualis naturae; et ideo oportet quod omnis eius actio sit secundum intellectum; unde beatus dionysius dicit, IV capit. De divin. Nomin., quod Angeli habent substantias et virtutes et operationes intellectuales. Intellectus autem non agit nisi mediante voluntate: quia motus voluntatis est inclinatio sequens formam intellectam; unde oportet quod quidquid Angelus agit, agat per imperium voluntatis.

Sed tamen considerandum est, quod cum virtus sit media inter essentiam et operationem, oportet quod virtus et operatio cuiuslibet rei proportionetur essentiae eius. Unde superioris Angeli, cuius est essentia nobilior, est etiam virtus efficacior sicut ad intelligendum, ita etiam ad agendum in res exteriores.

Et secundum hoc actio Angeli limitatur ad aliquem effectum, quia nec virtutem nec essentiam habet infinitam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actio voluntatis angelicae radicatur in essentia eius, a qua procedit eius virtus et operatio: oportet autem movens esse simul cum mobili quod ab eo movetur, ut habetur in VII physic.; et ideo oportet substantiam Angeli aliquammodo coniungi rebus quas movet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia actio voluntatis limitatur secundum modum essentiae, non oportet quod Angelus possit agere omnia quae potest velle.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum Angeli possint esse in convexo caeli empyrei: quod etiam quaerebatur circa corpora gloriosa.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod Angelus non possit esse in convexo caeli empyrei.

AG1

Dicit enim Anselmus: in nihilo nihil esse potest. Sed extra caelum empyreum nihil est. Ergo Angelus non potest esse in convexo caeli empyrei: sic enim esset extra caelum empyreum.

AG2

Item, videtur quod nec corpus gloriosum ibi possit esse. Omne enim corpus necesse est in loco esse. Sed extra caelum empyreum non est aliquis locus. Ergo non potest esse corpus gloriosum extra caelum empyreum.

SC

Sed contra, si non potest esse ibi Angelus aut corpus gloriosum: aut hoc est quia non potest ibi ascendere, aut quia non potest penetrare profunditatem caeli empyrei, aut quia indiget loco continente, aut quia indiget conservante.

Sed omnia haec sunt remota a perfectione corporis gloriosi, multo magis a conditione Angelorum. Ergo corpus gloriosum et Angelus possunt esse in convexo caeli empyrei.

CO

Respondeo. Dicendum ad evidentiam huius quaestionis, quod apud antiquos de loco fuerunt duae opiniones maxime probabiles.

Quarum una fuit, quod locus sit quoddam spatium, sive dimensiones per se existentes.

Quae quidem opinio si vera esset, corpori deberetur locus ex hoc ipso, quod corpus est dimensiones habens, ad quas necesse est aliquas dimensiones occupare. Sed haec opinio de loco est a Philosopho in IV phys.

Reprobata.

Unde alia opinio est eius, quod locus sit superficies corporis continentis, non quidem in quantum est huiusmodi corporis quod immediate continet: alioquin sequeretur quod corpus quiescens non semper esset in eodem loco: puta si homo staret in fluvio, per cuius decursum semper renovarentur diversae superficies aquae circa ipsum; sed superficies corporis immediate continentis habet quod sit locus ex ordine ad primum continens; unde accipitur idem locus secundum eundem situm ad primum continens, et propter hoc locus est immobilis.

Secundum ergo hanc opinionem, quae vera est, necessitas existendi in loco convenit corpori ex hoc quod dependet a primo continente; et propter hoc, primum continens non est in loco nisi per accidens et secundum partes, ut dicitur in IV physic..

Angelus autem non dependet a primo continente, nec etiam corpus gloriosum, quod perficitur per animam ex divina fruitione beatificatam: et ideo nulla necessitas est quod corpus glorificatum aut Angelus ab aliquo locali corpore ambiatur. Et propter hoc nihil prohibet corpus glorificatum, vel etiam Angelum, in convexo caeli empyrei esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Anselmi intelligendum est in VI affirmationis.

Non enim possibile est quod aliquid sit in nihilo tamquam in continente; sed iste intellectus non facit ad propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio ista procedit de corpore dependente a primo continente.

|q3 Quaestio 3

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad hominem. Et primo de spiritualibus.

Secundo de corporalibus.

Circa spiritualia quaesitum est: - primo de sacramentis. Secundo de virtutibus.

Tertio de peccatis.

Circa sacramenta quaesita sunt duo de baptismo.

PR1

Primo de necessitate baptismi; utrum scilicet puer qui nascitur in deserto ubi non potest aqua haberi, moriens sine baptismo, salvari possit in fide matris fidelis.

PR2

Secundo de impedimento matrimonii quod provenit ex baptismo; utrum si christianus qui baptizat Iudaeam, cui primo dederat fidem de contrahendo, si baptizaretur; cognoscens eam postea carnaliter, consummet matrimonium.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum puer qui nascitur in deserto ubi non potest aqua haberi, moriens sine baptismo, salvari possit in fide matris fidelis.

TTB

Circa primum sic procedebatur: videtur quod puer in deserto natus possit absque baptismo salvari in fide parentum.

AG1

Non enim est minoris efficaciae fides tempore gratiae quam tempore legis naturae.

Sed tempore legis naturae salvabantur pueri in fide parentum, ut Gregorius dicit. Ergo etiam nunc tempore gratiae.

AG2

Praeterea, per Christum non est arctata hominibus via salutis, cum ipse dicat, ioan.

Cap. X, 10: ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant. Sed ante Christi adventum salvabantur aliqui pueri in fide parentum.

Ergo multo magis nunc post Christi adventum.

SC

Sed contra, est quod Dominus dicit, ioan.

Cap. III, 5: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest intrare in regnum caelorum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ab illa damnatione quam humanum genus incurrit propter peccatum primi parentis, nullus potest liberari nisi per Christum, qui solus ab illa damnatione immunis invenitur, ita scilicet ut ei incorporaretur sicut capiti membrum.

Hoc autem tripliciter fieri potest.

Primo quidem per susceptionem baptismi, secundum illud ad Galat. III, 27: omnes qui in Christo baptizati estis, Christum induistis.

Secundo per sanguinis effusionem propter Christum; quia per hoc etiam aliquis passioni Christi conformatur, a qua efficaciam sortitur baptismus; unde dicitur de martyribus, apocal. VII, 14, quod laverunt stolas suas...

In sanguine agni.

Tertio modo per fidem et dilectionem, secundum illud Prov. XV, 27: per misericordiam et fidem purgantur peccata; et Act. XV, V. 9, dicitur: fide purificans corda eorum; et per fidem Christus habitat in cordibus nostris, ut habetur ad Eph. III; unde et ipse baptismus dicitur fidei sacramentum.

Et secundum hoc dicitur esse triplex baptismus, scilicet aquae, spiritus et sanguinis: quia alia duo supplent vicem baptismi aquae; si tamen adsit propositum suscipiendi talem baptismum; ita scilicet quod articulus necessitatis, non autem contemptus religionis sacramentum excludat.

Manifestum est autem, quod in pueris nondum habentibus usum rationis non potest esse motus fidei et dilectionis, aut propositum suscipiendi baptismum; et ideo non possunt salvari nisi per baptismum aquae, vel per baptismum sanguinis, si propter Christum occidantur; ex quo non solum christiani, sed etiam martyres fiunt, ut Augustinus dicit de innocentibus.

Et sic patet quod ille puer in deserto moriens sine baptismo salutem non consequitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam, tempore legis naturae non sufficebat ad salutem parvulorum solus motus fidei in parentibus, sed requirebatur aliqua exterior protestatio fidei per aliquod sensibile signum. Et secundum hoc nihil differebat id quod tunc requirebatur ab eo quod nunc requiritur ad salutem, nisi quod nunc illud signum sensibile est determinatum, tunc erat indeterminatum, et pro voto adhibebatur.

Aliorum opinio est, quod solus interior motus fidei relatus ad salutem pueri sufficebat ad salutem pueris. Nec tamen nunc diminuta est fidei virtus, sed augmentatur gradus salutis; quia nunc qui salvantur per Christum, statim introducuntur in regnum caelorum, quod tunc non erat; unde non est inconveniens, si ad hoc amplius aliquid requiratur, scilicet baptismus, ut dicitur ioan.

Cap. III, 5.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per Christum in hoc ipso est ampliata hominibus via salutis quod nunc per eum aperta est eis ianua vitae aeternae, quae ante clausa erat per peccatum primi parentis.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum si christianus qui baptizat Iudaeam, cui primo dederat fidem de contrahendo, si baptizaretur; cognoscens eam postea carnaliter, consummet matrimonium.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod non possit esse matrimonium inter christianum et Iudaeam baptizatam ab eo, quam carnaliter cognovit post fidem de contrahendo datam.

AG

Dicitur enim in decretis, XXX, qu. 1, quod filius sacerdotis non potest ducere in uxorem puellam quam pater eius baptizavit. Ergo multo minus, si ipsemet baptizasset eam, non posset eam habere in uxorem. Si ergo iste christianus baptizavit Iudaeam, non potest eam in uxorem accipere.

SC

Sed contra, est, quia secundum iura, quando post fidem datam de contrahendo per verba de futuro, sequitur copula carnalis, est matrimonium praesumptum praesumptione iuris et de iure, contra quam non admittitur probatio. Sed ita est in proposito. Ergo est verum matrimonium.

CO

Respondeo. Dicendum, quod spiritualis cognatio impedit matrimonium contrahendum, et dirimit iam contractum. Manifestum est autem quod ex hoc quod christianus baptizavit Iudaeam, contrahitur inter illos spiritualis cognatio, quia illa fit filia eius spiritualis.

Unde nullum est matrimonium sequens, etiam si expresse contrahat per verba de praesenti, et etiam subsequatur carnalis copula.

RC

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Nam quod dictum est de praesumptione iuris, intelligendum est quando non intervenit aliquod impedimentum matrimonii.

|q4 Quaestio 4

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de virtutibus.

Primo quantum ad fidem, utrum scilicet certitudo adhaesionis quae est in haeretico, vel malo catholico, sit actus ipsius fidei virtutis.

Secundo de quibusdam pertinentibus ad religionem, sive ad latiam. Tertio de quibusdam pertinentibus ad caritatem.

TTA

Utrum certitudo adhaesionis quae est in haeretico vel malo catholico sit actus ipsius fidei virtutis.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod certitudo adhaesionis in haeretico vel malo catholico sit actus fidei virtutis.

AG1

Quia secundum Philosophum in II ethicor., tria sunt in anima, potentia, passio et habitus. Sed illa certitudo adhaesionis non potest attribui potentiae, quia est meritoria vel demeritoria: potentiis autem non meremur neque demeremur; similiter non potest pertinere ad passiones, quia passiones pertinent ad appetitum sensitivum, qui non potest extendi ad hoc quod inhaereat veritati divinae. Ergo relinquitur quod pertineat ad aliquem habitum. Sed habitus ad quem pertinet certitudo adhaesionis, est virtus fidei.

Ergo certitudo adhaesionis in haeretico vel malo catholico est actus ipsius fidei.

AG2

Praeterea, omne quod agit ad similitudinem alicuius, videtur agere in virtute illius.

Sed haeticus per certitudinem adhaerens his quae credit, agit secundum similitudinem fidei; cui in tantum certitudinaliter inhaeret, in quantum aestimat se rectam fidem habere.

Ergo operatur in virtute fidei; et ita videtur quod illa certitudo adhaesionis sit actus virtutis fidei.

AG3

Praeterea, tota firmitas spiritualis aedificii est a fide, secundum illud Matth. VII, 25: venerunt flumina, flaverunt venti... Et non potuerunt movere eam; fundata enim erat supra firmam petram, scilicet supra fidem.

Sed certitudo adhaesionis ad firmitatem spiritualem pertinet. Ergo est actus virtutis fidei.

SC

Sed contra, quod non est, non potest agere.

Sed in haeretico vel malo christiano non est virtus fidei. Ergo certitudo adhaesionis non potest in eis esse actus virtutis fidei.

CO

Respondeo. Dicendum, quod si aliquis id quod est commune multis, accipiat ut proprium uni, necesse est quod decipiatur.

Certitudo autem adhaesionis non est propria virtutis fidei. Primo quidem, quia convenit virtutibus intellectualibus, puta sapientiae, scientiae et intellectui. Secundo, quia convenit non solum fidei verae, sed etiam falsae; sicut enim est opinio vera et falsa, ita et fides; nec minus firmiter inhaeret aliquis veritati quam falsitati, ut Philosophus dicit in VII ethic.. Tertio, quia certitudo inhaesionis non semper provenit ex aliquo habitu; sed ex proprio arbitrio aliquis potest assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum antequam habeat habitum. Quarto, quia certitudo inhaesionis non solum competit fidei formatae, quae est virtus, sed etiam fidei informi, quae non est virtus.

Dicendum est ergo, quod in haeretico certitudo inhaesionis est actus falsae fidei; in malo autem catholico est actus fidei informis.

Et sic in neutro est actus virtutis fidei.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod divisio illa datur de his quae sunt in anima per modum principii actus. Nam omnis operatio animae aut est ex aliqua passione, aut ex aliquo habitu, aut ex pura potentia.

Huiusmodi autem certitudo inhaesionis non potest esse ex passione. In malo autem catholico est ex habitu fidei informis. Sed in haeretico est vel ex habitu perverso fidei, vel ex pura potentia, sicut in principio antequam habitum acquisiverit; non enim potest dici quod perversa fides sit habitus infusus.

Quod autem dicitur, quod potentiis non meremur neque demeremur, si sic intelligatur quod non meremur neque demeremur hoc ipso quod habemus potentias, verum est: si autem sic intelligatur quod pura potentia non possit esse principium merendi neque demerendi, verum est quantum ad meritum, quod non potest esse sine gratia; non est autem verum quantum ad demeritum, alioquin ille qui a principio peccat, antequam acquirat habitum vitiosum, non demeretur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest agere secundum similitudinem alicuius dupliciter: uno modo secundum similitudinem veram, et sic vere agit aliquid in virtute illius; alio modo secundum similitudinem apparentem, et sic agit in apparentia virtutis illius.

Et ita est in proposito. Unde in haeretico certitudo adhaesionis est actus fidei apparentis, non autem fidei verae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut ex fide vera dependet firmitas spiritualis aedificii, ita etiam ex fide falsa procedit firmitas diabolici aedificii.

|q5 Quaestio 5

PR

Deinde quantum ad actus patriae sive religionis quaesita sunt quatuor.

PR1

Primo de celebratione festorum; utrum scilicet liceat celebrare festum conceptionis dominae nostrae.

PR2

Secundo de solutione officiorum; utrum scilicet clericus habens beneficium cum cura, vel sine cura, existens in scholis teneatur dicere officium mortuorum.

PR3

Tertio de collatione beneficiorum; utrum scilicet episcopus teneatur dare beneficium meliori.

PR4

Quarto de solutione decimarum; utrum scilicet aliquis pauper teneatur decimas dare diviti sacerdoti.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum liceat celebrare festum conceptionis dominae nostrae.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod liceat celebrare conceptionem dominae nostrae.

AG

Si enim non liceat, hoc non est nisi quia fuit concepta in originali peccato. Sed non fuit concepta in originali peccato, ut videtur; quia beata virgo facta est ut speciali modo esset habitaculum Dei. Ergo debuit ad hoc specialiter praeparari. Non autem praeparata est secundum corpus, quod conceptum est ex sexu commixtione; nec etiam quantum ad animam, quia alii etiam leguntur sanctificati in utero; et ita relinquitur quod fuerit specialiter praeparata per immunitatem ab originali peccato; et sic licet eius conceptionem celebrare.

SC

Sed contra, est quod hoc privilegium solius Christi dicitur esse, quod sine originali peccato est conceptus. Non ergo competit beatae virgini; et ita eius conceptio non est celebranda.

CO

Respondeo. Dicendum, quod hic inducuntur duae quaestiones: una principalis, altera accessoria, scilicet an beata virgo fuerit concepta cum originali; quod oportet primo determinari.

Est ergo considerandum, quod unusquisque peccatum originale contrahit ex hoc quod fuit in Adam secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram.

Omnis autem illi in Adam fuerunt secundum seminalem rationem qui non solum ab eo carnem acceperunt, sed etiam secundum naturalem modum originis ab eo sunt propagati. Sic autem processit ab Adam beata virgo, quia nata fuit per commixtionem sexu, sicut et ceteri; et ideo concepta fuit in originali peccato, et includitur in universitate illorum de quibus apostolus dicit ad Rom. V, 12: in quo omnes peccaverunt; a qua universitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem: alioquin si hoc alteri conveniret quam Christo, non indigeret Christi redemptione.

Et ideo non tantum debemus dare matri quod subtrahat aliquid honori filii, qui est salvator omnium hominum, ut dicit apostolus, I ad Tim. II, 4.

Quamvis autem beata virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata, antequam nata. Et ideo circa celebrationem conceptionis eius diversa consuetudo ecclesiarum inolevit.

Nam Romana ecclesia et plurimae aliae, considerantes conceptionem virginis in originali peccato fuisse, festum conceptionis non celebrant. Aliqui vero considerantes sanctificationem eius in utero, cuius tempus ignoratur, celebrant conceptionem; creditur enim quod cito post conceptionem et animae infusionem fuerit sanctificata. Unde illa celebritas non est referenda ad conceptionem ratione conceptionis, sed potius ratione sanctificationis.

Sic ergo non est ideo celebranda conceptio praedicta, quia fuerit sine peccato originali concepta. Non enim per hoc tollitur quin fuerit specialius ceteris praeparata, eo quod in ipsa sanctificatione copiosius ceteris munus gratiae accipit; non solum ut purgaretur a peccato originali, sed ut tota eius vita redderetur immunis ab omni peccato tam mortali quam veniali, ut dicit Anselmus.

## |a2 Articulus 2

TTA

Utrum clericus habens beneficium cum cura, vel sine cura, existens in scholis teneatur dicere officium mortuorum.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod clericus beneficiatus teneatur, in scholis existens, dicere officium mortuorum.

AG

Ille enim qui recipit bona temporalia alicuius, tenetur ei in spiritualibus recompensare.

Sed iste clericus accipit bona quae fuerunt defunctorum. Ergo tenetur pro eis dicere officium mortuorum.

SC

Sed contra, ille qui minus recipit minus tenetur. Sed clericus qui in scholis moratur, minus recipit quam alii qui in ecclesia residentiam faciunt, qui recipiunt quotidianas distributiones.

Ergo non tenetur dicere officium mortuorum sicut illi.

CO

Respondeo. Dicendum, quod clericus, ex hoc ipso quod est clericus, et praecipue in sacris ordinibus constitutus, tenetur dicere horas canonicas. Videntur enim tales specialiter esse assumpti ad laudem divinam, secundum illud Is. XLIII, 7: omnem qui invocat nomen meum, in laudem meam creavi illum. Sed in quantum est clericus beneficiatus in hac ecclesia, tenetur dicere officium secundum modum illius ecclesiae.

Est ergo considerandum, quod officium mortuorum quandoque in ecclesia dicitur sicut ordinarie pertinens ad ecclesiae officium, sicut in tota ecclesia in die animarum dicitur officium pro mortuis; et in qualibet ecclesia est aliqua super hoc specialis consuetudo, puta ut dicatur ordinarie officium mortuorum semel in septimana, vel qualitercumque aliter secundum certum tempus. Et ad huiusmodi officium mortuorum tenetur clericus beneficiatus in aliqua ecclesia, etiam in scholis existens, ut per hoc satisfaciat mortuis, quorum recipit bona.

Aliquando vero dicitur officium mortuorum in ecclesia extraordinarie, propter aliquam causam specialiter emergentem, puta ad preces alicuius personae, vel propter aliquid huiusmodi.

Et ad huiusmodi officium mortuorum non tenetur clericus existens in scholis.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

## |a3 Articulus 3

TTA

Utrum episcopus teneatur dare beneficium meliori.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod episcopus peccet dans beneficium bono, si praetermittat meliorem.

AG

Quia qui facit contra conscientiam, aedificat ad Gehennam. Sed iste episcopus praetermittens meliorem, videtur facere contra conscientiam.

Ergo peccat mortaliter, aedificans ad Gehennam.

SC

Sed contra, est quod etiam secundum iura sufficit dare bono, si sit idoneus ad serviendum in ecclesia.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliquis potest dici melior dupliciter: uno modo simpliciter, quia est sanctior, plus habens de caritate; alio modo dicitur aliquis melior quoad aliquid.

Contingit autem quandoque aliquem esse meliorem simpliciter, qui tamen non est melior quantum ad hoc quod beneficium percipiat: quia alius forte potest ecclesiam magis iuvare vel per consilium sapientiae, vel per auxilium potentiae, vel quia servivit in ecclesia.

Non ergo episcopus tenetur semper dare meliori simpliciter, sed tenetur dare meliori quoad hoc: non enim potest esse quod unum praeferat alteri nisi propter aliquam causam: quae si quidem pertineat ad honorem Dei et utilitatem ecclesiae, iam quantum ad hoc iste est melior; si autem illa causa ad hoc non pertineat, erit acceptio personarum, quae tanto est gravior, quanto in rebus divinis committitur.

Unde super illud Iacob. II: tu sede hic bene, etc., dicit Glossa Augustini: si hanc distantiam sedendi et standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in acceptione personarum habere fidem Domini gloriae. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris ecclesiae, contempto paupere sanctiore et instructiore?

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|a4 Articulus 4

TTA

Utrum aliquis pauper teneatur decimas dare diviti sacerdoti.

TTB

Ad quartum sic proceditur: videtur quod pauper non tenetur decimas solvere diviti sacerdoti.

AG1

Ideo institutum est ut decimae solvantur ad sustentationem ministrorum ecclesiae. Sed sacerdos dives habet alias unde sustentetur.

Ergo non sunt ei decimae solvendae, et praecipue a paupere.

AG2

Praeterea, in multis terris decimae non solvuntur; quod tamen praelati corrigerent, si homines ex necessitate iuris divini decimas solvere tenerentur. Non ergo videtur quod praesertim pauperes teneantur solvere decimas divitibus sacerdotibus.

SC1

Sed contra. Est quod Dominus matth.

Cap. XXIII, 23, dicit: haec oportuit facere, scilicet iudicium et veritatem, et illa non omittere, scilicet ea quae pertinent ad decimarum solutionem.

SC2

Praeterea, Luc. XVIII, 12, Pharisaeus dicit: decimas do omnium quae possideo.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut Philosophus docet in V ethic. Medium iustitiae accipitur non solum quoad nos, sicut in ceteris virtutibus, sed etiam secundum rem: quia scilicet in aliis virtutibus attenduntur diversae conditiones personarum, secundum quas medium diversificatur: sicut circa cibos, quod est multum uni, est paucum alteri vel moderatum; sed in iustitia non variatur medium secundum diversas personae conditiones, sed attenditur solum ad quantitatem rei. Qui enim emit rem aliquam, debet tantum solvere quantum valet, sive a paupere, sive a divite emat.

Reddere autem debitum est actus iustitiae; et ideo ad hoc quod alicui reddatur, quod ei debetur, non refert utrum sit dives vel pauper.

Decimae autem sacerdotibus debentur in communi quidem secundum ius naturale. Naturalis autem ratio dictat ut illi qui pro populo in spiritualibus laborant, a populo stipendia suae sustentationis accipiant; et secundum hoc etiam in novo testamento est iure divino sancitum: nam, ut dicitur I ad cor.

C. IX, 14: Dominus ordinavit his qui evangelium annuntiant, ut de evangelio vivant.

Sed in lege veteri iudiciali praecepto taxata est quantitas eius quod ministris Dei est a populo solvendum, scilicet decima; et hoc etiam ecclesia statuit in populo christiano solvendum.

Unde, cum sacerdotibus decimae debeantur tum de iure naturali, tum de iure divino, tum etiam ex statuto ecclesiae, quamvis sacerdos sit dives, nihilominus pauper tenetur ei decimas solvere.

RA1

Ad primum ergo oportet respondere dupliciter.

Uno modo ut dicatur, quod decimarum solutio est instituta non solum ad sustentationem ministrorum ecclesiae, sed etiam ad sustentationem pauperum, quibus debet de domo Dei provideri; unde dicitur Malach. III, V. 10: inferte omnem decimationem... Ut sit cibus in domo mea; et sic sacerdoti, qui non solum sibi, sed pauperibus providere debet, quantumcumque diviti, sunt decimae necessariae.

Alio modo potest dici, quod necessitas sustentationis ministrorum fuit ratio ecclesiasticae institutionis de decimarum solutione; sed ex quo officium est alicui debitum per statutum ecclesiae, nihilominus ei debetur quamvis sit dives.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut Paulus laudabiliter non exigebat sumptus qui sibi propter praedicationem evangelii debebantur, ne quod impedimentum fieret evangelio, aut scandalum fidelibus Christi; non tamen illi peccabant non ministrantes sumptus quos apostolus sibi debitos remittebat: ita etiam praelati ecclesiae laudabiliter faciunt non exigendo decimas in terris illis in quibus propter dissuetudinem timent scandalum generari; non peccant illi qui non solvunt decimas in terris illis in quibus non est consuetum; peccarent autem si obstinate exigentibus dare recusarent; et ideo, ut huic peccato obviant sacerdotes, in terris illis non exigunt decimas.

|q6 Quaestio 6

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de actibus caritatis.

Et primo de obedientia: utrum sit magis meritorium obedire praelato, vel facere aliquid ad dictum fratris. Secundo de eleemosyna.

TTA

Utrum sit magis meritorium obedire praelato vel facere aliquid ad dictum fratris.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod magis sit meritorium obedire praelato quam facere aliquid ad dictum fratris.

AG1

Maiori enim merito maius demeritum opponitur.

Sed magis demeretur ille qui est inobediens praelato quam ille qui non assentit dicto fratris. Ergo et magis meretur aliquis obediendo praelato quam assentiens dicto fratris.

AG2

Sed contra, ubi est maior humilitas, ibi videtur esse maius meritum; quia humilibus dat Deus gratiam, ut dicitur Iacob. IV.

Sed maioris humilitatis videtur esse quod aliquis aequali se subiiciat faciens aliquid ad dictum eius, quam quod aliquid subiiciat se superiori, obediens praelato. Ergo magis videtur esse meritorium quod aliquis faciat ad dictum fratris, quam quod obediat praelato.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliquis actus potest dici magis meritorius dupliciter.

Uno modo ex genere operis; et sic ille actus est magis meritorius qui est excellentioris virtutis. Manifestum est autem quod latria, per quam aliquis servit Deo, est excellentior virtus quam beneficentia, qua quis satisfacit proximo; sicut et diligere Deum est magis meritorium quam diligere proximum.

Quod autem aliquid fiat ad dictum fratris, pertinet ad amicitiam vel beneficentiam, qua quis diligit proximum; quod autem obediat praelato in quantum est Dei minister, pertinet ad religionem, qua quis colit et diligit Deum; et ideo magis est meritorium quod aliquis faciat aliquid obediens praelato, vel servans votum, quam si aliquid faciat ad dictum fratris.

Alio modo potest dici aliquis actus magis meritorius ex eo quod procedit ex maiori caritate, licet sit minor ex suo genere; et sic nihil prohibet magis mereri illum qui facit aliquid ad dictum fratris.

RA1

Primum ergo concedimus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ille qui facit aliquid ad dictum fratris, facit propria sponte; unde maioris humilitatis esse videtur quam quod aliquis obediat praelato tamquam superiori.

|q7 Quaestio 7

PR

Deinde quaesitum est de eleemosyna.

Et primo de eleemosyna clericorum. Secundo de eleemosynis quae fiunt pro mortuis.

TTA

Utrum clerici peccent mortaliter, si ea quae eis superfluent, in eleemosynas non largiantur.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod clerici peccent mortaliter, si ea quae eis superfluent in eleemosynas non largiantur.

AG1

Quia super illud Luc. III, 11: qui habet duas tunicas, det unam non habenti, dicit Glossa: de duabus tunicis dividendis datur praeceptum; quia si una dividatur, nemo vestitur in dimidia tunica, et nudus remanet qui accipit et qui dedit. Sed per largitionem unius tunicae intelligitur largitio eorum quae superfluent ad necessitatem vitae, ut patet per ea quae in eadem Glossa praemittuntur.

Ergo dare superflua est in praecepto. Sed qui transgreditur praeceptum, peccat mortaliter.

Ergo ille qui non dat superflua pauperibus, peccat mortaliter.

AG2

Praeterea, praeceptum plus obligat quam consilium. Sed dare omnia quae quis possidet, est consilium; et tamen ad hoc homo obligatur in casu extremae necessitatis. Ergo etiam extra casum extremae necessitatis tenetur aliquis superflua dare pauperibus, cum hoc sit in praecepto; et ita qui non largitur, peccat mortaliter.

AG3

Praeterea, quicumque consumit quod est alterius, tenetur ad restitutionem. Sed bona clericorum sunt pauperum, ut patet per Glossam Hieronymi super illud Is. III, 14: rapina pauperum in domo vestra. Ergo si clerici inutiliter bona ecclesiastica consumunt, tenentur restituere pauperibus aliunde, si habuerint.

AG4

Praeterea, quicumque facit se impotentem ad id quod tenetur facere, peccat mortaliter. Sed clerici, faciendo superfluas expensas, faciunt se impotentes ad subveniendum pauperibus, ad quod tenentur. Ergo videtur quod peccent mortaliter.

SC

Sed in contrarium videtur esse consuetudo quae apud multos praevaluit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliter videtur se habere circa bona patrimonialia et circa bona ecclesiastica.

Nam bonorum patrimonialium vel licite acquiritorum, homo vere est Dominus; unde, quantum pertinet ad conditionem ipsius rei, potest re sua uti ut vult: et ex hac parte non accidit peccatum. Potest tamen peccatum accidere ex inordinato modo utendi: vel per superabundantiam, dum scilicet inutiliter consumit bona propria in ea in quae non oportet; vel secundum defectum, in quantum scilicet non erogat ea in quae oportet. Utroque enim modo corrumpitur virtus, ut dicitur in II ethic..

Bonorum vero ecclesiasticorum clerici non sunt vere Domini, sed dispensatores, secundum illud I ad corinth., IX, 17: dispensatio autem mihi credita est. Pertinet autem ad dispensatorem ut fideliter distribuat ea quae eius dispensationi committuntur, secundum illud I ad Cor., IV, 2: hic iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.

In his ergo potest dupliciter peccatum contingere.

Uno modo ex conditione ipsius rei; dum scilicet usurpat sibi quasi rem propriam, et in usus suos convertit id quod esset aliis erogandum.

Alio modo ex inordinato usu eorum quae in partem suam cedunt, sicut etiam de aliis dictum est. Verum, quia horum dispensatio fidei dispensatoris committitur, ut dictum est; si quis bona fide dispensat ecclesiastica bona, inde accipiens quod sibi convenit secundum conditionem status et personae, et aliis largitur secundum quod sibi videtur bona fide expedire, non peccat mortaliter, etiam si forte aliquid plus in suos usus convertat quam oporteat. Talia enim, quia in singularibus est eorum iudicium, non possunt per omnimodam certitudinem definiri. Unde si non sit multus excessus, potest compati bonam fidem dispensatoris; si vero multus excessus fiat non potest latere; et ita non potest cum bona fide dispensatoris hoc agi. Si autem non conservet bonam fidem in dispensando, peccat mortaliter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. De sermone Domini in monte, illa praecepta quae Dominus tradidit Matth., V, 39: qui percusserit te in unam maxillam, praebere ei et aliam, et quae ibi sequuntur, sunt intelligenda secundum praeparationem animi; ut scilicet homo sit paratus hoc facere quando necessitas hoc requirit.

Unde non semper est peccatum mortale quando homo hoc non facit. Sed quando videt necessitatem imminere, si non faciat, tunc peccat mortaliter: et eadem ratio est de hoc praecepto, qui habet duas tunicas, det non habenti, et de omnibus similibus.

Unde non semper peccat mortaliter quotiescumque non dat pauperi qui superfluum habet, sed quando necessitas imminet. Quando autem sit talis necessitas quod obliget ad peccatum mortale, non potest ratione determinari; sed committitur prudentiae et fidei dispensantis; unde si bona fide det quando sibi videtur expedire, immunis est a peccato; alioquin mortaliter peccat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa eadem quae sunt consilia, cadunt sub praecepto secundum animi praeparationem. Nullum enim consilium est perfectius quam quod homo tradat animam suam pro fratribus suis; et tamen hoc cadit sub praecepto secundum animi praeparationem, secundum illud I Ioan., cap. III, 16: et nos debemus pro fratribus animam ponere.

Et similiter dare omnia sua pauperibus, cadit sub praecepto secundum animi praeparationem; ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si necessitas immineat. Minor tamen necessitas requiritur ad superflua eroganda quam ad omnia exhibenda; tamen hoc totum ratione universali determinari non potest, sed committitur prudentiae, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bona ecclesiastica non solum sunt dispensanda pauperibus, sed etiam ecclesiae ministris; unde secundum canones debent dividi hoc modo, ut aliqua pars cedat in usus pauperum, et aliqua pars in usus ministrorum et in cultum ecclesiae.

Aliter ergo dicendum est de illis ecclesiasticis bonis quae principaliter sunt attribuenda necessitatibus pauperum, et ex consequenti necessitatibus ministrorum, sicut sunt bona hospitalium, et aliorum huiusmodi; et aliter de illis bonis quae sunt principaliter attributa usibus ministrorum, sicut sunt praebendae clericorum, et alia huiusmodi.

Nam in primis bonis peccatum committitur non solum ex abusu, sed etiam ex ipsa rerum conditione, dum aliquis in suos usus assumit quod est alterius; et ideo tenetur ad restitutionem tamquam defraudator rei alienae.

In secundis vero bonis non committitur peccatum nisi per abusum, sicut et de bonis patrimonialibus dictum est; unde non tenetur quis ad restitutionem, sed solum ad poenitentiam peragendam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod neque moderatus usus divitiarum, neque bona fides dispensatorum salvari videtur in eo qui scienter superfluas expensas facit in voluptuosis conviviis, et aliis huiusmodi superfluitatibus: et sic non est dubium quod in talibus peccat mortaliter; unde dicitur Matth., XXIV, 48-51: si dixerit malus servus ille in corde suo: moram facit Dominus meus venire; et coeperit percutere conservos suos, quod pertinet ad superbium et crudele Dominum; manducet autem et bibat cum ebriosis, quod pertinet ad superflua et voluptuosa convivia: veniet Dominus servi illius in die qua non sperat, et ora qua ignorat, et dividet eum, scilicet a societate sanctorum, partemque eius ponet cum hypocritis, scilicet in inferno: unde ibi subditur: ibi erit fletus et stridor dentium.

Si autem aliquis non multum in talibus excedat, potest bona fide fieri ab aliquo qui vult secundum decentiam sui status morem gerere his quibus convivit.

|q8 Quaestio 8

PR

Deinde quaesitum est de eleemosynis quae fiunt pro mortuis. Et circa hoc quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum mortuus patiat aliquod detrimentum, si executor eius differat dare eleemosynas quas ipse in testamento dari mandavit.

PR2

Secundo utrum executor licite possit differre distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur in posterum.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum mortuus patiat aliquod detrimentum, si executor eius differat dare eleemosynas quas ipse in testamento dari mandavit.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod mortuus nullum detrimentum sentiat ex hoc quod eleemosynae quas mandavit dari, retardantur.

AG

Huiusmodi enim retardatio provenit ex negligentia executoris. Sed negligentia unius non imputatur alteri. Ergo nullum detrimentum mortuus patitur ex huiusmodi tarditate.

SC

Sed contra, est quod propter huiusmodi tarditatem retardantur orationes et sacrificia quae fierent pro anima defuncti, ex quibus plurimum iuaretur. Ergo ex huiusmodi tarditate patitur detrimentum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod hic est opus duplici distinctione.

Primo quidem ex parte ipsius detrimenti: distinguendum est enim duplex detrimentum.

Nam quoddam detrimentum est quod pertinet ad tolerantiam poenae, secundum illud quod habetur I corinth., III, 15: si cuius opus arserit, detrimentum patietur. Aliud autem quod pertinet ad subtractionem remedii.

Secundo etiam distinguendum est ex parte eleemosynae: circa quam potest considerari etiam meritum ipsius eleemosynae, et effectus ipsius.

Quantum ergo ad meritum eleemosynae nullum detrimentum patitur defunctus ex praedicta tarditate, maxime si quantum in ipso fuit, curam adhibuit ut huiusmodi eleemosynae cito darentur, quia meritum principaliter ex voluntate et intentione dependet. Sed quantum ad effectum eleemosynae patitur detrimentum, non quidem ut pro huiusmodi tarditate puniatur, sed quia remedium ei non adhibetur, dum suffragia differuntur, ex quibus plurimum iuaretur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod negligentia unius non imputatur alteri ad poenam; potest tamen redundare in alterum quantum ad defectum remedii, secundum quod unus homo ab alio iuari potest.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum executor licite possit differre distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur in posterum.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod executor debet tardare distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur.

AG

Quia ex hoc sequitur quod plures eleemosynas poterit facere pro defuncto, ex quibus defunctus magis iuabitur. Ergo si differat, videtur quod laudabiliter et fideliter hoc faciat.

SC

Sed contra, est quia ex tarditate eleemosynarum sequitur retardatio remedii, quo forte defunctus indiget. Ergo videtur quod huiusmodi retardatione gravetur defunctus potius quam iuветur.

CO

Respondeo. Dicendum: in mora modici temporis non videtur esse magnum periculum; unde si executor per modicum tempus eleemosynas dare differat, ut rebus defuncti melius venditis ampliores eleemosynas dare possit, laudabiliter hoc facit.

Si vero e converso per multum tempus differat eleemosynas distribuere, ut non multo ampliores eleemosynas faciat, non videtur esse absque culpa; quia forte defunctus a Purgatorio liberaretur, in quo existenti remedium suffragiorum maxime necessarium erat.

Hoc autem requirit prudentis executoris examen: ut scilicet, consideratis dilatione temporis et conditione personae quae creditur citius vel tardius liberanda, et etiam quantitate augmenti eleemosynarum, faciat quod videbitur expedire defuncto.

|q9 Quaestio 9

Prologus

PR

Deinde quaesitum est de peccatis. Et circa hoc quaesita sunt tria.

PR1

Primo de peccato originali; utrum scilicet ille qui baptizatus est, transmittat peccatum originale in prolem.

PR2

Secundo de peccato actuali in generali; quid scilicet sit prius, utrum aversio a Deo, vel conversio ad commutabile bonum.

PR3

Tertio specialiter de mendacio; quod mendacium sit gravius: utrum illud quod fit verbo, vel illud quod fit facto.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum ille qui baptizatus est, transmittat peccatum originale in prolem.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod ille qui est baptizatus, non transmittat peccatum originale in prolem.

AG

In eo enim qui nascitur, tria possunt considerari: scilicet corpus, anima, et unio utriusque.

Sed non contrahit peccatum originale secundum corpus, quod contrahit a parentibus, quia parentes erant totaliter a peccato originali mundati; similiter etiam nec secundum animam, quam habet ex creatione Dei, in quem peccatum non cadit; et per consequens neque etiam secundum unionem utriusque.

Ergo ille qui nascitur ex baptizatis, nullo modo contrahit peccatum originale.

SC

Sed contra est, quia remedium non adhibetur nisi vulneri. Sed baptismus, qui est medicinale remedium contra vulnus originalis peccati, adhibetur parvulis baptizatorum filiis secundum communem ecclesiae consuetudinem.

Ergo parvuli baptizatorum filii cum originali peccato nascuntur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod peccatum, quod ex transgressione primorum parentum in omnes posteros originaliter derivatur, non aboletur nisi per gratiam Christi, qui de peccato damnavit peccatum in carne, ut dicitur ad Rom., VIII, 3: sed hoc quodam ordine peragitur.

Nam primo in statu praesentis vitae per sacramenta gratiae Christi removetur peccatum originale quantum ad iniquationem animae, ut scilicet non imputetur homini ad culpam; remanet tamen interim quantum ad corruptionem fomitis in carne; unde apostolus dicebat, ad Rom., VII, 25: ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati, in quantum scilicet concupiscit adversus spiritum.

Unde homo baptizatus, secundum mentem vivit in novitate spiritus, sed secundum carnem adhuc retinet vetustatem Adae. Et ideo, sicut per spiritualem generationem, quae fit per evangelium, alios producit filios in Christo absque peccato, ita etiam secundum generationem carnalem producit filios in vetustatem Adae cum peccato originali.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|a2 Articulus 2

TTA

Quid in peccato actuali sit prius, utrum aversio a Deo, vel conversio ad commutabile bonum.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod in peccato actuali prius sit aversio quam conversio.

AG

Aversio enim importat recessum a termino, conversio autem accessum ad terminum. Sed in motu corporali prius est recessus a termino quam accessus ad terminum. Ergo et in spiritali motu prius est aversio quam conversio.

SC

Sed contra, est quod dionysius dicit, IV c.

De divin. Nomin.: nemo intendens ad malum, operatur, sed intendens ad bonum. Ergo prius animus peccantis convertitur per appetitum ad bonum commutabile quam avertatur a Deo.

CO

Respondeo. Dicendum, quod peccatum principaliter in voluntate consistit, ut Augustinus dicit.

Quantum autem ad voluntatem illud est prius quod principaliter intenditur; et ideo in peccatis in quibus principaliter intenditur fruitio boni commutabilis, sicut in luxuria, avaritia, et similibus, prius est naturaliter conversio quam aversio, quae non est principaliter intenta, sed praeter intentionem consequitur ex inordinata conversione.

In peccatis autem in quibus directe intenditur aversio a Deo, sicut est infidelitas, desperatio, et alia huiusmodi, prius est aversio ab incommutabili bono, et postea est conversio ad commutabile bonum; sicut patet in illis qui desperantes seipsos tradunt impudicitiae, ut dicitur ad Ephes., IV, 19.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in motibus operabilibus recessus a termino prior sit in executione, accessus tamen ad terminum prior est in intentione, in qua principaliter consistit peccatum.

|a3 Articulus 3

TTA

Quod mendacium sit gravius, utrum illud quod fit verbo, vel illud quod fit facto.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod maius peccatum sit cum aliquis mentitur facto quam cum aliquis mentitur verbo.

AG

Maius enim peccatum esse videtur cum aliquis mentiendo abutitur eo cui magis creditur.

Sed, sicut Anselmus dicit in libro de veritate, magis creditur factis quam verbis. Ergo gravius peccat qui mentitur factis quam verbis.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit in I de doctrina christiana: inter omnia signa praecipuum locum tenent verba. His autem abutitur ille qui verbo mentitur. Ergo videtur quod gravius peccat ille qui mentitur verbo, quam ille qui mentitur facto.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in quodam sermone, non solum in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus mendacium est.

Peccatum autem mendacii principaliter quidem consistit in intentione fallendi; unde ille qui dicit falsum quod putat esse verum, non mentitur. Magis autem est reus mendacii ille qui dicit verum quod putat esse falsum, ut patet per Augustinum in Lib. De mendacio.

Unde, cum eadem intentio fallendi sit in eo qui mentitur verbo, et in eo qui mentitur facto, uterque aequaliter peccat. Verbum enim et factum assumuntur ut instrumenta fallendi; unde non refert quantum ad peccatum mendacii, utrum aliquis verbo vel scripto vel nutu vel quocumque facto mentiatur; sicut non refert quantum ad peccatum homicidii, utrum quis gladio vel securi interficiat hominem.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|q10 Quaestio 10

Prologus

PR

Deinde quaesitum est circa corpus hominis.

TTA

Utrum scilicet aliquis possit esse naturaliter vel miraculose simul virgo et pater.

TTB

Et videtur quod possit esse miraculose.

AG1

Quia pater et mater simul sunt generationis principia. Sed aliqua mulier miraculose fuit simul virgo et mater. Ergo pari ratione aliquis vir miraculose potest simul esse virgo et pater.

AG2

Item, videtur quod hoc possit esse absque miraculo. Quia Daemon incubus potest furari semen viri virginis in somnis polluti, et transfundere in matricem mulieris; ex quo quidem semine potest concipi proles, cuius pater non est Daemon incubus, sed ille ex cuius semine generatur, quod agit in virtute eius a quo est resolutum. Ergo videtur quod etiam absque miraculo possit aliquis simul esse virgo et pater.

SC1

Sed contra. Mulier absque miraculo non potest simul esse virgo et mater. Ergo pari ratione nec vir absque miraculo potest simul esse virgo et pater.

SC2

Item, videtur quod nec per miraculum.

Quia si filius Dei, qui est natus miraculose de virgine, ex alia parte corporis virginalis carnem assumpsisset, quam ex illa unde mulier naturaliter concipit, puta de manu aut pede, non diceretur filius virginis, sicut nec eva dicta est filia Adae, quamvis sit formata de costa ipsius. Sed non posset contingere, salva virginitate viri, quod ex eadem parte corporis et in eodem loco prolem generaret sicut naturaliter generatur. Ergo nec etiam miraculose fieri posset quod aliquis simul esset virgo et pater.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ad huius evidentiam videre oportet quid ad virginitatem requiratur.

Requiruntur autem tria ad eius perfectionem.

Quorum primum est principale et formale, scilicet electio, sive intentio voluntatis, sicut in omnibus moralibus. Unde istud ex necessitate ad virginitatem requiritur, quod adsit alicui assidua voluntas numquam experiendi delectationem venereum.

Secundum autem est materiale, scilicet passio appetitus sensitivi, scilicet delectatio quam quis experitur in actu venereo, cuius privatio requiritur ad perfectam virginitatem materialiter; nam passiones sensitivae sunt materia virtutum Moralium. Si tamen praeter electionem propriae voluntatis hoc contingat, puta cum quis in somno polluitur, vel cum mulier per violentiam ab hoste opprimitur, non perit virtus virginitatis, ut patet per Augustinum in I de civitate Dei.

Tertium autem est quasi per accidens et concomitanter se habens ad virginitatem, scilicet corporalis integritas. Unde si claustra pudoris aliter corrumpantur quam per venereum actum, puta si obstetrix vel medicus ferro incidat ad sanandum, nihil virginitati deperit; sicut Augustinus dicit in II de civitate Dei.

Sic ergo si virginitas accipiatur secundum perfectum suum esse, prout ad virginitatem tria praedicta concurrunt, mulier quidem salva virginitate non potest esse mater, ita quod concipiat, et pariat, nisi miraculose; quia proles egredi non potest cum hoc quod permaneant claustra pudoris inviolata, nisi per miraculum, sicut accidit in matre Dei. Posset tamen forte absque miraculo mulier salva omnimoda virginitate concipere, sicut dicitur accidisse de quadam puella pubescente, quam propter pudoris custodiam in lecto suo pater habebat, qui dum somno pollueretur, semen ad matricem descendit, et puella concepit.

Vir autem absque omni seminis resolutione non potest esse pater neque naturaliter neque miraculose; quia si de corpore eius proles aliter miraculose formaretur, non posset dici pater.

Si vero virginitas largius accipiatur, prout solum requirit interiorum electionem mentis, sic patet de muliere quidem quod naturaliter potest esse mater, virginitate tali manente; sicut si aliqua per violentiam opprimeretur ab hoste, et inde conciperet. Et multo magis hoc posset miraculose fieri.

Vir autem salva tali virginitate posset esse pater naturaliter propter pollutionem nocturnam, quae quocumque casu ad matricem mulieris perveniret. Non autem ita congrueret quod miraculose vir fieret pater, sicut quod virgo fieret mater; tum quia virgo miraculose facta est mater, spiritu sancto formante corpus proles ex purissimis sanguinibus eius, ut Damascenus dicit: resolutio autem seminis sine qua vir pater esse non posset, non congruit operationi spiritus sancti; tum quia vir in generatione est sicut agens, mulier sicut patiens: Deo autem competit agere et non pati. Unde magis congruit ut Deus miraculose suppleat id quod deest ex parte viri, quam id quod deest ex parte mulieris.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|q11 Quaestio 11

PR

Deinde ultimo quaesitum est de creatura pure corporali.

TTA

Utrum scilicet caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora.

TTB

Et videtur quod non.

AG

Quia omne corpus quod naturaliter influit in alia corpora, per prius influit in propinqua quam in remota. Si ergo caelum empyreum influeret in corpora inferiora, per prius influeret in caelum aqueum, quod est sibi propinquius, quam in caelum sidereum. Sed hoc videtur esse inconveniens, quia caelum sidereum similis est caelo empyreo,

cum neutrum sit de natura quatuor elementorum, quam caelum aqueum, quod est de natura quatuor elementorum; quia illae aquae dicuntur ibi positae ad refrigerandum calorem proveniente ex motu caeli; ratione cuius Saturnus, qui est altior inter planetas, dicitur habere frigiditatem. Non ergo caelum empyreum influit in corpora inferiora.

SC

Sed contra, est quod in libro de intelligentiis dicitur quod omne quod influit in alia, est lux, vel lucem habens; et in commento dicitur, quod omnis influentia est per virtutem lucis. Sed caelum empyreum maxime habet lucem inter alia corpora. Ergo in alia corpora influit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quidam ponunt caelum empyreum non habere influentiam in aliqua corpora, quia non est institutum ad effectus naturales, sed ad hoc quod sit locus beatorum. Et hoc quidem mihi aliquando visum est.

Sed diligentius considerans, magis videtur dicendum quod influat in corpora inferiora, quia totum universum est unum unitate ordinis, ut patet per Philosophum, XII metaph..

Haec autem unitas ordinis attenditur secundum quod quodam ordine reguntur corporalia per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in III de Trinit.. Unde, si caelum empyreum non influeret in corpora inferiora, caelum empyreum non contineretur sub unitate universi: quod est inconveniens.

Videtur autem proprius effectus eius esse perpetuitas, et permansio in inferioribus corporibus.

Nam secundum Philosophum in XI metaphys., in caelo sunt principaliter duo motus.

Quorum unus est ab oriente in occidentem, qui vocatur diurnus, et est super polos aequinoctialis.

Et quia iste est uniformis, causat perpetuitatem in inferioribus motibus.

Alius autem motus est ab occidente in orientem, quo movetur sol et alii planetae, qui est super polos zodiaci, per quem planetae accedunt et recedunt a nobis; unde iste motus proprie causat differentiam generationis et corruptionis, et ceterorum motuum in istis inferioribus. Et sic continuatur generatio et corruptio horum inferiorum quousque Deus vult: quae quidem quantum ad continuitatem causatur a primo motu, quantum autem ad contrarietatem a secundo.

Sicut autem uniformitas motus praecedit difformitatem, ita etiam unitas quietis praecedit uniformitatem motus: quia movere est se aliter habere nunc quam prius; quiescere autem est eo modo se habere nunc ut prius; et sic quies habet puram unitatem.

Uniformitas autem motus habet unitatem cum diversitate: et ideo primum caelum, scilicet empyreum, singulariter per suam quietem influit; secundum autem caelum, quod dicitur aqueum, per suum motum uniformem; tertium autem caelum, scilicet sidereum, per suum motum difformem.

Hoc autem est proprium huic corpori quod influat absque motu, in quantum est supremum, attingens quodammodo ordinem substantiarum spiritualium; prout dionysius dicit, II cap. De divin. Nom., quod divina sapientia coniungit principia secundorum finibus primorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caelum empyreum magis influit in caelum aqueum quam in inferiora corpora, in quantum scilicet caelum aqueum plus recipit de influenza caeli empyrei, ut uniformitas motus ostendit; unde etiam magis convenit cum caelo empyreo ratione suae uniformitatis quam caelum sidereum.

Est autem de caelestibus corporibus duplex opinio.

Una scilicet, quod sint de natura elementorum, secundum quam caelum empyreum esset de natura ignis, caelum aqueum de natura aquae vel aeris; caelum autem sidereum est compositum ex utraque natura, quia in parte est lucidum, in parte diaphanum. Et ad hanc opinionem pertinet quod dicitur aquas esse ibi ad infrigidandum.

Alia autem est opinio, quod corpora caelestia non sunt de natura quatuor elementorum, sed quinta essentia; secundum quam etiam caelum aqueum non est de natura quatuor elementorum, sed dicitur aqueum propter diaphaneitatem, sicut dicitur caelum empyreum, idest igneum, propter lumen.

RC

Contrarium concedimus: quamvis liber de intelligentiis non sit auctoritatis alicuius; nec etiam verum sit quod omnis influxus sit ratione lucis, nisi lux metaphorice accipiatur pro omni actu, prout omne agens agit in quantum est ens actu. Vel hoc potest esse verum in solis corporalibus, in quibus proprie dicitur lux, in quantum scilicet lux corporalis est forma primi corporis agentis, scilicet caeli, cuius virtute omnia corpora inferiora agunt.

Et haec ad praesens dicta sufficiant.

|\*QUODL\_7

|q1 Quaestio 1

PR

Quaesitum est de tribus. Primo quaedam pertinentia ad substantias spirituales.

Secundo quaedam pertinentia ad sacramentum altaris. Tertio quaedam pertinentia ad corpora damnatorum.

Circa substantias spirituales quaerebatur: primo de cognitione earum. Secundo de fruitione animae Christi tempore passionis. Tertio de pluralitate in substantiis spiritualibus inventa.

Circa primum quaerebantur quatuor.

PR1

Primo utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam videre immediate.

PR2

Secundo utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere.

PR3

Tertio utrum intellectus angelicus possit intelligere singularia.

PR4

Quarto utrum notitia, quam Augustinus dicit prolem mentis, sit accidens, vel non.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam videre immediate.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod nullus intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre.

AG1

Intellectus enim creatus, cum indifferenter se habeat ad omnia intelligibilia, non potest cognoscere determinate aliquid, nisi per obiectum suum determinetur. Sed divina essentia non est obiectum quod possit intellectum determinare, quia est summum in entibus, et maximae generalitatis, et nullo modo determinatum. Ergo intellectus creatus ipsam videre non potest.

AG2

Praeterea, ad hoc quod intellectus cognoscat aliquid, oportet quod fiat in actu: nihil enim operatur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Intellectus autem non fit in actu nisi secundum quod intelligibili informatur. Cum ergo essentia divina non possit per seipsam informare intellectum, ut formaliter faciat ipsum esse in actu, oportet, si debet per intellectum cognosci, quod per aliquam sui similitudinem intellectum informet ad hoc quod cognoscatur; et ita non poterit immediate nisi per similitudinem videri.

AG3

Praeterea, ad hoc quod intellectus creatus essentiam divinam videat, oportet quod per lumen gloriae perficiatur. Sed lumen gloriae est medium distans et ab ipso intellectu, et ab ipsa essentia divina, quae est beatitudo increata, cum lumen praedictum dicatur creatura.

Ergo intellectus creatus non potest videre divinam essentiam immediate.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum in III de anima, sicut sensus se habet ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ad hoc quod sensus suum obiectum percipiat, duplici medio indiget: scilicet lumine et specie, quae est similitudo rei visae. Ergo hoc idem est necessarium intellectui in visione divinae essentiae; et sic non immediate eam videbit.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur I iohann., cap. III, 2: videbimus eum sicuti est.

SC2

Praeterea, ad hoc quod intellectus intelligat, nihil aliud videtur requiri nisi quod intelligibile fiat in actu, et quod intellectui coniungatur. Sed essentia divina per seipsam est intelligibilis actu, cum sit immaterialis; intellectui etiam praesens est, quia, ut dicit Augustinus, Deus unicuique rei est vicinior quam ipsa res sibi. Ergo intellectus creatus essentiam divinam poterit immediate videre.

CO

Respondeo. Dicendum, quod absque dubio tenendum est, quod divina essentia in patria immediate ab intellectu glorificato videatur.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in visione intellectiva triplex medium contingit esse.

Unum, sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum.

Aliud medium est quo videt; et hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem, sicut species lapidis ad oculum.

Tertium medium est in quo aliquid videtur; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud; et hoc medium se habet ad intellectum, sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt.

Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen videat: quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia, sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam. Visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit

speciem rei visae in specie vel speculo; similiter intellectus cognoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae.

Et quia essentia divina in statu viae in effectibus suis cognoscitur, non videmus eam immediate; unde in patria, ubi immediate videbitur, tale medium penitus subtrahetur.

Similiter etiam non est ibi medium secundum, scilicet aliqua species essentiae divinae intellectum informans: quia quando aliquid videtur immediate per speciem suam, oportet quod species illa repraesentet rem illam secundum completum esse suae speciei; alias non diceretur res illa immediate videri, sed quaedam umbra eius; sicut si similitudo lucis in oculo fieret per modum coloris, qui est lux obumbrata. Cum autem omne quod recipitur in aliquo, recipiatur in eo per modum recipientis, impossibile est in intellectu creato similitudinem divinae essentiae recipi, quae eam perfecte secundum totam suam rationem repraesentet. Unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina a nobis videretur, immediate non videremus essentiam divinam, sed quamdam umbram eius.

Restat ergo quod solum primum medium erit in illa visione, scilicet lumen gloriae, quo intellectus perficietur ad videndam essentiam divinam; de quo in psalm. XXXV, 10: in lumine tuo videbimus lumen.

Hoc autem lumen non est necessarium ad hoc quod faciat intelligibile in potentia esse intelligibile in actu, ad quod est nobis necessarium lumen intellectus agentis: quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata, est per se actu intelligibilis; sed erit necessarium tantum ad perficiendum intellectum, ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet. Praedictum autem lumen gloriae sufficienter perficiet intellectum ad videndum divinam essentiam, eo quod ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est.

Unde lumen gloriae ab ea in intellectum descendens facit hoc respectu divinae essentiae in intellectu quod facit respectu aliorum intelligibilium, quae non sunt lux tantum, sed species rei intellectae simul, et lumen; sicut si lux sensibilis per se existeret, ad eius visionem sufficeret lumen oculum perficiens sine aliqua similitudine.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur determinatum dupliciter: primo ratione limitationis, alio modo ratione distinctionis.

Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo, quia forma non limitatur nisi ex hoc quod in alio recipitur, cui materia commensuratur.

In essentia autem divina non est aliquid in alio receptum, eo quod esse eius est ipsa divina natura subsistens; quod in nulla re alia contingit: nam quaelibet res alia habet esse receptum, et sic limitatum; et inde est quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc quod est in alio non recipi: sicut si esset aliqua albedo existens non in subiecto, ex hoc ipso distingueretur a qualibet albedine in subiecto existente; quamvis in ratione albedinis non esset recepta, et sic nec limitata.

Patet ergo, quod essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando; quia id quod est per se, est causa eorum quae per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti. Et ita essentia divina est intelligibile quod potest determinare intellectum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intellectus creatus fit in actu ad videndum divinam essentiam per lumen gloriae; et hoc sufficit, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud lumen gloriae quamvis et ab essentia divina et ab intellectu sit differens per essentiam, non tamen facit mediatam visionem, ut ex dictis patet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod visibilia non sunt lux tantum; et ideo oportet, ad hoc quod visus determinetur ad ea, quod non solum sit ibi lumen, sed etiam species rei visae. Essentia autem divina est pure lux; et ideo non requirit aliquam aliam speciem quam ipsum lumen, ut videatur, sicut ex dictis patet.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod intellectus creatus possit simul plura intelligere.

AG1

Potentia enim sensitiva, cum sit materialis, est inferior et magis contracta quam intellectiva.

Sed sensus potest simul plura sentire; sicut sensus communis simul sentit album et dulce, dum eorum differentiam cognoscit.

Ergo intellectus multo fortius potest simul plura intelligere.

AG2

Praeterea, plura intelligibilia possunt simul cognosci, in quantum sunt unum. Sed omnia intelligibilia sunt unum, in quantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul cognosci.

AG3

Praeterea, sicut se habet intellectus in habitu ad intelligibile in habitu, ita se habet intellectus in actu ad intelligibile in actu. Sed intellectus in habitu simul plura intelligibilia cognoscit in habitu. Ergo intellectus in actu simul plura intelligit in actu.

AG4

Praeterea, ad cognitionem intellectus sufficit species rei intelligibilis in intellectu existens.

Sed species intelligibiles non se impediunt quin simul sint in intellectu, cum non sint contrariae, eo quod sunt a materia separatae.

Ergo intellectus non impeditur quin possit simul plura intelligere.

AG5

Praeterea, capacitas intellectus est maior quam cuiuscumque corporis. Sed aliquod corpus est in quo simul possunt plures species etiam contrariorum fieri, sicut patet quod in uno puncto aeris, in quo se intersecant duae lineae directae a duobus visibilibus ad duos videntes, est species utriusque visibilis.

Ergo multo fortius plures species actu possunt simul esse in intellectu; et ita intellectus potest simul plura intelligere.

SC

Sed contra, est quod dicit Philosophus in II topic.: contingit plura scire, intelligere vero unum solum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod intellectus dupliciter aliquid intelligit, scilicet primo, et ex consequenti.

Ex consequenti quidem contingit plura simul intelligere, in quantum habent ordinem ad unum intelligibile primum; et hoc contingit dupliciter.

Uno modo ex unitate eius quo intelligitur: sicut quando plura intelligibilia per unam speciem intelliguntur; sicut intellectus divinus omnia simul videt per unam essentiam suam; et eodem modo intellectus creatus, videns essentiam divinam, potest simul omnia videre quae per essentiam divinam videt.

Alio modo ex unitate eius quod intelligitur, scilicet quando plura intelliguntur ut unum: totum enim unum est primo intellectum, et illa plura sunt intellecta ex consequenti in illo; sicut cum intellectus intelligit lineam, simul intelligit partes lineae, ut dicitur in III de anima; et similiter cum intelligit propositionem intelligit simul subiectum et praedicatum; et cum intelligit similitudinem vel differentiam aliquorum, simul intelligit ea quorum est similitudo vel differentia.

Sed quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia, est primo et principaliter impossibile.

Cuius ratio est, quia intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte, res intellecta, ut dicitur in III de anima.

Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta, vel species eius, sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura actu intelligere primo, idem est ac si res una simul esset plura.

In rebus enim materialibus videmus quod una res numero non potest esse simul plura in actu sed plura in potentia, vel secundum dispositionem potest esse unum et idem. Idem enim aer est simul potentia aqua et ignis; et possunt etiam simul dispositiones ad utrumque quantum ad aliquid inesse eidem; sicut si aer ex una parte calefieret et ex alia inspissaretur.

Sed quod aer simul actu sit ignis et aqua, est impossibile; et similiter etiam quod aliquid sit simul actu lapis et ferrum, quae non videntur contraria, sed disparata.

Intellectus autem ex ipsa ratione suae potentiae est simul potentia omnia intelligibilia, sicut et sensus omnia sensibilia. Potentia autem sensitiva per similitudines sensibilibus reducitur in actum dupliciter.

Uno modo incomplete per modum dispositionis, quando scilicet species sensibiles sunt in ea ut dispositiones, quod appellat Avicenna esse ut in thesauro.

Alio modo perfecte, quando scilicet species sensibiles actu informant potentiam sensitivam, et hoc vocat Avicenna apprehensionem sensus, distinguens potentias sensitivas apprehendentes ab illis in quibus sunt formae sensibiles ut in thesauro.

Et similiter in intellectu in habitu sunt similitudines intelligibilium ut dispositiones; sed quando sunt actu intellectae, sunt in eo ut formae perficientes, et tunc intellectus fit omnino res intellecta; et hoc contingit per intentionem, quae coniungit intellectum intelligibili, et sensum sensibili, ut dicit Augustinus.

Unde patet quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo; et hoc est quod Algazel dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere.

Nec potest dici quod intellectus informetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore: quia figura et color non sunt formae unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis; sed omnes formae intelligibiles, in quantum huiusmodi sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, in quantum perficiunt intellectum in hoc, quod est esse intellectum in actu. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figurae plures, vel plures colores, qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod similiter dicendum est de potentia sensitiva, id est, quod non potest plura simul sentire, sed ex consequenti, in quantum plura accipiuntur ut unum: sicut plura sensibilia uniuntur in una differentia, et plura sensibilia quae sunt partes uniuntur in uno toto; unde quando sentitur totum, sentiuntur simul plures partes ex consequenti: et tunc intentio sensus non fertur ad aliquam partium principaliter, sed ad totum: quia si ad aliquam partium ferretur ut ad sensibile principale, non simul sentiretur alia.

Et iterum sensus communis, quamvis sit una potentia secundum essentiam, tamen aliquo modo multiplicatur secundum esse, in quantum coniungitur diversis sensibus propriis, sicut unum centrum coniungitur pluribus lineis. Unde immutationes omnium sensibilibus simul terminantur ad sensum communem, sicut motus qui esset per omnes lineas, posset simul terminari ad centrum.

Sed intellectus non multiplicatur modo praedicto in plures potentias; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cognoscibilia quae simul cognoscuntur, oportet quod accipiantur ut cognoscibile unum numero. Omnia autem intelligibilia, in quantum huiusmodi, sunt unum genere, non numero; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iam patet ex praedictis, quod non eodem modo se habet intellectus in habitu ad intelligibilia in habitu, quae sunt in ipso ut dispositiones, et intellectus in actu ad intelligibilia in actu, quae sunt in ipso ut ultimae perfectiones.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non solum prohibetur res aliqua esse plura contraria actu simul, sed etiam plura esse disparata, ut patet ex dictis; unde, quamvis formae intelligibiles in intellectu non sint contrariae, nihilominus tamen intellectus prohibetur simul plura intelligere, ut ex dictis patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod species sensibiles, quae sunt in medio deferente, sunt ibi per modum dispositionis, et non per modum ultimae perfectionis, quia sunt ibi sicut in quodam fluxu; et ideo non est simile.

ja3 Articulus 3

TTA

Utrum intellectus angelicus possit intelligere singularia.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod intellectus angelicus non possit cognoscere singularia.

AG1

Si enim cognoscit: aut cognoscit per speciem acquisitam, aut per concreatam. Non per acquisitam: quia vel illa esset particularis, et per consequens materialis, et ita in intellectu Angeli immateriali esse non posset; vel esset universalis, et sic per eam singulare cognosci non posset. Similiter nec per concreatam: quia species concreata Angelo a principio suae creationis fuit in ipso; ad cognitionem autem alicuius sufficit quod species eius sit in intellectu; et ita, si per speciem concreatam posset aliquod particulare cognosci dum est praesens, a principio creationis suae illud cognovisset quando adhuc erat futurum; quod non posset esse, quia futura cognoscere solius Dei est: Is. XLI, 23: annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quoniam dii estis vos. Ergo Angelus singularia cognoscere non potest.

AG2

Si dicatur, quod species illae concreatae faciunt cognitionem praesentium, non autem futurorum; contra: non potest aliqua cognitio nova fieri, nisi fiat aliqua innovatio in cognoscente. Sed per hoc quod particulare, quod erat futurum, fit praesens, non fit aliqua innovatio in intellectu angelico, cum nihil recipiat a re extra. Ergo si prius, dum erat futurum, non cognoscebat, nec dum fit praesens, cognoscere poterit.

AG3

Si dicatur, quod, quamvis nihil recipiat, tamen formam quam apud se habebat prius, applicat ad particulare quod de novo fit; contra: intellectus non potest aliquid ad aliud applicare, nisi praecognoscat et quod applicatur, et cui applicatur: quia prius est cognoscere duo secundum se, quam comparisonem unius ad alterum. Ergo applicatio praedicta sequeretur cognitionem singularium, et sic non posset esse causa eius.

AG4

Praeterea, si Angelus cognoscit singularia; aut cognoscit una specie, aut pluribus. Sed non pluribus, quia sic oporteret quod infinitas species apud se haberet, cum infinita sint particularia, ad minus in potentia; similiter nec una, quia sic intellectus angelicus aequaretur intellectui divino, qui uno, scilicet essentia divina, plura intelligit. Ergo intellectus angelicus singularia cognoscere non potest.

AG5

Si dicatur, quod non cognoscit per unam speciem omnia, sed per unam speciem omnia individua unius speciei, et non alia; contra: illa una species non se habet magis ad unum individuum quam ad aliud. Sed oportet quod per speciem intelligibilem intellectus determinetur ad determinatum cognoscibile.

Ergo per speciem illam non poterit cognoscere hoc particulare determinate.

SC

Sed contra, est quod dicitur ad Hebr. I, V. 14: omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis; quod non posset esse, nisi cognoscerent singulares homines.

CO

Respondeo. Dicendum, quod Angelus absque dubio singularia cognoscit.

Ut autem videamus modum quo hoc possibile sit, sciendum est, quod ad hoc quod singulare aliquod cognoscatur, oportet quod in potentia cognoscitiva sit similitudo eius, in quantum particulare est.

Omnis autem forma de se communis est: unde additio formae ad formam non potest esse causa individuationis: quia quotcumque formae simul aggregentur, ut album, bicubitum, et Crispum, et huiusmodi, non constituunt particulare, quia haec omnia simul sunt in uno, et ita in pluribus potentiis est possibile invenire; sed individuatio formae est ex materia, per quam forma contrahitur ad hoc determinatum. Unde ad hoc quod particulare cognoscatur, oportet quod in cognoscente non solum sit similitudo formae, sed aliquid materiae.

Similitudo autem rei cognitae dupliciter est in cognoscente: uno modo sicut causata a re, sicut in his quae cognoscuntur per speciem abstractam a rebus; alio modo sicut causa rei, ut patet in artifice, qui cognoscit artificiatum per illam formam per quam ipsum facit.

Species autem quae est in sensu causata a re sensibili, in quantum non est omnino a conditionibus materialibus depurata, est similitudo formae secundum quod est in materia; et ideo per eam cognoscitur particulare.

Sed quia secundum quod in intellectu nostro recipitur species rei sensibilis, est omnino iam a materialibus conditionibus depurata, non potest intellectus noster per eam directe particulare cognoscere, sed per quamdam reflexionem intellectus ad potentias sensitivas, a quibus species intelligibiles abstrahuntur.

Per formam autem, quae est causa rei, hoc modo cognoscitur res secundum quod forma illa est causa eius.

Et quia artifex homo per formam artis non producit materiam, sed materia praesupposita inducit formam artis; forma artis, quae est in mente artificis, non est similitudo artificiatum nisi quoad formam tantum; unde per eam non cognoscit artificiatum in particulari, nisi formam artificiatum per sensum accipiat.

Artifex autem increatus, scilicet Deus, non solum producit formam, sed etiam materiam.

Unde rationes ideales in mente ipsius existentes non solum sunt efficaces ad cognitionem universalium, sed etiam ad singularia cognoscenda a Deo.

Sicut autem illae rationes ideales effluunt in res producendas in esse suo naturali, in quo particulariter unumquodque subsistit in forma et materia; ita procedunt in mentes angelicas, ut sint in eis principium cognoscendi res secundum suum totum esse in quo subsistunt. Et sic per species influxas sibi ab arte divina Angeli, non solum universalialia, sed etiam particularialia cognoscunt, sicut et Deus.

Est tamen differentia in duobus.

Primo, quia ideae quae sunt in mente divina, sunt formae factivae rerum, et non solum principia cognoscendi; sed species quae recipiuntur in mente angelica, sunt solum principia cognoscendi, et non sunt factivae, sed exemplatae a factivis.

Secundo, quia intellectus quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere. Et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit, nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinae essentiae ad res cognitatas.

Sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere; ita tamen quod quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces.

Et hoc est quod dionysius dicit, XII cap.

Cael. Hierarch., quod superiores ordines habent scientiam magis universalem in inferioribus; et in Lib. De causis dicitur, quod intelligentiae superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis Angelis sunt formae adhuc universales, in tantum quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei, ita quod illa species sit propria uniuscuiusque particularium secundum diversos respectus eius ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singulorum secundum diversos respectus.

Sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere: et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adiuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus nullo modo cognoscit singularia per speciem acquisitam: quia nec per speciem acceptam a re, sic enim res agerent in intellectum eius, quod est impossibile; neque per aliquam speciem de novo influxam a Deo revelante ipsi Angelo aliquid de novo, quia species quas Angelus habet apud se concreatas, sufficiunt ad omnia cognoscibilia cognoscenda. Sed secundum quod per altius lumen intellectus Angeli elevatur, in altiores conceptiones ex illis speciebus prodire potest; sicut etiam ex eisdem phantasmatum speciebus intellectus prophetae lumine prophetiae adiutus aliquam cognitionem accipit, ad quam non sufficebat naturale lumen intellectus agentis. Restat ergo ut Angelus cognoscat singularia per species concreatas.

Sicut autem per unam speciem concreatam potest cognoscere diversa individua, ita etiam multo amplius potest per unam cognoscere quidquid est in uno individuo, ut non oporteat eum aliam speciem habere, non qua cognoscit colorem, et odorem unius pomi, sed simul cognoscendo hoc pomum, cognoscit quidquid est in pomo illo et essentialiter et accidentaliter.

Effectus autem non est in causa sua ut in ea possit cognosci, nisi sit causa determinata ad effectum illum; sicut patet in causis necessariis, quibus cognoscuntur effectus earum.

Sed causa contingens non determinatur ad effectum suum nisi quando iam actu producit ipsum. Unde in causa contingente non est effectus eius ut in ea possit cognosci, nisi quando iam actu productus est.

Et ideo Angelus per species concreatas cognoscens causas universales omnium singularium contingentium, non cognoscit naturali cognitione effectus earum antequam sint in actu, sed statim cum actu sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, quando aliquid incipit esse praesens, Angelus de novo cognoscit illud non facta aliqua innovatione in ipso Angelo, sed in re cognoscibili, in qua est aliquid quod prius non fuit, quod sine ea cognita non cognoscitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod applicatio illa est intelligenda per modum illum quo Deus ideas ad res cognoscendas applicat, non sicut medium cognoscibile ad aliud, sed sicut modus cognoscendi ad rem cognitam; alias nihil valeret ad propositum, sicut ostensum est in obiiciendo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intellectus Angeli neque una specie cognoscit omnia, neque tot species habet quot sunt individua, ut ex dictis patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa una species efficitur ratio cognoscendi quodlibet individuum, secundum respectum ad ipsum, ut

la4 Articulus 4

TTA

Utrum notitia, quam Augustinus dicit prolem mentis, sit accidens, vel non.

TTB

Circa quartum sic proceditur: videtur quod notitia, quae ab Augustino dicitur proles mentis, non sit in mente sicut accidens in subiecto.

AG1

Nullum enim accidens excedit suum subiectum.

Sed notitia excedit mentem, quia mens non solum seipsam, sed et alia per notitiam novit. Ergo notitia non est accidens mentis.

AG2

Praeterea, nullum accidens est aequale suo subiecto. Sed notitia est aequalis menti; alias in notitia, mente et amore non consisteret imago trinitatis, quod Augustinus ponit.

Ergo notitia non est accidens mentis.

AG3

Praeterea, hoc idem videtur ex verbis Augustini, qui in IX Lib. De Trinit. Dicit, quod notitia et amor in anima existunt substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam accidens in subiecto, ut color aut figura in corpore.

SC

Sed contra, notitia mentis nihil aliud esse videtur quam scientia. Sed scientia est accidens, cum sit in prima specie qualitatis. Ergo et notitia.

CO

Respondeo. Dicendum, quod notitia quatuor modis accipi potest. Primo pro ipsa natura cognoscitiva; secundo pro potentia cognitiva; tertio pro habitu cognoscitivo; quarto pro ipso cognitionis actu. Sicut etiam hoc nomen sensus, quandoque nominat naturam sensitivam, prout scilicet est principium huius naturae, quod est sensibile; quandoque vero nominat ipsam potentiam; quandoque vero actum.

Loquendo ergo de notitia primo modo accepta, constat quod non est in substantia mentis sicut accidens in subiecto, sed substantialiter et essentialiter; sicut dicitur, quod rationale est in vivo, et vivum in ente.

Si autem loquamur de notitia tribus aliis modis accepta, sic dupliciter potest considerari.

Vel secundum quod comparatur ad cognoscentem: et sic inest cognoscenti sicut accidens in subiecto, et sic non excedit subiectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti.

Vel secundum quod comparatur ad cognoscibile: et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest; et inde est quod sola relatio secundum rationem sui generis cum substantia remanet in divinis, nec tamen

est ibi accidens; et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subiecto, et secundum hanc comparisonem excedit mentem in quantum alia a mente per notitiam cognoscuntur.

Secundum hanc etiam considerationem ponitur trinitatis imago, quia etiam personae divinae distinguuntur secundum quod ad alterum sunt. Et secundum hoc etiam est quaedam aequalitas notitiae ad mentem, in quantum se extendit ad omnia ad quae potest se extendere mens.

RA

Et sic patet responsio ad obiecta.

|q2 Quaestio 2

Prologus

PR

Deinde quaeritur de fruitione animae Christi in passione.

TTA

Utrum illa fruitio pervenerit usque ad essentiam animae.

TTB

Et videtur quod illa fruitio pervenerit usque ad essentiam animae.

AG1

Anima enim Christi perfecte fruebatur.

Sed non esset perfecta fruitio, si ad essentiam animae non perveniret, sed consisteret tantum in una potentia, scilicet in superiori ratione. Ergo perveniebat usque ad essentiam animae.

AG2

Praeterea, anima Christi perfectius fruebatur quam animae sanctorum in patria. Sed fruitio sanctorum in patria pertingit usque ad essentiam animae. Ergo multo fortius in Christo.

SC

Sed contra, nihil fruitur nisi quod cognoscit; quia, secundum Augustinum fruimur cognitis, in quibus propter se voluntas delectata conquiescit. Sed cognoscere non est essentiae animae, sed potentiae. Ergo fruitio ad essentiam animae non perveniebat.

CO

Respondeo. Dicendum, quod fruitio in actu quodam consistit, quo Deus videtur et amatur.

Actus autem non est nisi rei subsistentis.

Unde, proprie loquendo, neque potentia animae fruitur, neque essentia, sed homo, vel anima per se subsistens; sed tamen potentiae animae sunt principia operationum vitae, sicut essentia animae est principium esse viventis.

Et secundum hoc oportet dicere, quod superior ratio, cuius obiectum est res aeterna, qua fruendum est, est principium fruitionis, quo scilicet anima fruitur; ad alias autem vires, vel ad animae essentiam, fruitio pertinere non potest nisi per quamdam redundantiam: prout scilicet ex illa fruitione superioris rationis aliquis effectus in essentia animae vel in potentiis inferioribus relinquatur. Et sic aliquo modo perveniebat fruitio ad essentiam animae Christi in passione, et aliquo modo non.

Si enim consideretur essentia animae in passione Christi prout est actus corporis, sic fruitio ad eam non perveniebat: alias corpus eius gloriosum factum fuisset. Similiter nec ad essentiam, secundum quod est radix inferiorum virium: quia sic fruitionis gaudium dolorem passionis, qui erat in viribus inferioribus, totaliter evacuasset. Perveniebat autem ad essentiam animae secundum quod est radix superioris rationis.

Et quia essentia animae est simplex, et est tota in qualibet potentia; ideo dicitur quod tota anima fruebatur in Christo: in quantum scilicet est radix superioris rationis; et tota patiebatur: in quantum scilicet est actus corporis, et radix inferiorum virium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non impeditur perfectio rei nisi per hoc quod tollitur aliquid de essentialibus rei. Gloria autem corporis et inferiorum virium pertinet ad gaudium accidentale beatitudinis. Et ideo, quamvis in Christo fruitio non perveniret ad essentiam animae, secundum quod est actus corporis et secundum quod est radix inferiorum virium, non sequitur quod fruitio fuerit imperfecta in Christo, sive beatitudo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima Christi perfectius fruebatur quam animae sanctorum in patria, loquendo intensive, non autem loquendo extensive; quia in patria gaudium fruitionis ad inferiores vires et etiam ad corpus glorificatum perveniet; quod si in Christo fuisset, viator non fuisset.

|q3 Quaestio 3

PR

Deinde quaeritur de pluralitate in substantiis spiritualibus inventa. Et quaeruntur duo.

PR1

Primo utrum immensitas divina excludat pluralitatem personarum.

PR2

Secundo utrum angelica simplicitas patiat compositionem ex subiecto et accidente.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum immensitas divina excludat pluralitatem personarum.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod immensitas divina excludat pluralitatem personarum.

AG1

Omne enim immensum, cum sit indeterminatum, stat in uno. Sed quidquid est in divinis, est immensum. Cum ergo persona sit in divinis, stabit in uno, ita quod non erunt ibi plures personae.

AG2

Si dicatur, quod personae hoc modo in uno stant quod omnes sunt una essentia; contra: sicut essentia est immensa, ita et persona. Sed immensitas essentiae facit quod sit una essentia tantum. Ergo immensitas personae facit quod sit una persona tantum.

AG3

Si dicatur, quod persona non est immensa nisi immensitate essentiae; contra: persona secundum intellectum addit aliquid supra essentiam. Sed quidquid intelligitur in divinis, intelligitur ut immensum. Ergo praeter immensitatem essentiae est in Deo immensitas personae, quae faciet in divinis unam tantum personam.

SC

Sed contra, est quod dicitur in I Ioan. V, V. 7: tres sunt qui testimonium dant in caelo.

CO

Respondeo. Dicendum, quod immensitas non excludit pluralitatem, nisi secundum quod tollit determinationem, quae est pluralitatis principium primum. Sicut autem dictum est prius, art. 1 huius quaest., ad 1, duplex est determinatio; scilicet limitationis et distinctionis.

In divinis autem nullo modo cadit determinatio limitationis. Cadit autem ibi determinatio distinctionis dupliciter: uno modo secundum quod distinguitur per essentiam ab omnibus creatis ut non limitatum a limitato; alio modo secundum quod persona distinguitur a persona per relationem originis: quae quidem distinctio non est propter aliquam limitationem, sed ratione oppositionis quae est in relatione: unde hanc distinctionem immensitas divina non excludit, et per consequens nec pluralitatem personarum.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis persona sit immensa, tamen immensitas est essentialis, non personale, sicut persona est bona bonitate essentiali; unde non oportet quod immensitas faciat indistinctionem in personis, sed solum in esse naturae.

RA3

Ad tertium dicendum quod persona non dicitur aliquid secundum intellectum addere supra essentiam, quasi intellectus debeat intelligere aliquid additum essentiae: esset enim intellectus falsus; sed quia intelligendo personam, intelligo essentiam de necessitate, sed non e converso. Unde obiectio non procedit.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum angelica simplicitas patiat compositionem ex subiecto et accidente.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod in Angelis non sit compositio accidentis et subiecti.

AG1

Quia esse accidentale causatur ab esse substantiali. Ergo et compositio accidentalis a compositione substantiali. Sed in Angelis non est compositio substantialis, quia sunt substantiae simplices, ut dionysius dicit. Ergo nec compositio accidentalis.

AG2

Praeterea, boetius dicit in Lib. De Trinit., quod forma simplex subiectum esse non potest.

Sed Angeli sunt formae simplices, secundum dionysium. Ergo non possunt esse subiectum accidentis.

SC

Sed contra, est quod Augustinus substantias spirituales ponit deficere a simplicitate divina per hoc quod est in eis compositio accidentis et subiecti.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ex hoc aliquid est susceptivum formae substantialis vel accidentalis, quod aliquid habet possibilitatis: quia de ratione potentiae est ut actui subternatur, qui forma dicitur.

De Angelis autem diversi diversa sentiunt.

Quidam enim dicunt, quod sunt ex materia et forma compositi. Alii dicunt, quod sunt compositi ex esse et quod est, ut boetius dicit.

Et utroque modo oportet ponere potentialitatem in Angelo.

De primo enim modo patet. Similiter patere potest de secundo, quia omne quod non est suum esse, oportet quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi.

Et ita, in se consideratum, est in potentia respectu illius esse, quod recipit ab alio. Et hoc modo ad minus potentialitatem ponere oportet in Angelo, quia Angelus non est suum esse, hoc enim solius Dei est. Et ita relinquitur quod Angelus possit esse subiectum accidentalis formae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod substantialis simplicitas in Angelis excludit compositionem materiae et formae, non autem compositionem ex esse et quod est; quam compositionem ad minus accidentalis compositio in Angelis praesupponit. Et iterum non oportet quod, si esse accidentale causatur a substantiali, compositio accidentalis a compositione substantiali causetur; quia substantia aliquo modo simplex potest esse subiectum accidentis, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod boetius loquitur de illa forma simplici quae est actus purus, cui nihil potentialitatis admiscetur; et talis est solus Deus.

|q4 Quaestio 4

Prologus

PR

Deinde quaeritur de sacramento altaris. Et circa hoc quaeruntur tria.

PR1

Primo utrum corpus Christi secundum totam suam quantitatem contineatur sub speciebus panis.

PR2

Secundo utrum in eodem instanti sit panis et corpus Christi.

PR3

Tertio utrum Deus possit facere quod albedo et aliae qualitates sint sine quantitate, sicut facit quod quantitas in sacramento altaris sit sine subiecto.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum corpus Christi secundum totam suam quantitatem contineatur sub speciebus panis.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod non possit totum corpus Christi sub illis speciebus panis contineri.

AG

Non enim potest etiam per miraculum fieri ut duo contradictoria sint simul vera, ut Augustinus dicit contra faustum. Hoc autem sequeretur, si totum corpus Christi subesset illis speciebus. Si enim est sub illis speciebus totum, non est maius illis speciebus, cum non excedat eas; et tamen secundum rei veritatem est maius, cum sit bicubitum vel amplius; et sic erit eodem maius et non maius.

Ergo non potest, etiam per miraculum, fieri quod sub illis speciebus contineatur totum.

SC

Sed contra, ubicumque est pars alicuius corporis, est totum corpus, nisi corpus sit divisum. Sed corpus Christi non est divisum, cum sit impassibile. Ergo, cum aliquid corporis Christi sit sub illis speciebus, ut dicitur Matth. XXVI, 26: hoc est corpus meum; oportet quod sub illis speciebus totum corpus Christi contineatur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sub illis speciebus absque dubio continetur totum corpus Christi, et tota quantitas eius.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in sacramento altaris dupliciter aliquid continetur: uno modo ex VI sacramenti; alio modo ex naturali concomitantia. Verbi gratia, sub speciebus panis continetur et corpus et sanguis Christi: sed corpus ex VI sacramenti, sanguis ex concomitantia naturali, quia corpus Christi non est sine sanguine; sub speciebus autem vini est e converso.

Illud autem continetur sub sacramento ex VI sacramenti quod est transubstantiationis terminus; et propter hoc anima et divinitas non continetur in sacramento ex VI sacramenti, cum panis et vinum in ea non convertantur, sed ex naturali concomitantia, qua anima inseparabiliter unitur illi corpori, et divinitas humanitati.

Cum autem ex parte panis substantia transeat, et quantitas maneat cum reliquis accidentibus, patet quod directe transubstantiationis terminus est substantia corporis Christi; et sic ipsa substantia corporis Christi est ibi ex VI sacramenti, sed quantitas ex naturali concomitantia.

Unde patet quod substantia corporis Christi immediate habet ordinem ad dimensiones panis remanentes; quantitas autem corporis Christi quasi ex consequenti.

E converso autem est, in ordine locati ad locum, quia substantia locati ordinatur ad locum mediantibus dimensionibus propriis; et inde est quod oportet dimensiones locati commensurari dimensionibus loci continentis, non autem dimensionem corporis Christi commensurari dimensionibus specierum. Et ideo sub cuiuscumque parvis dimensionibus panis potest esse totum corpus Christi, sicut tota natura substantiae alicuius corporis salvatur in qualibet parte illius corporis.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod non sequitur ex hoc corpus Christi non esse maius illis speciebus, quia non continetur sub eis quasi commensuretur; et sic non sequitur contradictoria esse simul.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum in eodem instanti sub speciebus illis sit panis et corpus Christi.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod in eodem instanti sub speciebus illis sit substantia panis et corpus Christi.

AG1

Accipiatur enim ultimum instans in quo est panis, et primum instans in quo est corpus Christi. Aut ergo sunt duo instantia, aut unum. Sed non duo: quia, cum inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, esset aliquod tempus dare in quo non esset ibi nec corpus Christi nec substantia panis.

Ergo oportet quod sit unum instans; et sic in eodem instanti ibi est panis et corpus Christi.

AG2

Si dicatur quod non est dare ultimum instans in quo est panis; contra: esse panis mensuratur quodam tempore. Sed mensura propria aequatur mensurato. Ergo in quolibet instanti illius temporis est ibi panis, et sic in ultimo instanti.

AG3

Praeterea, sicut se habet tempus ad motum continuum, ita se habet instans ad mutationem instantaneam. Sed tempus includit utrumque terminorum motus continui. Ergo et terminum transubstantiationis, quae est mutatio instantanea. Eius autem termini sunt panis et corpus Christi. Ergo in eodem instanti est panis et corpus Christi.

AG4

Praeterea, in qualibet mutatione instantanea simul est verum dicere quod fit et factum est, quia in instanti non est accipere prius et posterius. Ergo, cum transubstantiatio sit mutatio instantanea, simul verum est dicere quod fit ibi corpus Christi et factum est; ergo corpus Christi simul est ibi et non est. Sed quando non est ibi corpus Christi, est ibi substantia panis. Ergo simul in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis.

SC

Sed contra, duae formae substantiales disparatae non possunt in eodem instanti eidem inesse. Sed forma panis et corpus Christi sunt huiusmodi. Ergo non possunt simul eidem inesse et in eodem instanti.

CO

Respondeo. Dicendum, quod nullo modo in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis; nec est assignare ultimum instans in quo est ibi panis, sed ultimum tempus quod continuatur ad instans illud in quo primo est ibi corpus Christi.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in rebus naturalibus mutationes instantaneae sunt termini motus semper; cuius ratio est, quia huiusmodi mutationes habent pro terminis formam et privationem, sicut generatio ignis ignem et non ignem.

Inter formam autem et privationem non potest esse aliquod medium nisi per accidens; in quantum scilicet illud quod privatur forma, magis et minus appropinquat ad formam, ratione alicuius dispositionis ad formam, quae intenditur vel remittitur per motum continuum.

Et ideo oportet praeexistere motum alterationis, qui terminetur ad generationem. Et sic alteratio habet duos terminos: unum sui generis, scilicet ultimam dispositionem, quae est necessitas ad formam, quia alteratio est motus in qualitate; et alium alterius generis, scilicet formam substantialem. Et eodem modo illuminatio est terminus motus localis solis, qui est mutatio instantanea existens inter formam luminis et privationem eius, scilicet tenebras.

Cuiuslibet autem motus qui mensuratur aliquo tempore, oportet quod ultimus terminus sit in ultimo instanti temporis. Unde, cum forma substantialis sit quidam terminus alterationis, oportet quod in ultimo instanti illius temporis introducatur forma substantialis.

Corruptio autem et generatio simul currunt, quia generatio unius est corruptio alterius.

Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit terminus corruptionis unius, ut aeris, et terminus generationis alterius, ut ignis.

Terminus autem corruptionis est non esse.

Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit primo non aer, et primo ignis.

Sed ante ultimum instans alicuius temporis non potest accipi penultimum; quia inter quaelibet duo instantia est tempus medium, secundum Philosophum. Et sic non est accipere ultimum instans in quo sit aer; sed in toto tempore mesurante motum alterationis, erat aer, et in ultimo instanti eius est primo non aer, et primo ignis.

Et similiter transubstantiatio est terminus cuiusdam motus, qui consistit in prolatione verborum: unde in ultimo instanti temporis mesurantis illam prolationem est primo non panis, et primo corpus Christi; et sic non est ultimum instans in quo est panis, sed ultimum tempus.

Inter tempus autem et instans non oportet quod aliquid cadat medium, sicut nec inter lineam et punctum; et sic non oportet quod aliquando neque sit panis neque corpus Christi.

RA1

Et ita patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod punctum additum vel subtractum lineae non facit maius vel minus: et similiter est de instanti apposito tempori vel subtracto ab eo. Unde, quamvis in ultimo instanti temporis mesurantis esse panis non sit panis, tamen non sequitur quod tempus illud sit maius quam duratio esse panis, et sic quod mensura non aequatur mensurato.

RA3

Ad tertium dicendum, quod instans dicitur mesurare mutationem aliquam instantaneam, in quantum mesurat terminum eius ad quem, quia terminus a quo iungitur cum toto motu praecedenti; et ita mesuratur tempore mesurante motum praecedentem; sed tempus mesurat motum ratione utriusque termini; et ideo non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum quod fieri dicitur dupliciter.

Uno modo, moveri ad esse; et sic illud quod generatur, in toto tempore alterationis praecedentis dicitur fieri. Et hoc modo loquitur Philosophus de fieri in VI physic., ubi ostendit quod omne factum esse praecedit fieri, et omne fieri praecedit factum esse. Et sic non est verum quod aliquid fiat et factum sit; sed sic est verum quod illud quod fit, non est.

Alio modo dicitur fieri res quando introducitur forma; et sic fieri non est moveri, sed terminari motum; unde sicut simul motus terminatur et terminatus est: ita simul aliquid fit et factum est. Sed hoc modo illud quod fit, est; quia terminus factionis est esse, in quo ponitur esse illud esse quod dicitur hoc modo moveri.

|a3 Articulus 3

TTA

Utrum Deus possit facere quod albedo et aliae qualitates sint sine quantitate, sicut facit quod quantitas in sacramento altaris sit sine subiecto.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod Deus non possit facere quod albedo aut aliqua qualitas corporalis sit sine quantitate.

AG1

Quia quantitas est prima dispositio corporis, ex eo quod immediate adhaeret substantiae, ut dicit boetius. Sed primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post, ut dicitur in II metaph.. Ergo a quantitate habent omnia alia accidentia quod sint dispositiones corporales; ergo remota quantitate, nulla qualitas corporalis remaneret.

AG2

Praeterea, qualitas spiritualis, ut scientia vel virtus, est nobilior quam qualitas corporalis.

Sed qualitas spiritualis etiam miraculose non posset esse sine subiecto ut videtur.

Ergo multo minus qualitas corporis posset esse sine subiecto, ad minus quod est quantitas.

AG3

Praeterea, magis est remotum a natura quod qualitas corporalis sit omnino sine subiecto, quam quod sit in subiecto spirituali; quia esse in subiecto spirituali est qualitatis spiritualis, quae est in praedicamento eodem cum qualitate corporali: sed esse omnino sine subiecto est substantiae, quae est aliud praedicamentum. Sed non posset miraculose fieri quod qualitas corporalis esset in subiecto spirituali, ut albedo in Angelo. Ergo multo minus potest fieri quod qualitas corporalis non habeat subiectum, ad minus quantitatem.

AG4

Praeterea, magis dependet qualitas a substantia quam e converso. Sed Deus non posset facere aliquam substantiam creatam absque omni accidente; quia ad minus oportet quod creaturae insit relatio ad suum creatorem.

Ergo multo minus potest fieri quod qualitas sit absque omni subiecto.

SC

Sed contra, propter hoc potest fieri quod in sacramento altaris quantitas sit sine substantia, quia quantitas per essentiam a substantia differt. Sed similiter qualitas differt per essentiam a quantitate. Ergo eadem ratione fieri posset ut qualitas esset sine quantitate.

CO

Respondeo. Dicendum, quod divinae potentiae, ratione suae immensitatis, attribuendum est quidquid in defectum non sonat; tamen aliqua sunt quae natura creata non patitur ut fiant, propter aliquam repugnantiam quam important ratione contradictionis implicitae.

Et de talibus consuevit a quibusdam dici quod Deus potest ea facere, quamvis fieri non possint.

Ut ergo videamus utrum fieri possit a Deo quod albedo sit sine quantitate, sciendum est, quod in albedine et qualibet alia qualitate corporali est duo considerare: scilicet ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; et individuationem eius, secundum quod est haec albedo sensibilis ab alia albedine sensibili distincta.

Posset ergo fieri miraculo ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut haec albedo sensibilis, sed esset quaedam forma intelligibilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit.

Sed quod haec albedo sensibilis individuata esset sine quantitate, fieri non posset, quamvis fieri possit quod quantitas individuata sit sine substantia; quia quantitas non individuatur solum ex subiecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione ipsius quantitatis dimensionis, quae est quantitas positionem habens. Et ideo possibile est imaginari duas lineas separatas eiusdem speciei, numero diversas secundum diversum situm; alias linea non esset divisibilis ex ipsa ratione sui generis; non enim dividitur linea nisi in lineas.

Plures autem albedines eiusdem speciei sine subiecto imaginari, est impossibile; et sic patet quod albedo non individuatur nisi ex subiecto; et propter hoc non posset esse individua, nisi esset in aliquo subiecto, ad minus in quantitate. Sed quantitas habet unde individuatur etiam absque subiecto; et ideo potest per miraculum esse haec quantitas sensibilis etiam absque subiecto, sicut patet in corpore Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si albedo sine quantitate esset, iam non esset corporalis qualitas, sed spiritualis, ut ex dictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de qualitate spirituali omnino idem dicendum videtur quod de qualitate corporali dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum substantia spiritualis quantitate careat, non potest fieri quod qualitas corporis sit in substantia spirituali nisi per modum illum quo potest esse sine quantitate, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis, aut servitutis, aut alia similis ratio; unde, sicut Deus non potest facere quod creatura non dependeat ab ipso, ita non posset facere quod esset absque huiusmodi accidentibus; posset autem facere quod esset absque aliis accidentibus. Accidens autem non habet subiectum ex hoc quod comparatur ad Deum; et ideo nihil prohibet quin Deus facere possit aliquod accidens esse sine subiecto.

RC

Ad illud quod obiicitur contra, patet quod non est eadem ratio de quantitate et qualitate, ut ex dictis patet.

|q5 Quaestio 5

Prologus

PR

Deinde quaeritur de corporibus damnatorum.

Et circa hoc quaeruntur tria.

PR1

Primo utrum corpora damnatorum sint incorruptibilia.

PR2

Secundo utrum resurgent cum suis deformitatibus.

PR3

Tertio utrum punientur in inferno verme et fletu corporali.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum corpora damnatorum sint incorruptibilia.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod corpora damnatorum non erunt incorruptibilia.

AG1

Corpus enim non potest esse incorruptibile, nisi per naturam, ut caeleste, vel per gratiam innocentiae, ut corpus hominis in primo statu, vel per gloriam, sicut corpus Christi in resurrectione. Sed nullum istorum competit corporibus damnatorum. Ergo corpora damnatorum non erunt incorruptibilia.

AG2

Si dicatur quod erunt incorruptibilia ex decreto divinae iustitiae ut perpetuo puniantur; contra: culpa non debetur poena perpetua nisi secundum quod habet aliquid perpetuitatis.

Sed perpetuitas culpa non est ex parte corporis, sed ex parte voluntatis, quae eligit perpetuo in peccato manere. Ergo divina iustitia non requirit quod corpus aeternaliter puniatur.

AG3

Praeterea, corpus non punitur pro peccato animae nisi in quantum est organum animae operantis peccatum. Sed in aliquibus actibus potest esse peccatum mortale in quibus corpus non communicat, sicut patet in peccatis spiritualibus. Ergo si aliquis pro eis solis damnatur, corpori eius non debetur poena perpetua.

AG4

Praeterea, sicut aliquis damnatur propter peccatum transgressionis, ita damnatur propter peccatum omissionis. Sed in omissione nihil cooperatur corpus. Ergo non debetur sibi poena perpetua, si propter peccatum omissionis aliquis damnatur; et sic divina iustitia non requirit corpora damnatorum esse incorruptibilia.

SC

Sed contra, remota causa removetur effectus.

Sed post resurrectionem cessabit motus caeli, qui est causa corruptionis in corporibus.

Ergo cessabit corruptio, et sic corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

CO

Respondeo. Dicendum, quod corpora damnatorum erunt incorruptibilia, quamvis sint passibilia.

Incorruptibilitatis autem prima causa et principalis est iustitia divina, quae conservabit corpora damnatorum in perpetuis poenis; sed causa secundaria, et quasi coadiuvans, erit quies motus caeli; quo quiescente, nulla actio vel passio poterit esse in corporibus, pertinens ad transmutationem naturae.

Unde et corpora damnatorum non patiuntur ab igne passione naturae, qua natura corporis humani transmutetur a natura sua; sed patientur passione animae, sicut organum sensus a sensibili, suscipiendo similitudinem qualitatis sensibilis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex insufficienti divisione; est enim hic alia causa incorruptionis a rebus quae tanguntur in obiectione, scilicet decretum divinae iustitiae. Quamvis possit dici aliquo modo, quod etiam per naturam erunt incorruptibilia, in quantum scilicet removetur naturale corruptionis principium, scilicet motus caeli.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum et rationem culpa et perpetuitatis habet ex anima, non ex corpore; unde, sicut corpus punitur pro peccato in quantum est instrumentum peccati rationem culpa habentis ab anima, ita perpetuo puniri debet, in quantum est instrumentum peccati quod habet perpetuitatem ex voluntate.

RA3

Ad tertium dicendum, quod haec non est ratio principaliter quare corpus punitur pro peccato animae, quia est instrumentum animae operantis peccatum: sed magis quia est pars essentialis hominis, qui operatur: proprie enim loquendo, homo est qui peccat per animam; et ideo, si puniretur anima tantum, non puniretur qui peccavit, scilicet homo.

Nec tamen est verum quod aliquis actus sit hominis in vita praesenti in quo corpus non communicat; quia, quamvis in actibus intellectivae partis non communicet corpus sicut instrumentum actus, communicat tamen sicut repraesentans obiectum; quia obiectum intellectus est phantasma, sicut color visus, ut dicitur III de anima.

Phantasma autem non est sine organo corporali; et sic patet quod etiam intelligendo, et in aliis actibus animae, utimur aliquo modo corpore.

RA4

Ad quartum dicendum, quod pro peccato omissionis non damnatur aliquis quia aliquid agatur; sed quia omittitur illud quod est debitum fieri ab anima et a corpore, in quantum corpus communicat actionibus animae.

Et ita eodem modo peccatum transgressionis et omissionis pertinet ad corpus et animam.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum corpora damnatorum resurgent cum suis deformitatibus.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus.

AG

Resurrectio enim fiet divina virtute, quae est perfectissima. Sed virtutis perfectae perfecta est operatio et effectus. Ergo, sicut corpora resurgentium erunt perfecta, ita corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus.

SC

Sed contra, est sapientiae XI, 17: per quae peccat quis, per haec et torquetur. Sed damnati peccaverunt per corpora deformitatem habentia. Ergo resurgent cum deformitatibus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod deformitas in corpore potest esse duobus modis.

Uno modo ex defectu alicuius membri; et talis deformitas, ut communiter dicitur, in corporibus damnatorum non erit, quia omnes resurgent incorrupti, idest sine defectu alicuius membri, ut sic totum corpus puniatur in reprobis et praemietur in electis.

Alio modo potest esse deformitas vel defectus corporis ex indebita proportione partium, sicut febris accidit ex indebita proportione humorum, et sicut gibbositas accidit ex superabundantia carnis in aliqua parte; et de tali deformitate vel defectu est duplex opinio.

Quidam enim, attendentes damnationem reproborum, ut nihil eis mali deesset, dixerunt, quod talibus deformitatibus non carebunt.

Alii vero attendentes virtutem resuscitantis, qui sicut naturam condidit in opere creationis, ita naturam in resurrectione reparabit, dicunt, quod omnes defectus qui ex vitio naturae acciderunt, auctor naturae amovebit, ut febrem et huiusmodi: sed defectus qui ex prava voluntate processerunt, in reprobis remanebunt, sicut sunt maculae et reatus peccatorum.

Quid autem horum verius sit, Augustinus in ench. Sub dubio relinquit, dicens, quod nulla debet esse quaestio de pulchritudine illorum quorum est certa damnatio.

RA

His visis, facile patet solutio ad obiecta.

|a3 Articulus 3

TTA

Utrum corpora damnatorum punientur in inferno verme et fletu corporali.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod corpora damnatorum punientur vermibus et fletu corporalibus.

AG1

Dicitur enim Iudith, XVI, 21: dabit...

Ignem et vermes in carnes eorum. Sed vermis spiritualis non datur in carnem, sed magis in animam. Ergo vermis quo reprobi punientur, non est tantum spiritualis, sed etiam corporalis.

AG2

Item, Lucae XIII, 28, dicit quaedam Glossa quod per fletum, quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio: quod non esset, si fletus ille esset tantum spiritualis. Ergo, etc..

SC1

Sed contra. Est quod vermis quo punientur reprobi, est immortalis; Is. Lxvi, 24: vermis eorum non morietur. Sed nullum animal habet ordinem ad immortalitatem nisi homo. Ergo vermis ille non erit materialis.

SC2

Praeterea, in fletu corporali fit quaedam resolutio lacrimarum. Sed omne corpus finitum a quo aliquid continue resolvitur, nisi fiat aliqua restauratio, tandem consumitur.

Cum ergo in corporibus damnatorum nulla restauratio fiat deperditi, videtur quod fletus, qui erit in eis perpetuus, non erit materialis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc Augustinus, Lib. X de Civit. Dei, ponit diversas opiniones, sic dicens: in poenis malorum et inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis atque aliis aliter atque aliter est expositus. Alii quippe utrumque ad animum retulerunt; alii utrumque ad corpus; alii ad corpus ignem, ad animum tropice vermem: quod esse credibilius videtur.

Unde sequentes Augustinum, dicimus, quod vermis ille erit spiritualis, ut ipse remorsus conscientiae interius animam corrodens, vermis dicatur; et similiter fletus erit spiritualis ut ipse dolor fletus dicatur.

Aliquo tamen modo posset dici corporalis fletus, etiam sine lacrimarum emissionem; ut fletus dicatur non solum dolor animae, sed dispositio qua corpus disponitur, anima dolente.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod locutio illa tropica est; et sic possumus per carnes exponere animas impiorum, qui carnales fuerunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fletus corporalis modo praedicto sine lacrimarum emissionem sufficit ad veritatem resurrectionis insinuandam.

Si tamen sustineretur quod vermis et fletus essent corporales, posset dici, quod divina virtute et vermis ille sustentaretur, et lacrimarum deperditio restauraretur.

|q6 Quaestio 6

Prologus

PR

Deinde quaeritur de sensibus sacrae Scripturae.

Et circa hoc quaeruntur tria.

PR1

Primo utrum praeter sensus litterales in verbis sacrae Scripturae alii sensus lateant.

PR2

Secundo de numero sensuum sacrae Scripturae.

PR3

Tertio utrum illi sensus inveniuntur in aliis Scripturis.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum praeter sensus litterales in verbis sacrae Scripturae alii sensus lateant.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod in eisdem verbis sacrae Scripturae non lateant plures sensus.

AG1

Quia dictionibus semel sumptis non est utendum aequivoce vel multipliciter. Sed pluralitas sensuum facit multiplicem locutionem.

Ergo in eadem locutione sacrae Scripturae non possunt plures sensus latere.

AG2

Praeterea, sacra Scriptura ordinata est ad intellectum, secundum illud psalm. Cxviii, V. 130: declaratio sermonum tuorum... Dat intellectum. Sed multiplicitas sensuum obnubilat intellectum. Ergo non debent in sacra Scriptura multi sensus esse.

AG3

Praeterea, id quod potest esse occasio erroris, debet in sacra Scriptura vitari. Sed ponere alios sensus praeter litteralem in Scriptura, potest esse occasio erroris, quia quilibet posset exponere sacram Scripturam secundum quod ipse vellet, ad confirmationem opinionis suae. Ergo non debent esse plures sensus in sacra Scriptura.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit, II super Genesim ad litteram, quod maior est sacrae Scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas. Ergo ille sensus qui non habet auctoritatem ad aliquid confirmandum, non est conveniens sensus sacrae Scripturae.

Sed nullus sensus praeter litteralem habet robur ad aliquid confirmandum, ut patet per dionysium in Epist. Ad titum: dicit enim, quod symbolica theologia, idest quae ex similibus procedit, non est argumentativa. Ergo sacra Scriptura alios sensus praeter litteralem non habet.

AG5

Praeterea, quicumque sensus ex verbis alicuius Scripturae trahitur quem auctor non intendit, non est sensus proprius; quia auctor per unam Scripturam non potest intelligere nisi unum, quia non contingit plura simul intelligere, secundum Philosophum. Ergo non possunt esse plures sensus proprii sacrae Scripturae.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Dan. XII, V. 4: pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia.

SC2

Praeterea, Hieronymus dicit in prologo bibliae, loquens de Apocalypsi: in verbis singulis multiplices latent intelligentiae.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sacra Scriptura ad hoc divinitus est ordinata ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem.

Manifestatio autem vel expressio alicuius veritatis potest fieri de aliquo rebus et verbis; in quantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius. Auctor autem rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius. Et secundum hoc in sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo secundum quod res significantur per verba: et in hoc consistit sensus litteralis. Alio modo secundum quod res sunt figurae aliarum rerum: et in hoc consistit sensus spiritualis. Et sic sacrae Scripturae plures sensus competunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod varietas sensuum, quorum unus ab alio non procedit, facit multipliciter locutionis; sed sensus spiritualis semper fundatur super litteralem, et procedit ex eo; unde ex hoc quod sacra Scriptura exponitur litteraliter et spiritualiter, non est in ipsa aliqua multiplicitas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum quod Augustinus dicit in Lib. De doctrina christ., utiliter est a Deo dispositum ut veritas in sacra Scriptura cum aliqua difficultate manifestetur: est enim hoc utile ad tollendum fastidium; quia ad ea quae sunt difficilia, maior surgit attentio, quae taedium tollit. Similiter ex hoc, tollitur superbiendi occasio, dum homo difficulter (dupliciter) sacrae Scripturae veritatem capere potest. Similiter per hoc veritas fidei ab irrisione infidelium defenditur; unde Dominus Matth. VII, V. 6: nolite, inquit, sanctum dare

canibus; et dionysius timotheum monebat ut sancta ab immundis incontaminata servaret. Et ita patet quod expedit veritatem fidei sub diversis sensibus in sacra Scriptura tradi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib. De doctrina christ., nihil est quod occulte in aliquo loco sacrae Scripturae tradatur quod non alibi manifeste exponatur; unde spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione sacrae Scripturae; et ita vitatur omnis erroris occasio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est propter defectum auctoritatis, quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum, sed ex ipsa natura similitudinis, in qua fundatur spiritualis sensus. Una enim res pluribus similis esse potest; unde non potest ab illa, quando in Scriptura sacra proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate; sed est fallacia consequentis. Verbi gratia, leo propter aliquam similitudinem significat Christum et diabolum: unde per hoc quod aliquid de leone dicitur in sacra Scriptura, ad neutrum potest fieri processus, in sacra Scriptura argumentando.

RA5

Ad quintum dicendum, quod auctor principalis sacrae Scripturae est spiritus sanctus, qui in uno verbo sacrae Scripturae intellexit multo plura quam per expositores sacrae Scripturae exponantur, vel discernantur. Nec est etiam inconueniens quod homo, qui fuit auctor instrumentalis sacrae Scripturae, in uno verbo plura intelligeret: quia prophetae, ut Hieronymus dicit super Osee, ita loquebantur de factis praesentibus, quod etiam intenderunt futura significare. Unde non est impossibile simul plura intelligere, in quantum unum est figura alterius.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum debeant distingu quatuor sensus sacrae Scripturae.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod non debeant distingu quatuor sensus sacrae Scripturae; scilicet historialis vel litteralis, allegoricus, moralis et anagogicus.

AG1

Sicut enim in sacra Scriptura aliqua figurate dicuntur de Christo, ita etiam figurate dicuntur de multis aliis hominibus; sicut Dan. VIII, 5, per hircum caprarum significatur rex Graecorum. Sed huiusmodi figurativae locutiones non faciunt aliquem sensum praeter litteralem in sacra Scriptura. Ergo nec sensus allegoricus, per quem exponuntur de Christo ea quae in figura ipsius praecesserunt, debet alius sensus ab historico poni.

AG2

Praeterea, una est ecclesia capitis et membrorum. Sed sensus allegoricus videtur pertinere ad caput ecclesiae, scilicet Christum; sensus moralis videtur pertinere ad membra eius, scilicet fideles. Ergo sensus moralis non debet ab allegorico distingu.

AG3

Praeterea, moralis sensus est qui ad morum instructionem pertinet. Sed sacra Scriptura in pluribus locis secundum litteralem sensum mores instruit. Ergo moralis sensus non debet distingu a litterali.

AG4

Praeterea, sicut Christus est caput ecclesiae militantis, ita est caput triumphantis; nec est alius et alius Christus. Ergo nec sensus anagogicus, per quem aliqua exponuntur de ecclesia triumphante, debet esse alius ab allegorico, quo aliqua exponuntur de Christo et ecclesia militante.

AG5

Praeterea, si isti quatuor sensus essent de necessitate sacrae Scripturae, quaelibet pars sacrae Scripturae deberet hos quatuor sensus habere. Sed hoc falsum est; ut enim Augustinus dicit super Genesim ad litteram, in quibusdam sensus litteralis quaerendus est solus. Ergo hi quatuor sensus non sunt de necessitate expositionis sacrae Scripturae.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in I super Genesim ad litteram: in omnibus libris sanctis oportet intueri quae ibi aeterna intuentur, quae ibi facta narrantur, quae futura praenuntiantur, quae agenda praecipuntur.

Primum autem pertinet ad sensum anagogicum, secundum ad historicum, tertium ad allegoricum, quartum ad morale. Ergo quatuor sunt sensus sacrae Scripturae.

SC2

Praeterea, beda, super Genesim dicit: quatuor sunt sensus sacrae Scripturae: historia, quae res gestas loquitur; allegoria, in qua aliud ex alio intelligitur; tropologia, idest moralis locutio, in qua de moribus ordinandis tractatur; anagogia per quam de summis et caelestibus tractaturi ad superiora reducimur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod distinctio istorum quatuor sensuum hoc modo accipi debet.

Sicut enim dictum est, sacra Scriptura veritatem quam tradit, dupliciter manifestat: per verba, et per rerum figuras. Manifestatio autem quae est per verba, facit sensum historicum sive litteralem; unde totum id ad sensum

litteralem pertinet quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur. Sed sensus spiritualis, ut dictum est, accipitur vel consistit in hoc quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimuntur, quia visibilia solent esse figurae invisibilium, ut dionysius dicit. Inde est quod sensus iste qui ex figuris accipitur, spiritualis vocatur.

Veritas autem quam sacra Scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinatur: scilicet ad recte credendum, et ad recte operandum.

Si ad recte operandum; sic est sensus moralis, qui alio nomine tropologicus dicitur.

Si autem ad recte credendum, oportet distinguere secundum ordinem credibilium; ut enim dionysius dicit, IV cap. Cael. Hierar., status ecclesiae medius est inter statum synagogae, et statum ecclesiae triumphantis. Vetus ergo testamentum figura fuit novi: vetus simul et novum figura sunt caelestium.

Sensus ergo spiritualis, ordinatus ad recte credendum, potest fundari in illo modo figurationis quo vetus testamentum figurat novum: et sic est allegoricus sensus vel typicus, secundum quod ea quae in veteri testamento contigerunt, exponuntur de Christo et ecclesia; vel potest fundari in illo modo figurationis quo novum simul et vetus significant ecclesiam triumphantem; et sic est sensus anagogicus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hircus, vel alia huiusmodi, per quae aliae personae a Christo in Scripturis designantur, non fuerunt res aliquae, sed similitudines imaginariae, ad hoc solum ostensae, ut illae personae significarentur; unde illa significatio qua per illas similitudines personae illae, aut regna designantur, non pertinet nisi ad historicum sensum. Sed ad Christum designandum etiam illa quae in rei veritate contigerunt, ordinantur sicut umbra ad veritatem; et ideo talis significatio, qua per huiusmodi res Christus aut eius membra significantur, facit alium sensum praeter historicum, scilicet allegoricum.

Si alicubi vero inveniatur quod Christus significatur per huiusmodi imaginarias similitudines, talis significatio non excedit sensum litteralem; sicut Christus significatur per lapidem, qui excisus est de monte sine manibus, Dan. II, 34.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sensus allegoricus non solum pertinet ad Christum ratione capitis, sed etiam ratione membrorum; sicut quod per duodecim lapides electos de iordane, iosue, cap. IV, 3, significantur duodecim apostoli. Sed moralis sensus pertinet ad membra Christi quantum ad proprios eorum actus, et non secundum quod considerantur ut membra.

RA3

Ad tertium dicendum, quod moralis sensus non dicitur omnis sensus per quem mores instruuntur, sed per quem instructio morum sumitur ex similitudine aliquarum rerum gestarum; sic enim moralis sensus est pars spiritualis, quod nunquam est idem sensus moralis et litteralis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut sensus allegoricus pertinet ad Christum, secundum quod est caput ecclesiae militantis, iustificans eam et gratiam infundens; ita et sensus anagogicus pertinet ad eum secundum quod est caput ecclesiae triumphantis, glorificans eam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quatuor isti sensus non attribuuntur sacrae Scripturae, ut in qualibet eius parte sit in istis quatuor sensibus exponenda; sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum.

In sacra enim Scriptura praecipue ex prioribus posteriora significantur; et ideo quandoque in sacra Scriptura secundum sensum litteralem dicitur aliquid de priori quod potest spiritualiter de posterioribus exponi, sed non convertitur.

Inter omnia autem quae in sacra Scriptura narrantur, prima sunt illa quae ad vetus testamentum pertinent; et ideo quae secundum litteralem sensum ad facta veteris testamenti spectant, possunt quatuor sensibus exponi.

Secunda vero sunt illa quae pertinent ad statum praesentis ecclesiae, in quibus illa sunt priora quae ad caput pertinent, respectu eorum quae pertinent ad membra; quia ipsum corpus verum Christi, et ea quae in ipso sunt gesta, sunt figura corporis Christi mystici, et eorum quae in ipso geruntur, ut in ipso scilicet Christo, exemplum vivendi sumere debeamus.

In Christo etiam futura gloria nobis praemonstrata est; unde ea quae ad litteram de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi et allegorice, referendo ad corpus eius mysticum; et moraliter, referendo ad actus nostros, qui secundum ipsum debent reformari; et anagogice, in quantum in Christo est nobis iter gloriae demonstratum.

Sed quando secundum litteralem sensum dicitur aliquid de ecclesia, non potest exponi allegorice; nisi forte ea quae dicuntur de primitiva ecclesia, exponantur quantum ad futurum statum ecclesiae praesentis; possunt tamen exponi moraliter, et anagogice.

Ea vero quae moraliter dicuntur secundum sensum litteralem, non consueverunt exponi nisi allegorice.

Illa vero quae secundum sensum litteralem pertinent ad statum gloriae, nullo alio sensu consueverunt exponi; eo quod ipsa non sunt figura aliorum, sed ab omnibus aliis figurata.

TTA

Utrum illi sensus inveniuntur in aliis Scripturis.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod in aliis Scripturis praedicti sensus distinguere debeant.

AG1

Sensus enim spirituales in sacra Scriptura accipiuntur ex quibusdam similitudinibus.

Sed in aliis scientiis proceditur etiam ex quibusdam similitudinibus. Ergo in Scripturis aliarum scientiarum possunt sensus plures inveniri.

AG2

Praeterea, poeticae artis est veritatem rerum aliquibus similitudinibus fictis designare.

Ergo videtur quod et in dictis poetarum sensus spirituales inveniuntur, et non solum in sacra Scriptura.

AG3

Praeterea, Philosophus dicit, quod qui dicit unum quodammodo multa dicit. Ergo videtur quod in aliis scientiis in uno sensu possunt designari plures; et sic non solum sacra Scriptura hos sensus spirituales habet.

SC

Sed contra, est, quod dicit Gregorius XII Moralium: sacra Scriptura omnes scientias atque doctrinas ipso etiam locutionis suae more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.

CO

Respondeo. Dicendum, quod spiritualis sensus sacrae Scripturae accipitur ex hoc quod res cursum suum peragentes significant aliquid aliud, quod per spiritualem sensum accipitur.

Sic autem ordinantur res in cursu suo, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod eius solius est qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est. Sicut enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subiectarum.

Significare autem aliquid per verba vel per similitudines fictas ad significandum tantum ordinatas, non facit nisi sensum litteralem, ut ex dictis patet.

Unde in nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus; sed solum in ista Scriptura, cuius spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum; secundum illud psalm. XLIV, V. 2: lingua mea calamus Scribae velociter scribentis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis scientiis proceditur ex similibus argumentando; non quod ex verbis quibus una res significatur, significetur et alia res.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fictiones poeticae non sunt ad aliud ordinatae nisi ad significandum; unde talis significatio non supergreditur modum litteralis sensus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa, scilicet in potentia, secundum quod conclusiones sunt potentia in principiis: ex uno enim principio multae conclusiones sequuntur; non quod in aliis scientiis per modum significationis quod dicitur de una re, simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per argumentationem, etc..

|q7 Quaestio 7

Prologus

PR

Quaestio est de opere manuali. Circa quod quaeruntur duo.

PR1

Primo utrum operari manibus sit in praecepto.

PR2

Secundo utrum ab hoc praecepto excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum operari manibus sit in praecepto.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod operari manibus sit in

AG1

II ad thessal. III, 10: si quis non vult operari non manducet. Audivimus enim, etc. Glossa: quod ideo praecipio, quia audivimus.

Ergo, etc..

AG2

Praeterea, Augustinus in Lib. De opere monachorum: audiant ergo quibus hoc praecipit apostolus, qui non habent hanc potestatem.

AG3

Praeterea, nullus debet excommunicari, ut iura dicunt, nisi pro mortali. Sed nullus peccat mortaliter nisi contra praeceptum faciens.

Cum ergo ille qui cessat ab opere manuali, iure possit excommunicari, ut patet per illud quod dicitur II ad thessal. III, 14: si quis non obedierit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo, ut confundatur; videtur quod operari manibus sit in praecepto.

AG4

Praeterea, ille qui peccavit, tenetur poenam debitam pro peccato subire ex necessitate praecepti. Sed omnes in Adam peccaverunt: Roman., V. Poena autem peccati Adae est labor manualis: genes., III, 19: in sudore vultus tui vesceris pane tuo. Ergo omnibus est praeceptum manibus laborare.

AG5

Praeterea, ad ephesios, IV, 28: qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret, operando manibus suis... Glossa: laboret operando non solum per servos, sed etiam manibus. Illud autem quod ad omnes pertinet, est praeceptum, non consilium. Ergo, etc..

AG6

Praeterea, labor manualis, necessarius est ad sustentationem vitae corporalis, sicut actus virtutum sunt necessarii ad sustentationem vitae spiritualis. Sed actus virtutum sunt in praecepto. Ergo et laborare manibus.

AG7

Praeterea, illud ad quod sequitur peccatum mortale, non potest sine peccato mortali fieri. Sed ad non laborare sequitur non manducare, quod quandoque est peccatum mortale; II ad thessal., III, 10: qui non operatur non manducet. Ergo non operari manibus est peccatum mortale; ergo eius oppositum est in praecepto.

SC1

Sed contra. Non est contrarium praecepto vel consilio praeceptum Domini vel consilium. Sed Dominus, vel praecipiendo vel consulendo, dicit, Matth., VI, 25: nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini.

Huic autem contrariatur labor manuum, quia qui laborant manibus, solliciti sunt de necessariis corpori. Ergo labor manuum non est in praecepto.

SC2

Praeterea, lex vetus, quantum ad praecepta moralia, sufficienter continebat quae necessaria sunt ad salutem; unde Dominus matthaei, XIX, 17: si... Vis ad vitam ingredi, serva mandata, et loquitur de mandatis Decalogi; unde subdit: non homicidium facies; non furaberis. Sed in praeceptis veteris legis nihil continetur de labore manuum.

Ergo labor manuum non est in

SC3

Praeterea, ad praecepta servanda omnes tenentur. Sed ad labores manuum non omnes tenentur; alias qui sunt divites et manibus non laborant, mortaliter peccarent. Ergo labor manuum non est in praecepto.

SC4

Praeterea, ad praecepta non magis tenentur religiosi quam saeculares. Sed ad laborandum manibus videntur magis teneri religiosi quam saeculares; unde Augustinus in Lib. De oper. Monachorum, monachos reprehendit quia non laborant; non autem alios.

Ergo, etc..

SC5

Praeterea, usus liberalium artium nobilior est quam mechanicarum, quia in opere manuali consistit. Sed usus liberalium artium non est in praecepto. Ergo multo minus labor manuum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod iudicium de unaquaque re sumendum est secundum finem ad quem ordinatur.

Labor autem manuum ad tria esse utilis invenitur.

Primo ad otium tollendum, unde Hieronymus ad rusticum monachum: semper aliquid operis facito, ut te diabolus inveniat occupatum: et quod intelligat de opere manuali, patet per illud quod subiungit: vel fiscellam texe iunco; et postea subdit: in desideriis est omnis otiosus.

Secundo ad corpus domandum; unde II ad corinth., VI, 5, aliis carnis macerationibus coniungitur, ubi dicitur: in laboribus, scilicet operum, quia manibus suis operabatur; et subiungit: in vigiliis et ieiuniis etc..

Tertio ordinatur ad quaerendum victum; actuum, XX, 34: ad ea quae mihi opus erant, et his qui mecum erant, ministraverunt manus istae.

Si ergo consideretur labor manuum secundum quod ordinatur ad tollendum otium vel corpus domandum; sic idem iudicium est de labore manuum, et de aliis exercitiis ad eadem ordinatis.

Non enim est in praecepto quod tollatur otium tali aut tali occupatione; sed sufficit ad otium tollendum, quacumque licita occupatione ab otio quis desistat; et sic occupatio laboris manuum non est in praecepto, considerato hoc fine.

Et similis est ratio de labore manuum secundum quod ordinatur ad corpus domandum: quia multis exercitiis corpus domari potest sicut vigiliis, ieiuniis et multis huiusmodi.

Unde nullum eorum, in quantum ordinatur ad talem finem, est in praecepto in speciali; quamvis in generali sit in praecepto corpus domare qualicumque exercitio, quo mortiferae concupiscentiae reprimantur.

Secundum autem quod ordinatur ad victum quaerendum, sic videtur esse in praecepto; unde dicitur I ad Thess., IV, 11: operamini manibus vestris, sicut praecepimus vobis. Nec solum in praecepto iuris positivi, sed etiam iuris naturalis. Illa enim sunt de lege naturali ad quae homo ex suis naturalibus inclinatur.

Sicut autem ex ipsa dispositione corporis patet, homo naturalem ordinationem habet ad opus manuale; propter quod dicitur iob, V, 7: homo ad laborem nascitur, et avis ad volandum. Cum autem aliis animalibus natura sufficienter providerit in his quae ad sustentationem suae vitae pertinent in cibis et armis et tegumentis; homini in his non providit, quia ipse est praeditus ratione, per quam sibi potest providere in omnibus supradictis; unde et erit sibi loco omnium praedictorum manus conveniens ad diversa opera, quibus conceptiones rationis diversis artificiis exequatur, ut dicitur XIV de animalibus.

Sciendum tamen est, quod duplex est praeceptum legis naturae.

Quoddam quod ordinatur ad tollendum defectum unius singularis personae, vel spirituale, sicut de actibus virtutum; vel corporale, sicut praeceptum quod Dominus dedit homini, Gen., II, 16: de omni ligno quod est in Paradiso, comedite etc..

Aliud vero est quod ordinatur ad tollendum defectum totius speciei, sicut hoc quod dicitur Gen., I, 28: crescite, et multiplicamini, et replete terram; in hoc enim praecipitur actus generationis, quo natura salvatur et multiplicatur.

Hoc autem interest inter haec duo genera praeceptorum, quia primum praeceptum legis naturae, quilibet tenetur singulariter observare, sed ad secundum praeceptum non tenetur quilibet singulariter.

In his enim quae pertinent ad speciem, omnes homines computandi sunt quasi unus homo: participatione enim speciei plures homines sunt unus homo, ut dicit Porphyrius in cap. De specie. Sicut autem homo unus habet diversa membra, quibus occupatur in diversis officiis ordinatis ad tollendum proprium defectum, quae non possunt omnia per unum membrum exerceri, sicut oculus videt totum corpus, et pes totum corpus portat; ita oportet esse in his quae ad totam speciem pertinent.

Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ideo diversis officiis oportet occupari diversos, ut dicitur ad Rom., XII, 4-6: sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent: ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra; habentes autem donationes secundum gratiam quae data est nobis, differentes.

Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, ut nihil unquam deesse inveniatur de necessariis ad vitam; secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia, vel ad diversos modos vivendi.

Quia ergo labore manuum aliquis potest subvenire et proprio defectui et alieno; cum non possit unus homo in omnibus sibi sufficere, sed indiget alieno auxilio; patet quod praeceptum de labore manuum quodammodo sub utroque genere praedictorum praeceptorum continetur. In quantum enim labore manuum unius subvenitur necessitatibus aliorum, sic pertinet ad secundum genus naturalium praeceptorum. In quantum autem aliquis per hoc suis necessitatibus subvenit, pertinet ad primum genus, sicut praeceptum de comedendo.

Praeceptum autem quod ordinatur ad tollendum defectum corporalem, non obligat nisi defectu existente; unde si esset aliquis qui posset vivere sine cibo, non obligaretur praecepto de comedendo. Sic ergo praeceptum de labore manuum non obligat aliquem singulariter, secundum quod ordinatur ad tollendum defectum communem aliquo modo, neque secundum quod ordinatur ad tollendum proprium, nisi defectu existente.

Et ideo ille qui habet unde licite vivere possit, non tenetur manibus operari. Qui autem non habet unde alias vivat, vel nisi aliquo illicito negotio victum acquirat, tenetur manibus laborare. Et hoc patet per apostolum in tribus locis, ubi de manuum operatione praeceptum dat.

Primo, ad Ephes., IV, 28, ubi prohibendo furtum, iniungit manuum operationem: qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret... Manibus suis.

Secundo, I ad Thess., IV, 11, ubi praecepit laborem manuum, prohibens concupiscentiam rerum alienarum: operemini, inquit, manibus vestris sicut praecepimus vobis... Ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis.

Tertio, II ad thessal., III, 11, ubi praecepit operationem manuum, prohibens turpia negotia, quibus aliqui victum quaerebant: audivimus..., inquit, inter vos quosdam ambulare inquiete, nihil operante, sed curiose agentes.

Glossa: qui foeda cura sibi necessaria provident: et subiungit: his autem qui huiusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus in Domino Iesu Christo, ut cum silentio operantes, panem suum manducant.

Sciendum etiam est, quod sicut visus est principalior inter alios sensus, ratione cuius omnes alii sensus nomen visus sortiuntur, ut Augustinus dicit; ita manus, quia ad plurima opera necessaria est dicitur organum organorum in III de anima.

Et ideo per operationem manulem intelligitur non solum quod manibus fit, sed quocumque corporali instrumento; et breviter quodcumque officium homo agit, de quo licite possit victum acquirere, sub labore manuum comprehenditur.

Non enim videtur rationabile quod magistri artis mechanicae possint vivere de arte sua, et magistri artium liberalium non possint vivere da arte sua. Similiter et advocati possunt vivere de patrocinio quod praestant in causis; et similiter est de omnibus aliis licitis occupationibus. Quia ergo praeceptum est, sed non omnes obligat, ideo ad utrasque rationes respondendum est.

RA1

Ad primum ergo et ad secundum patet solutio ex dictis: quia concedimus laborem manuum esse in praecepto, non tamen omnes ad hoc singulariter obligari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet, apostolus loquitur in casu illo quando praetermisso labore manuum de foedis negotiis sibi victum acquirebant, in quo casu obligabantur ad praeceptum servandum; et ideo digni erant excommunicari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verba illa Dei, magis sunt praenuntiantis poenam quam praecipientis satisfactionem; unde praemisit: maledicta terra in opere tuo...

Spinas et tribulos germinabit tibi: et similiter mulieri dixit: in dolore paries filios.

Et ideo non sequitur quod ad laborandum quilibet homo teneatur ex necessitate praecepti: alias sequeretur quod quilibet teneretur ad agriculturam, de qua Dominus ibi facit mentionem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod vita spiritualis a nullo potest conservari nisi per actus virtutum: et ideo quilibet obligatur ad servanda praecepta quae sunt de actibus virtutum; sed vita spiritualis a multis potest conservari sine hoc quod manibus operentur: et ideo quamvis sit generaliter in praecepto, non tamen quilibet ad observationem eius tenetur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non manducare non est peccatum mortale nisi quando sine manducatione vita servari non potest: tunc enim aliquis non manducando seipsum occideret. Et similiter non oportet quod aliquis peccet non laborando manibus, nisi quando alias vitam servare non posset nisi illicitis curis; et ideo, cum illicitae curae sint modis omnibus fugiendae, sub eadem distinctione posuit apostolus non manducare et non operari dicens: qui non vult operari non manducet.

RC1

Ad primum autem eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod non prohibet Dominus apostolis omnem sollicitudinem, scilicet de his quae pertinent ad victum corporis, alias ipse loculos non habuisset; sed prohibet sollicitudinem suffocantem, qua mens suffocatur dupliciter.

Uno modo ut in rebus temporalibus finem ponat rectae operationis; et hoc Deus prohibet.

Unde Augustinus dicit in Lib. De operibus monachorum: non ut ista non procurent quantum necessitatis est, quod honeste poterunt; sed ut ista non intueantur, et propter ista faciant quidquid in praedicatione evangelii facere iubentur; et habetur in Glossa I ad thessal., IV, 11.

Secundo suffocatur mens praedicta sollicitudine, quando fiduciam de Deo amittit; et hoc Dominus prohibere intendit. Unde dicit Glossa super illud Matth., VI, 25: hoc exemplo non prohibet providentiam et laborem, scilicet de avibus et liliis, sed sollicitudinem, ut tota fiducia nostra sit in Deo, per quem et aves sine cura vivunt.

RC2

Ad secundum dicendum, quod non omnia quae sunt in praecepto, continentur explicite in praeceptis Decalogi, sed ad ea possunt reduci, cum implicite in eis contineantur. Et sic praeceptum de labore manuum, per quem vita corporalis conservatur reducitur ad hoc praeceptum, non occides, sicut etiam praeceptum de manducando; vel ad hoc praeceptum, non furtum facies, quo omne illicitum lucrum, quod per laborem manuum evitatur, prohibetur.

RC3

Ad tertium dicendum, quod in quolibet praecepto duo sunt consideranda; scilicet finis praecepti et possibilitas observandi; quia omnia praecepta cuiuslibet legis sunt ordinata ad aliquod bonum inducendum, vel malum tollendum: nec aliquid impossibile praecipitur potest; unde dicit Hieronymus: qui dicit, Deum aliquid praecipisse impossibile, anathema sit.

Si ergo sit tale praeceptum quod nullo modo reddi possit impossibile ad observandum, et sine eo finis intentus haberi non possit, obligatio illius praecepti semper manet; sicut est in praeceptis de actibus virtutum: quia ad minus actus interiores semper sunt in hominis potestate, et sine eis vita spiritualis conservari non potest, ut dictum est.

Duobus ergo modis praeceptum de operatione manuum obligationem amittit. Uno modo quando aliquis redditur impotens ad laborandum propter imbecillitatem. Alio modo quando finem huius praecepti, scilicet conservationem corporalis vitae, consequi potest sine labore manuum, ut ex dictis patet.

RC4

Ad quartum dicendum, quod ad laborem manuum, per se loquendo, aequaliter religiosi et saeculares tenentur. Quod patet ex duobus.

Primo ex verbo apostoli, II ad thessal., cap. III, 6: ut ponit de opere manuum praeceptum, dicens: subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, etc.. Fratres enim omnes christianos vocat; non enim tunc temporis aliqui religiosi determinati erant.

Secundo patet ex hoc quod religiosi non tenentur ad alia quam saeculares, nisi ad ea quibus se ex voto obligaverunt.

Sed per accidens contingit quod hoc praeceptum magis tangit religiosos quam alios. Et hoc dupliciter.

Primo quia religiosi in paupertate vivunt; unde facilius potest eis accidere quod non habeant unde vivant, quam aliis saecularibus.

Secundo ex statuto regulae in aliquibus ordinibus; unde dicit Hieronymus in epistola ad rusticum monachum: Aegyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere et labore suscipiant, non tam propter victus necessaria, quam propter animae salutem, ne vegetur perniciosus cogitationibus; sicut etiam ad vigiliis et alia quibus domatur corpus, tenentur quandoque religiosi ex statutis suis, ad quae saeculares non tenentur.

RC5

Ad quintum dicendum, quod quamvis usus liberalium artium sit nobilior, non tamen ita est necessarius ad vitam corporis sustentandam; et praeterea sub operatione manuum comprehenditur, sicut ex dictis patet, etc..

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum ab hoc praecepto scil. A labore manuum excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod illi qui spiritualibus operibus vacant, non excusentur a labore manuum.

AG1

I enim ad thessal., III, 20, super illud: si quis non vult operari, non manducet, dicit Glossa Augustini: dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc apostolum praecepisse; et postea subdit: sed superflue conantur et sibi et ceteris caliginem obducere, ut quod caritas utiliter monet, non solum facere nolint, sed nec intelligere. Et ita videtur quod per spiritualia opera a labore manuum non excusentur.

AG2

Praeterea, inter omnia spiritualia maxima sunt oratio, lectio et praedicatio. Sed per ista opera non excusantur aliqui a labore manuali. Ergo, etc.. Probatio mediae. Augustinus dicit in Lib. De operibus monachorum: quid agant qui operari corporaliter nolunt, scire desidero, etc.. Vacant orationibus, inquit, et lectionibus, et verbo Dei: et postea subdit: sed si ab his amovendi non sumus, nec manducandum est, nec est praeparandum.

Si autem ab ista vacare servos Dei certis intervallis temporum infirmitatis necessitas cogit, cur etiam non praeceptis apostolicis observandis aliquas partes temporum deputamus? et quantum ad orationes dicit: citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemnentis. Quantum vero ad psallentes subdit: cantica divina cantare, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem divino tamquam celeumate consolari. Quantum vero ad legentes subdit: qui autem dicunt se lectioni vacare, nonne illic inveniunt quod praecepit apostolus? quae est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? quis enim nesciat, tanto citius quemcumque proficere cum bona legit, quanto citius facit quod legit? quantum vero ad praedicantes subiungit: si autem alicui sermo est erogandus, et ita se occupat ut manibus operari non vacet, numquid omnes possunt in monasterio venientibus ad se, vel divinas lectiones exponere, vel de aliquibus disputationibus salubriter disputare? quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? quamquam etsi omnes possent, vicissitudine facere deberent, et non solum ut ceteri a necessariis actibus occuparentur, sed quia sufficit ut, pluribus audientibus, unus loquatur.

AG3

Praeterea, clerici maxime operibus spiritualibus occupantur. Sed ipsi tenentur ad laborem manuum. Ergo, etc.. Probatio mediae.

Distinct. 81, dicitur: clericus victum aut vestitum sibi artificio vel agricultura, absque officii sui dumtaxat detrimento, praeparet.

Item in alio capitulo: clericus qui verbo Dei eruditus est, artificio victum quaerat. Item: omnes clerici qui ad operandum validi sunt, et artificialia et litteras discant.

AG4

Praeterea, religiosi qui omnia reliquerunt, maxime operibus spiritualibus vacant.

Sed tales tenentur ad manuum laborem. Ergo, etc.. Probatio mediae. Luc., XII, 33, vendite quae possidetis, Glossa: non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut omnibus vestris simul pro Domino spretis, postea labore manuum operemini, unde vivatis et eleemosynam faciatis.

AG5

Praeterea, decretum dicit distinct. 22, quod ille est haereticus qui facit contra statutum ecclesiae Romanae. Sed illi qui mendicant, non laborantes propriis manibus, faciunt contra statutum callisti Papae XXII, quaest. 1: videntes summi sacerdotes etc.; ubi dicitur quod ecclesia statuit quod inter eos qui communi vita degere volunt, nullus egens inveniatur. Ergo religiosi propter opera spiritualia non excusantur a labore manuum; imo si mendicant, sunt haeretici.

AG6

Praeterea, ille qui se exponit periculo mortis, peccat quasi tentans Deum; sicut si quis videret ursum venientem in furia, et deponeret arma quibus posset se defendere, tentaret Deum. Sed ille qui relinquit omnia, et non laborat manibus, abiicit a se necessaria victus, quibus resistitur consumptioni quae fit in corpore per calorem naturalem. Ergo talis peccat quasi tentans Deum.

AG7

Praeterea, ad philipp., III, 17, dicit apostolus: imitatores mei estote, fratres. Sed ipse, quamvis praedicaret, et operibus spiritualibus vacaret, nihilominus opere manuum victum quaerebat; II ad thessal., III, 7-9: ipsi... Scitis, quemadmodum (et vos) oporteat imitari nos: quoniam non inquieti fuimus apud vos, neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus.

Ergo, etc..

AG8

Praeterea, genes., XXIII, 17, super illud confirmatus est ager etc. Dicit Glossa, quod perfectus praedicator animam suam abscondit sub bonae operationis et contemplationis regimine; ita et illi qui operibus spiritualibus insistent per contemplationem, debent etiam operibus exterioribus vacare per actionem; et sic opera spiritualia non excusant a labore manuum.

SC1

Sed contra. Lucae IX, 60: sine ut mortui sepeliant mortuos suos; dicit Glossa: Dominus docet minora bona pro maioribus esse dimittenda. Sed opera spiritualia sunt maiora bona quam opera manualia. Ergo debet haec praetermittere propter illa.

SC2

Praeterea, opera pietatis sunt potiora quam exercitia corporalia: I ad Tim., IV, 8: corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem ad omnia valet. Sed opera misericordiae et pietatis sunt dimittenda, ut vacetur praedicationi: actuum, VI, 2: non est aequum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis. Lucae IX, 60: sine mortuos sepelire mortuos suos; tu autem vade, et annuntia regnum Dei. Ergo multo fortius propter praedicationem et alia opera spiritualia est dimittendum opus manuale, et alia quae ad exercitationem pertinent corporalem.

SC3

Praeterea, II ad timotheum, II, 4: nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus; Glossa: illa sunt saecularia negotia quibus animus occupatur colligendae pecuniae cura. Sed qui operantur manibus, habent curam de colligenda pecunia. Ergo implicantur negotiis saecularibus. Et ita illi qui militant Deo in spiritualibus operibus, non debent operibus manuum occupari.

CO

Respondeo. Dicendum, quod veritas huius quaestionis apparet ex his quae in superiori quaestione sunt dicta. Dictum est enim supra, quod illi tantum obligantur ad observationem huius praecepti, scilicet de opere manuum, qui non habent alias unde licite vivere possint. Et ideo qui spiritualia opera exercent, et possunt alias licite vivere quam de labore manuum, non tenentur manibus laborare.

Unde distinguendum videtur de operibus spiritualibus. Sunt enim quaedam bona spiritualia quae in bonum commune cedunt; quaedam vero quae ad singularem profectum facientis pertinent.

Eis autem qui in spiritualibus operibus occupantur ad utilitatem communem pertinentibus, debet provideri ab his quorum utilitati deserviunt; quod patet per auctoritatem, I ad corinth., IX, 11: si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est si... Carnalia vestra metamus? hoc etiam patet per rationem, quia utilitas spiritualis praefertur corporali.

Eis autem qui utilitati communi deserviunt in temporalibus, debetur sustentatio ex proprio labore, quo utilitati communi deserviunt: sicut patet de militibus, qui pro pace reipublicae militant; unde I Cor., IX, 7: quis militat suis stipendiis unquam? unde multo magis qui in spiritualibus bonum promovent, in tali ministerio sustentari possunt; et sic non tenentur manibus laborare.

Sunt autem quatuor opera spiritualia, quibus communis utilitas promovetur, et ex hoc eis stipendia debentur.

Primum est occupatio in iudiciis ecclesiasticis exequendis. Dicitur enim ad Rom., cap. XIII, 6, de potestate saeculari, quae iudicium saeculare exercet: ideo et tributa praestatis, scilicet iudicibus: ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes vobis.

Et propter hoc Augustinus dicit in Lib. De operibus monachorum, quod debent manuum operibus insistere illi dumtaxat qui ab ecclesiasticis occupationibus vacant; unde et se excusat a labore manuum propter iudicia ecclesiastica, quibus occupabatur, dicens: quamquam dicere possumus, quis militat suis stipendiis unquam? etc., tamen Dominum nostrum Iesum Christum testem invoco super animam meam, quoniam quantum ad meum attinet commodum, multo mallet per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid operari manibus, et certas horas habere ad orandum et legendum, aut aliquid de divinis litteris agendum liberas, quam tumultuosissimas perplexitates aliarum causarum pati de negotiis saecularibus, vel iudicando dirimendis, vel interveniendo praeciendis.

Secundum opus spirituale quod in bonum commune redundat, est opus praedicationis, quo fructus animarum in populo procreatur.

Et ideo, ut dicitur I ad corinth., cap. IX, 14: Dominus ordinavit his qui evangelium annuntiant, de evangelio vivere.

Nec debet hoc referri tantum ad illos qui habent auctoritatem praedicandi, sicut sunt praelati, sed etiam ad eos qui qualitercumque licite praedicant ex commissione praelatorum: quia stipendia non debentur potestati, sed operi et labori, ut dicitur III ad timoth., II, 6: laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere: Glossa: scilicet praedictorem qui in agro ecclesiae lectione verbi excolit corda auditorum.

Nec tantum illi qui praedicant, possunt de evangelio vivere, sed etiam illi qui eis ministrant ad hoc officium cooperantes; quod patet ad Roman., XV, 27: si spiritualium... Participes facti sunt gentiles, debent etiam in carnalibus ministrare eis; Glossa: eorum scilicet Iudaeorum qui miserunt praedictores ab ierosolymis. Unde etiam illi qui praedictores mittunt, possunt de fructu evangelii vivere.

Tertium opus spirituale quod cedit in bonum commune, sunt orationes, quae fiunt in horis canonicis ad salutem ecclesiae, ut avertatur ira Dei a populo; Ezech., XIII, 5: non...

Opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in proelio in die Domini: Glossa: precibus dimicantes, et divinae sententiae resistentes.

Et ideo dicitur I ad corinth., IX, 13, quod qui altari deserviunt, cum altari participant.

Et de his duobus operibus dicit Augustinus in Lib. De operibus monachorum: si evangelistae sunt, fateor, habent potestatem, scilicet vivendi de sumptibus fidelium, quia de hoc loquitur. Si ministri altaris, dispensatores sacramentorum sunt; unde sibi istam non arrogat, sed vindicant potestatem.

Quartum opus spirituale quod redundat in bonum commune, est elucidatio sacrae Scripturae. Qui enim elucidationi sacrae Scripturae vacant ad alios instruendum, possunt de hoc opere spirituali vivere; I ad timoth., cap. V, 17: qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime (autem) qui laborant in verbo et doctrina; Glossa: ut eis spiritualiter obediant et exteriora ministrent, qui laborant in verbo; Glossa: in exhortatione scientium, et doctrina nescientium.

Et hoc etiam planius dicit Hieronymus ad vigilantium: haec in Iudaea usque hodie perseverat consuetudo non solum apud nos, sed etiam apud Hebraeos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra nisi solum Deum, synagogarum totius orbis foveantur ministeriis.

Patet ergo quod illi qui praedictis operibus spiritualibus vacant, non tenentur manibus laborare.

De his autem qui vacant spiritualibus quae non directe in bonum commune redundant, sed in bonum facientis, sicut sunt orationes privatae, ieiunia, et huiusmodi, distinguendum est; quia aut illi qui in religione istis operibus occupantur, habent in saeculo unde vivant sine labore manuum, aut non.

Si sic, tales cum ad religionem veniunt, non tenentur manibus laborare; unde Augustinus in libro de operibus monachorum: si habebant aliquid in hoc saeculo, quo facile sine opificio sustentarent vitam suam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda eorum infirmitas et ferenda. Solent enim tales languidius educati laborem corporalem sustinere non posse.

Si autem in saeculo opifices fuerunt, de labore manuum viventes, tunc ex duplici causa venientes ad religionem possunt labore manuum intermittere.

Uno modo ex pigritia operandi, volentes in otio vivere; et tales peccant: et hoc est quod dicit Augustinus in praedicto libro: plerumque veniunt ad professionem servitutis Dei et ex professione servili et vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore; et postea subdit: tales ergo secundum quod minus operantur, de infirmitate corporis excusari non possunt: praeteritae quippe vitae consuetudine convincuntur; et interponit: non enim apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes.

Alio modo intermittit aliquis opus manuale ex intensione divini amoris, quo ad opus contemplationis quasi continue elevatur: tales cum spiritu Dei agantur, non peccant, quia ubi... Spiritus Domini, ibi libertas.

Unde Gregorius dicit super ezechielem: contemplativa vita est caritatem Dei et proximi toto corde retinere, ab exteriori actione quiescere, soli desiderio conditoris inhaerere, ut nihil iam agere libeat: et hoc idem habetur in quadam Glossa: contemplativa vita a cunctis actionibus funditus dividit; et hoc est quod habetur matthaei, VI, V. 26, in Glossa super illud, considerate volatilia caeli, etc.: sancti viri avibus comparantur, quia caelum petunt; et quidem ita remoti sunt a mundo, ut iam in terris nihil agant nihil laborent, sed sola contemplatione iam in caelo degunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa sumitur ab Augustino, Lib. De operibus monachorum: qui librum illum scripsit contra quosdam monachos, qui dicebant quod non licebat servis Dei manibus laborare; et hoc quod dicit apostolus, II thessal., III, 10: qui non vult operari, non manducet, exponebant de opere spirituali; quam positionem Augustinus in libro illo multipliciter improbat.

Unde dicendum est, quod illud apostoli: qui non vult operari, non manducet etc., de opere manuali intelligitur. Non tamen sequitur quod ad huiusmodi impletionem praecepti omnes teneantur: ipse enim non tenebatur; unde praemisit: non quasi non habuerimus potestatem, scilicet sumptus accipiendi, et vivendi sine labore manuum.

Unde patet quod Glossa illa non est ad propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in omnibus operibus quae tangit obiectio, distinguendum est; quia vel possunt esse quasi publica opera, vel privata. Loquitur autem Augustinus de illis operibus spiritualibus, secundum quod sunt opera privata; intelligit enim de orationibus et canticis privatis, non de his quae in ecclesia solemniter celebrantur: quod patet ex hoc quod dicit, quod possunt simul qui manibus operantur divina cantica cantare; quod non esset conveniens, si de horis canonicis intelligeretur.

Similiter quod dicit de lectionibus, loquitur de illis qui vacant lectioni ad consolationem propriam tantum, sicut in monasteriis monachi faciunt; non autem de illis quorum vita studio Scripturarum deputatur ad suam et aliorum instructionem: non est enim dubium quod per laborem manuum studium impediretur.

Similiter quod dicit de praedicatione intelligendum est de illis qui non publice praedicant, sed aliqua verba aedificatoria hominibus ad se venientibus loquuntur, sicut sancti patres in eremo facere consueverunt; et hoc patet ex ipsis verbis supra inductis; unde etiam dicit: si sermo erogandus est, etc.: quia, ut dicit Glossa I corinth., II, 4, super illud: sermo meus et praedicatio mea, sermo est qui privatim fiebat; sed praedicatio quae fiebat in communi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod decretum loquitur de illis clericis quibus non sufficiunt oblationes et eleemosynae quae eis a fidelibus fiunt, vel ecclesiae facultates. Eadem enim ratio est de illis qui vivunt de facultatibus ecclesiae, et de illis qui vivunt particulariter de eleemosynis; quia facultates ecclesiae eleemosynae sunt, et ad sustentationem pauperum dantur. Unde dicit Glossa: in domibus principum rapina pauperum est, dum ecclesiae opes sibi thesaurizant, et in deliciis abutuntur quae ad sustentationem pauperum dantur; et de hoc habetur XII, quaest. 1: propter quod etiam dicitur III, quaest. 2, sacerdos, quod sacerdos cui dispensationis cura commissa est, cum laude pietatis accipit a populo dispensanda, et fideliter dispensat accepta; quia omnia sua aut reliquit parentibus, aut distribuit pauperibus, aut ecclesiae rebus adiunxit, et se in numero pauperum paupertatis amore constituit, ut unde pauperibus subministrat, inde et ipse tamquam pauper voluntarius vivat. Et sic patet quod clerici qui de ecclesiae rebus vivunt, eadem rationem utendi eis habent sicut illi qui facultatibus carentes de eleemosynis sibi datis vivunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa non imponit necessitatem his qui sua relinquunt ut manibus operentur; sed ostendit quoddam bonum quod facere possunt qui sua relinquunt: ut scilicet ex manuum labore acquirant unde sibi provideant, et eleemosynas aliis faciant. Nec tamen per hoc excluditur quin etiam bene faciant, si manibus non laborantes spiritualibus eleemosynis vacent, quae sunt corporalibus potiores.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illius rationis prima falsa est; non enim qui facit contra statutum Papae, est haereticus, nisi forte credat Papae non esse obediendum; unde in capitulo inducto dicitur: qui Romanae ecclesiae privilegium ab ipso summo omnium ecclesiarum capite traditum auferre conantur procul dubio in haeresim labuntur. Privilegium autem praedictum consistit in hoc quod ei debet ab omnibus christianis obediri.

Similiter etiam minor est falsa: non enim est contra statutum ecclesiae quod aliquis mendicet vel se in statu egestatis ponat; sed hoc est contra statutum ecclesiae, si ab eis qui facultates ecclesiae possident, eorum necessitatibus non providetur; unde haec sunt verba capituli inducti: ex quibus, scilicet rebus ecclesiae, episcopi et dispensatores earum, omnibus communi vita agere volentibus ministrare cuncta necessaria debent, prout melius poterunt, ut nemo in eis egens inveniatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illi qui relinquunt omnia, nihil sibi reservantes, nec manibus operantes, non propter hoc discrimini se exponunt; quia devotio fidelium tanta probabiliter aestimatur, et experimento discitur, quod eis in necessariis providet.

Nec etiam tentant Deum, quia ipse promisit movendo corda aliorum eis in necessitatibus providere, ut patet Matth., VI, 33; et quaedam Glossa dicit Luc., XVIII, 30: tanta praedicatori debet esse fiducia in Deo, ut praesentis vitae sumptus, etsi non provideat, sibi tamen non defutura certissime sciat; ne dum occupatur mens ad temporalia, minus praedicet aeterna. Similiter si aliquis esset inter armatos qui defenderent, et aliqua causa arma deponeret, non tentaret Deum; si autem esset solus, videretur tentare Deum, nisi forte interiori inspiratione securus esset de divino auxilio, sicut beatus martinus dixit: ego signo crucis non clypeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus. Similiter videretur esse Dei tentatio, si aliquis inter infideles vel homines

inhospitales de necessariis victus sibi non provideret; unde dicit Glossa: in hoc nobis datur exemplum, ut nonnumquam causa instante quaedam de nostri propositi rigore sine culpa intermittere possimus. Verbi gratia, si per inhospitales regiones iter agimus, plura viatica licet portare quam domi habeamus.

Et tamen in deserto aliqui sine labore manuum sustentati sunt pane divinitus misso, ut in vitis patrum legitur; sed privilegia paucorum non faciunt legem communem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod hoc quod apostolus laboravit cum posset de evangelio vivere, fuit supererogationis, ut patet I ad Cor., IX, 12; et ideo alii praedicatores non tenentur eum in hoc imitari.

Sciendum tamen, quod praedicator aliquando bene faceret non accipiendo sumptus ab his quibus praedicat, sed de labore manuum vivendo; in casibus scilicet illis in quibus apostolus laborabat, ne scandalizaret eos quibus praedicabat; qui propter avaritiam dare sumptus gravabantur: et hanc causam ponit II ad thessal., III, 8: nocte ac die laborantes, ne quem vestrum gravavimus. Item ut suo exemplo alii ab otio retraherentur; unde ibidem subdit: non quasi nos non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Item ad reprimendum rapacitatem pseudo-apostolorum; unde dicit II ad corinth., XI, 12: quod autem facio, et faciam: ut amputem occasionem eorum, qui volunt occasionem, ut in quo gloriantur, (tales) inveniantur sicut et nos.

Aliquando autem, male facerent praedicatores, si laboribus manuum se implicarent; si scilicet per laborem a praedicatione retraherentur; unde dicit Glossa Lucae, XVIII, 30: cavendum est praedicatori ne dum occupatur mens ad temporalia, minus praedicet aeterna.

Ideo dicit Augustinus in supra dicto libro, quod apostolus dum esset Athenis, ubi oportebat eum quotidie praedicare, non operabatur manibus; quod postea fecit veniens Corinthum, ubi Iudaeis praedicabat solo die sabbati. Praedicatoribus enim non solum necessarium est ut habeant tempus liberum ab occupationibus, in quo praedicent, sed etiam in quo studeant: cum non habeant scientiam ex infusione, sicut apostoli, sed continuo studio.

Unde dicit Gregorius in pastoral.: vectes, inquit, semper erunt in circulis; quia nimirum necesse est ut qui ad officium praedicationis excubant, a sacrae lectionis studio non recedant.

RA8

Ad octavum dicendum, quod per actionem intelligitur ibi non solum opus manuale, sed omnia quae ad activam vitam pertinent. Sollicitudo autem quae exhibetur a praedicatoribus circa eos quibus praedicant, ad activam vitam pertinet.

RC

Rationes in contrarium concedo; tamen ultima inducitur praeter intentionem. Glossa enim dicit, saecularia negotia esse quae fiunt causa pecuniae colligendae sine opere manuali, ut per mercationem et huiusmodi, a quibus se debent servi Dei penitus abstinere.

|\*QUODL\_8

|q1 Quaestio 1

Prologus

PR

Quaestio nostra circa tria versatur.

Primo circa ea quae pertinent ad naturam. Secundo circa ea quae pertinent ad culpam et gratiam. Tertio circa ea quae pertinent ad poenam vel gloriam.

Circa primum quaerebatur:- primo de pertinentibus ad naturam creatam - secundo de pertinentibus ad naturam increatam.

Circa naturam increatam duo quaerebantur.

PR1

Primo an senarius numerus, secundum quem omnes creaturae dicuntur esse perfectae, sit creator, vel creatura.

PR2

Secundo de rationibus idealibus quae sunt in mente divina; utrum per prius respiciant exemplata, scilicet creaturas, ratione suae singularitatis, vel ratione naturae specificae.

|a1 Articulus 1

TTA

An senarius numerus, secundum quem omnes creaturae dicuntur esse perfectae, sit creator, vel creatura.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod senarius praedictus sit creator.

AG1

Remota enim omni creatura, perfectio non remanet nisi in creatore. Sed remota omni creatura facta in operibus sex dierum, remanet perfectio in numero senario; unde dicit Augustinus, IV super Genesim ad litteram: itaque si

ista non essent, scilicet opera sex dierum, perfectus ille esset, scilicet senarius; nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent. Ergo senarius numerus est creator.

AG2

Sed dicebat, quod Augustinus loquitur de senario quantum ad ideam senarii, quae est in mente divina. Contra: sicut remotis omnibus creaturis, remanet perfectio in idea senarii numeri, ita remanet idea lapidis in mente divina. Ergo in hoc non haberet senarius numerus aliquam praeeminentiam ad lapidem: quod tamen videtur esse contra intentionem Augustini.

AG3

Praeterea, illud quod est permanentius omni creatura, non est creatum, sed creator.

Senarius autem numerus est permanentior caelo et terra, quae tamen videntur esse permanentissimae creaturae; unde Augustinus dicit, IV super Genesim ad litteram: facilius est caelum et terram transire, quae secundum senarium numerum fabricata sunt, quam effici posse ut senarius numerus non suis partibus compleatur. Ergo senarius non est creatura sed creator.

SC

Sed contra, creatoris perfectio non consistit ex partibus, nec est in eo aliquid habens partes. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem Lib.: invenimus senarium numerum esse perfectum ea ratione quod suis partibus compleatur.

Ergo senarius numerus non est creator, sed creatura.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, secundum Avicennam in sua metaphysica, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide.

Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu.

Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae.

Harum quidem trium considerationum duae semper uniformiter eundem ordinem servant: prior enim est consideratio alicuius naturae absoluta quam consideratio eius secundum esse quod habet in singularibus; sed tertia consideratio naturae, quae est secundum esse quod habet in intellectu, non semper habet eundem ordinem ad alias considerationes.

Consideratio enim naturae secundum esse quod habet in intellectu qui accipit a rebus, sequitur utramque aliarum considerationum.

Hoc enim ordine scibile praecedit scientiam, et sensibile sensum, sicut et movens motum, et causa causatum.

Sed consideratio naturae secundum esse quod habet in intellectu causante rem, praecedit alias duas considerationes. Cum enim intellectus artificis adinvenit aliquam formam artificiati, ipsa natura seu forma artificiati in se considerata, est posterior intellectui artificis; et per consequens etiam arca sensibilis, quae talem formam vel speciem habet.

Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiata, ita se habet intellectus divinus ad omnes creaturas. Unde uniuscuiusque naturae causatae prima consideratio est secundum quod est in intellectu divino; secunda vero consideratio est ipsius naturae absolute; tertia secundum quod habet esse in rebus ipsis, vel in mente angelica; quarta secundum esse quod habet in intellectu nostro. Et ideo dionysius dicit, XII cap. De divin. Nomin., hunc ordinem assignans, quod primo inter omnia est ipse substantificator rerum Deus; postea vero ipsa dona Dei, quae creaturis exhibentur, et universaliter et particulariter considerata, ut per se pulchritudinem, per se vitam, quam dicit esse donum ex Deo proveniens, idest ipsam naturam vitae; deinde ipsa participantia universaliter et particulariter considerata, quae sunt res in quibus natura esse habet.

In his ergo illud quod est prius, semper est ratio posterioris; et remoto posteriori remanet prius, non autem e converso; et inde est quod hoc quod competit naturae secundum absolutam considerationem, est ratio quare competat naturae alicui secundum esse quod habet in singulari, et non e converso. Ideo enim socrates est rationalis, quia homo est rationalis, et non e converso; unde dato quod socrates et Plato non essent, adhuc humanae naturae rationalitas competeret. Similiter etiam intellectus divinus est ratio naturae absolute consideratae, et in singularibus; et ipsa natura absolute considerata et in singularibus est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius.

Possunt ergo verba Augustini intelligi de senario dupliciter.

Uno modo ut per senarium numerum intelligatur ipsa natura senarii absolute, cui primo et per se competit perfectio; quae quidem est ratio perfectionis eorum quae senarium participant: unde remotis omnibus quae senario perficiuntur, adhuc perfectio naturae senarii competit. Et hoc modo senarius nominat naturam creatam.

Alio modo potest intelligi senarius secundum esse quod habet in intellectu divino; et sic eius perfectio est ratio perfectionis in creaturis inventae, quae secundum senarium sunt conditae; quibus etiam remotis, in praedicto senario perfectio remaneret. Sic autem senarius non erit creatura, sed ratio creaturae in creatore, quae est idea senarii; et est idem secundum rem quod divina essentia, ratione tantum differens.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod remotis omnibus creaturis, quae sunt factae in senario dierum, non dicitur quod perfectio remaneat in senario numero, quasi senarius numerus aliquod esse habeat in rerum natura, nulla creatura existente; sed quia remoto omni esse creato, remanet absoluta consideratio naturae senarii, prout abstrahit a quolibet esse, et sic attribuitur sibi perfectio; sicut remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationalitas attribuibilis humanae naturae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus creatis quaedam sunt magis communes, et quaedam magis contractae; ita etiam rationes rerum in Deo magis communium ad plura se extendunt, minus vero communium ad pauciora; et quia unitas et multitudo sunt omnibus rebus creatis communia, ideo etiam ratio idealis numeri ad omnes creaturas se extendit; unde dicit boetius in princ. Arithmeticae: omnia quaecumque a primaeva rerum natura constituta sunt, numerorum specie videntur esse formata. Hoc enim fuit principale in animo conditoris. Exemplar autem lapidis, aut idea, non se extendit ad omnes creaturas.

Et ideo si senarius accipiatur pro idea senarii quantum ad hoc, adhuc senarius erit eminentior lapide, id est quam idea lapidis, prout scilicet ad plura se extendit; et iterum perfectio competit senario secundum naturam senarii, non autem lapidi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est intentio Augustini dicere, quod si caelum et terra transeant et ceterae creaturae, senarius remaneret secundum aliquod esse creatum; sed quia si omnes creaturae ab esse deficerent, remaneret adhuc natura senarii, prout abstrahit a quolibet esse huiusmodi, quod eius perfectioni competit; sicut etiam natura humana manebit talis quod ei competeret rationalitas.

RC

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod quamvis in Deo non possit esse aliquid habens partes, tamen potest esse in eo ratio rei habentis partes, et sic est in eo ratio senarii ex partibus constituti, et ratio suarum partium.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum rationes quae sunt in mente divina per prius respiciant exemplata, scilicet creaturas, ratione suae singularitatis, vel ratione naturae specificae.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod ideae quae in mente divina, per prius respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei.

AG

Quia, ut Augustinus dicit in Lib. Lxxxiii quaest., ideae sunt quaedam formae vel rationes rerum stabiles, quae in divina intelligentia continentur; et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri vel interire potest: et omne quod oritur vel interit, solum singulare est, id est quod generatur et corrumpitur.

Ergo ideae per prius respiciunt singulare.

SC

Sed contra, cum ideae sint formae exemplares, requiritur ad rationem ideae assimilatio ideati ad ipsam. Sed ideatum, id est res creata, magis assimilatur divino exemplari secundum formam, a qua est ratio speciei, quam secundum materiam, quae est individuationis principium. Ergo idea per prius respicit naturam speciei quam singularitatem individui.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, cum in mente divina sint omnium creaturarum formae exemplares, quae ideae dicuntur, sicut in mente artificis formae artificiorum; hoc tamen interest inter formas exemplares quae sunt in mente divina et in mente artificis creati: quod creatus artifex agit ex praesupposita materia; unde formae exemplares quae sunt in mente eius, non sunt factivae materiae, quae est individuationis principium, sed solius formae, a qua est species artificiati: et ideo huius formae exemplares non respiciunt directe artificiatum quantum ad individuum, sed quantum ad speciem solum; formae autem exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam: et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui: per prius tamen quantum ad naturam speciei: quod ex hoc patet.

Exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliquid. Unde ad rationem exemplaris requiritur quod ipsa assimilatio operis ad exemplar sit intenta ab agente: alias talis assimilatio casu accideret, et non secundum viam exemplaritatis. Sic ergo in ratione exemplaris, includitur intentio agentis.

Ad hoc ergo per prius exemplar respicit quod agens primo intendit in opere. Agens autem quilibet principaliter intendit in opere id quod perfectius est. Natura autem speciei est perfectissimum in unoquoque individuo.

Per ipsam enim duplex imperfectio perficitur; imperfectio scilicet materiae, quae est singularitatis principium, quae, cum sit in potentia ad formam speciei, perficitur quando naturam speciei consequitur: et iterum imperfectio formae generalis, quae se habet ad differentias specificas in potentia ut materia ad formam; unde species specialissima est primo in intentione naturae, ut patet per Avicennam in princ. Suae metaph..

Non enim natura intendit principaliter generare socratem, alias destructo socrate ordo et intentio naturae periret; intendit autem in socrate generare hominem. Similiter non intendit principaliter generare animal; alioquin quiesceret eius actio, quando ad naturam animalis perduxisset, cum tamen in individuo generato prius compleatur natura animalis quam hominis, ut patet in XVI de animalibus; non autem prius est homo quam hic homo. Unde exemplar quod est in mente divina primo naturam speciei respicit in qualibet creatura.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est primum in intentione, est ultimum in executione.

Unde, quamvis natura primo intendat generare hominem, per prius tamen generatur hic homo: non enim homo generatur nisi per hoc quod hic homo generatur.

Et propter hoc etiam in definitione ideae dicitur, quod secundum eas oritur omne quod oritur quantum ad viam executionis, in qua singularia sunt primum.

RC

Illud, quod in contrarium obiicitur, conceditur.

|q2 Quaestio 2

Prologus

PR

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad naturam creatam. Et primo de his quae pertinent ad animam humanam. Secundo de his quae pertinent ad corpus.

Circa primum quaeruntur duo.

PR1

Primo utrum anima accipiat species quibus cognoscit, a rebus quae sunt extra eam.

PR2

Secundo quomodo caritas vel quilibet alius habitus, a non habente cognoscatur.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum anima accipiat species quibus cognoscit a rebus quae sunt extra eam.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod anima non accipiat species a rebus quae sunt extra eam.

AG1

Dicit enim Augustinus, XII super Genesim: imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili. Non autem eam in seipso faceret, si a rebus exterioribus eam acciperet. Ergo anima non accipit a rebus species quibus cognoscit.

AG2

Praeterea, eius solius est dimensionem a re dimensionata abstrahere cuius est dimensionem corporibus dare, quod est solius creatoris. Sed ad hoc quod species a rebus accipiatur in anima, oportet quod ab ipsa specie dimensiones separentur, quia in rebus extra animam habent esse dimensionale, non autem in anima, maxime quantum ad intellectum.

Ergo anima non potest accipere species a rebus sensibilibus.

SC

In contrarium videtur esse tota Philosophorum doctrina, quae sensus a sensibilibus, imaginationem a sensu, intellectum a phantasmatis accipere fatetur.

CO

Respondeo. Dicendum quod anima humana similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente: quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eandem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum. Et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum.

Sed in agentibus et patientibus distinguendum est.

Est enim quoddam agens quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens, sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum.

Quoddam vero agens est quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad complendum actionem nutritionis nisi per virtutem animae nutritivae: unde virtus animae nutritivae est principaliter agens, calor vero igneus instrumentaliter.

Similiter etiam est diversitas ex parte patientium.

Quoddam enim est patiens quod in nullo cooperatur agenti; sicut lapis cum sursum proiicitur, vel lignum cum ex eo fit scamnum.

Quoddam vero patiens est quod cooperatur agenti; sicut lapis cum deorsum proiicitur, et corpus hominis cum sanatur per artem.

Et secundum hoc, res quae sunt extra animam tripliciter se habent ad diversas animae potentias.

Ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux, inter ea quae sunt extra animam, computantur.

Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis.

Sed ad imaginationem res quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia.

Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem. Tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliarum rerum similitudines, quas nunquam sensu percepit, ex his tamen quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo; sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes.

Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilibum nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem. Non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cuius illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu.

Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia: intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quae non cecidit sub sensu, quam imaginatio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si verbum Augustini referatur ad intellectum, sic planum est quod res non faciunt sui similitudinem in intellectu possibili principaliter, sed intellectus agens. Si autem referatur ad imaginationem, faciunt quidem, sed non solum; quia ipsa imaginatio cooperatur, ut dictum est. In sensu autem facit corpus sui similitudinem sufficienter et solum; sed de hoc non loquitur Augustinus, quia sensum contra spiritum dividit, sive corporalem visionem contra spiritualem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ac si illa eadem species numero quae est in rebus vel in imaginatione, postmodum fieret in intellectu: sic enim oportet quod auferrentur ab ea dimensiones; et hoc patet esse falsum.

¶a2 Articulus 2

TTA

Quomodo caritas, vel quilibet alius habitus, a non habente cognoscatur.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod non habens caritatem, eam cognoscat per speciem.

AG1

Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur vel per essentiam, vel per sui similitudinem.

Sed caritas a non habente non cognoscitur per sui essentiam, quia non est essentialiter in eo. Ergo si cognoscitur a non habente, cognoscitur per sui similitudinem.

AG2

Praeterea, aliquis habens caritatem aliquo modo cognoscit eam se habere, ad minus per coniecturas vel per revelationem; et similiter postquam eam amiserit, potest recordari se eam habuisse; quod esse non potest nisi per eius speciem in memoria reservatam. Ergo caritas a non habente qui prius eam habuit, per sui similitudinem cognoscitur; et eadem ratione a quolibet alio non habente.

AG3

Praeterea, ut dicit Augustinus X confess., hoc modo se habet memoria ad intelligentiam sicut venter animalis ruminantis ad os: quia sicut id quod est in ventre animalis ruminantis reducitur ad os, ita quod est in memoria reducitur ad intelligentiam. Si ergo in memoria conservatur caritas per sui similitudinem, et ab intelligentia capiatur per sui similitudinem.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit II super Genesim, et habetur in Glossa, II ad corinth. XII, 1 ss., quod intellectualis visio est earum rerum quae non habent species sibi similes, quae non sunt quod ipsae; et inter huiusmodi ponit caritatem. Ergo caritas non potest cognosci per sui similitudinem, sed solum per essentiam.

CO

Respondeo. Dicendum, quod duplex est cognitio caritatis: una, qua cognoscitur quid est caritas; alia, qua caritas percipitur, ut cum aliquis cognoscit se habere caritatem: quod pertinet ad cognitionem an est.

Prima quidem cognitio caritatis eodem modo competit habenti et non habenti caritatem.

Nam intellectus humanus natus est rerum quidditatem comprehendere; in quibus cognoscendis naturaliter procedit sicut in cognoscendis conclusionibus complexis.

Insunt enim nobis naturaliter quaedam principia prima complexa omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quae in praedictis principiis potentialiter continentur, sive per inventionem propriam, sive per doctrinam alienam, sive per revelationem divinam; in quibus omnibus modis cognoscendis homo iuvatur ex principiis naturaliter cognitis: vel ita quod ipsa principia cognita ad cognitionem acquirendam sufficiant adminiculantibus sensu et imaginatione, sicut cum aliquam cognitionem acquirimus per inventionem vel doctrinam; vel ita quod principia praedicta ad cognitionem acquirendam non sufficiant: nihilominus tamen in huiusmodi cognoscendis principia dirigunt, in quantum inveniuntur non repugnare principiis naturaliter cognitis: quod si esset, intellectus nullo modo eis assentiret, sicut non potest dissentire principiis.

Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones; et hoc vel per ea quae quis sensu percipit, sicut cum per sensibiles proprietates alicuius rei concipio illius rei quidditatem; vel per ea quae ab aliis quis audit, ut cum laicus qui nescit quid sit musica, cum audit aliquam artem esse per quam discit canere vel psallere, concipit quidditatem musicae, cum ipse praesciat quid sit ars, et quid sit canere; aut etiam per ea quae ex revelatione habentur, ut est in his quae fidei sunt.

Cum enim credimus aliquid esse in nobis divinitus datum, quo affectus noster Deo unitur, concipimus caritatis quidditatem, intelligentes caritatem esse donum Dei, quo affectus Deo unitur; praecognoscentes tamen quid sit donum, et quid affectus, et quid unio. De quibus etiam quid sint, scire non possumus, nisi resolvendo in aliqua prius nota; et sic quousque perveniamus usque ad primas conceptiones humani intellectus, quae sunt omnibus naturaliter notae.

Et quia naturalis cognitio est quaedam similitudo divinae veritatis menti nostrae impressa, secundum illud psalm. IV, 7: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; ideo dicit Augustinus, X de Trinit., quod huiusmodi habitus cognoscuntur in prima veritate.

Ipsa autem conceptio caritatis, quam intellectus format modo praedicto, non est solum similitudo caritatis sicut species rerum in sensu vel imaginatione: quia sensus et imaginatio nunquam pertingunt ad cognoscendum naturam rei, sed solummodo accidentia, quae circumstant rem; et ideo species quae sunt in sensu vel imaginatione, non repraesentant naturam rei, sed accidentia eius tantum, sicut sensus repraesentat hominem quantum ad accidentalia, sed intellectus cognoscit ipsam naturam et substantiam rei.

Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus. Et ideo omnia quae non cadunt sub sensu et imaginatione, sed sub solo intellectu, cognoscuntur per hoc quod essentiae vel quidditates eorum sunt aliquo modo in intellectu.

Et hic est modus quo caritas cognoscitur cognitione prima tam ab habente caritatem quam a non habente.

Sed secundum alium modum cognoscendi caritatem neque caritas neque aliquis habitus sive potentia percipitur a nostro intellectu, nisi per hoc quod actus percipiuntur, ut patet per Philosophum X eth.. Actus autem caritatis vel alterius habitus eliciuntur ab ipsa caritate vel ab alio habitu per propriam essentiam caritatis vel alterius habitus: et per hunc modum dicitur aliquis se cognoscere habere caritatem vel alium habitum per ipsam essentiam habitus secundum esse naturale quod habet in rerum natura, et non solum in intellectu.

Sic autem nullus potest cognoscere caritatem nisi caritatem habens; quia actus caritatis et aliarum virtutum praecipue consistunt in motibus interioribus, qui non possunt esse cogniti nisi operanti, nisi quatenus manifestantur ex actibus exterioribus; et sic per quamdam coniecturam aliquis non habens caritatem potest percipere alium caritatem habere.

Hoc autem dico supponendo quod aliquis possit scire se habere caritatem; quod tamen non puto esse verum, quia in actibus ipsius caritatis non possumus sufficienter percipere quod sint a caritate elicti propter similitudinem dilectionis naturalis cum dilectione gratuita.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in non habente caritatem, non secundum esse naturae, sed secundum esse intelligibile, est essentia caritatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod postquam aliquis desinit habere caritatem secundum esse naturale caritatis, adhuc caritas in ipso manet secundum esse intelligibile, et sic potest scire quid sit caritas. Manent etiam in memoria eius actus caritatis quos facit, etiam in memoria sensibili propter actus sensibiles caritatis, qui utique manent secundum sui similitudinem, sicut et cetera sensibilia; et ex his aliquis memoratur se habuisse caritatem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod est in memoria, redit ad intelligentiam, non ita quod eadem species numero quae est in memoria postmodum fiat in intellectu; sed per illum modum loquendi quo phantasmata dicuntur fieri in intellectu, ut dictum est.

|q3 Quaestio 3

Prologus

PR

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad corpus humanum.

TTA

Utrum alimentum convertatur in veritatem humanae naturae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia in corpore humano id quod est de veritate humanae naturae, est caro vel os secundum speciem. Sed alimentum non convertitur in id quod est secundum speciem, sed in id quod est secundum materiam, ut videtur dicere Philosophus in I de generatione.

Ergo alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae.

AG2

Praeterea, id quod est de veritate humanae naturae, oportet quod semper in homine maneat; alias non remaneret homo idem numero.

Sed illud quod generatur ex alimento, non semper manet, immo fluit et refluit, ut patet ex I de generatione. Ergo quod generatur ex alimento, non est de veritate humanae naturae.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, quod nos fuimus in Adam dupliciter: scilicet secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam; Christus autem fuit in eo secundum corpulentam substantiam, et non secundum seminalem rationem. Id autem quod ex alimento generatur in nobis, non fuit in Adam. Ergo illud quod est de veritate corpulentae substantiae nostrae, non est ex alimento generatum.

AG4

Sed dicebat quod corpulenta nostra substantia fuit in Adam originaliter, et non essentialiter.

Sed contra, semen originem rei importat. Si ergo dicimur in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam originaliter tantum, tunc idem erit esse secundum corpulentam substantiam et secundum seminalem rationem; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in IV de anima: alimentum est potentia tale quale est illud quod nutritur. Sed quod est potentia aliquale, in illud converti potest. Ergo alimentum converti potest in illud quod nutritur. Sed illud quod nutritur, est id quod est de veritate humanae naturae.

Ergo alimentum convertitur in id quod est de veritate humanae naturae.

SC2

Praeterea, semen, ex quo fit generatio, maxime videtur ad veritatem humanae naturae pertinere. Sed semen, secundum Philosophum in XV de animalibus, est de superfluo alimenti. Ergo alimentum convertitur in veritatem humanae naturae.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam oportet primo videre quid sit veritas humanae naturae.

Veritas autem uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in sua metaphys., nihil est aliud quam proprietas sui esse quod stabilitum est ei; sicut illud quod proprie habet esse auri attingens ad terminos stabilitos naturae auri, dicitur esse vere aurum.

Unumquodque autem proprie habet esse in aliqua natura per hoc quod substat completae formae propriae illius naturae, a qua est esse et ratio speciei in natura illa.

Unde illud pertinet ad veritatem uniuscuiusque rei quod est completivum illius rei per formam, et pertinet directe et per se ad completionem illius rei. Tam enim in naturalibus quam in artificialibus inveniuntur quaedam in quibus consistit principaliter ratio rei, alia autem quae sunt ordinata ad horum conservationem et meliorationem: sicut stipes et fructus per se pertinent ad complementum arboris, unde sunt de veritate naturae ipsius; folia autem sunt quodammodo ordinata ad fructuum conservationem, et quantum ad hoc non videntur esse de veritate naturae arboris principaliter. Similiter ratio gladii consistit in ferro, et acumine eius; vagina autem est ad gladii conservationem; unde si gladius esset res naturalis, ferrum esset de veritate naturae eius, non autem vagina.

Sic autem de veritate humanae naturae esse dicimus illud quod per se pertinet ad perfectionem humanae naturae, complete participans formam speciei: illud autem non est de veritate humanae naturae in homine quod est ordinatum quodammodo ad hominis conservationem vel meliorationem quamcumque.

Secundum est ergo, quod natura humana potest dupliciter considerari; vel secundum totam speciem humanam, vel secundum esse quod habet in hoc individuo: et secundum hoc inveniuntur in praesenti quaestione tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae neque secundum speciem neque secundum individuum: dicunt enim, quod tota materia quae nata est esse sub specie humanae naturae, fuit in corpore Adae; nec aliqua alia materia potest fieri vere substans humanae speciei: et ex illa materia ex qua corpus primi hominis constabat, fuerit aliqua pars decisa, quae quidem per multiplicationem quamdam sine additione exterioris materiae augmentata est in tantum, quod pervenit usque ad perfectam et completam quantitatem in corpore Seth: ex quo iterum aliquid decisum est in formationem corporis filii sui, et praedicto modo multiplicatum; et sic totum humanum genus multiplicatum est ex illa materia quae fuit in corpore primi hominis, sine alicuius extrinseci additione.

Illud autem quod ex alimento generatur, est necessarium nobis ad conservationem illius humiditatis quae est de veritate humanae naturae; ut scilicet calor naturalis habens aliquid aliud quod consumat, scilicet humiditatem ex alimento generatam quasi accidentalem, non consumat humiditatem quae est de veritate humanae naturae; sicut aurifices opponunt plumbum argento, ut videlicet in conflatorio consumatur plumbum, et argentum non consumatur ab igne. Unde in resurrectione quando veritas humanae naturae erit inconsumptibilis, alimento non indigebimus, nec resurget in nobis aliquid quod ex alimento sit generatum, sed solum id quod fuit in Adam.

Sed inconueniens videtur huiusmodi positio propter duo, quantum ad praesens pertinet: quia eiusdem rationis est formam aliquam nihil amittere de materia subiecta, et nihil de novo acquirere, cuius substantiae et naturae nihil accrescit nec deperit. Constat autem quod aliqua materia quae erat substans humanae naturae, desinit esse humanae naturae substans, sicut patet in morte uniuscuiusque hominis. Unde nisi aliqua materia de novo adderetur humanae naturae, sequeretur quod minus esset modo id quod est de veritate naturae humanae in actu quam tempore Adae; et sic natura speciei non perfecte salvaretur per generationem.

Secundo, quia ista mutatio, quam multiplicationem dicunt, nullo modo est secundum essentiam ipsius materiae, sed solummodo secundum quantitatem vel dimensiones ei accidentes.

Non enim dicunt quod aliquid materiae de novo per essentiam creetur, vel aliunde addatur; sed quod illa eadem materia quae prius erat minor, postea fiat maior. Nihil autem est aliud rarefieri et condensari quam mutari eandem materiam de magnis dimensionibus in parvas, et e converso.

Unde sequeretur secundum praedictam positionem, quod illud quod est de veritate humanae naturae, semper rarefieret per continuam generationem et augmentationem, et tantum quantum sustinere non posset. Esset enim iam illud quod est de veritate humanae naturae, innumerabiliter magis rarum quam ignis; quod patet esse falsum.

Et ideo alia opinio dicit, quod alimentum convertitur in veritatem humanae naturae primo et principaliter secundum speciem, non autem secundum individuum, nisi secundario.

Dicunt enim, quod in unoquoque individuo humanae speciei illud primo et principaliter est de veritate humanae naturae quod a parentibus trahitur; et hoc vocatur a Philosopho caro et os secundum speciem, quae semper manent. Sed quia illud, cum sit modicum, non sufficeret ad perfectam quantitatem debitam humanae naturae sine additione; ideo adiungitur illud quod ex alimento generatur, non solum ad hoc quod conservetur illud quod fuit a primis parentibus acceptum, ut dicebat prima opinio; sed ad hoc quod compleatur ex huiusmodi addito perfecta quantitas. Et sic illud quod ex alimento generatur, non est de veritate humanae naturae in hoc individuo principaliter, sed tantum secundario, in quantum est necessarium ad quantitatem debitam; et hoc nominat Philosophus carnem et os secundum materiam, quae fluit et refluit.

Sed tamen ex hoc aliqua pars seminaliter transit in prolem per generationem, et efficitur principaliter de veritate humanae naturae in ipso, cum admixtione alicuius quod fuit principaliter de veritate humanae naturae in patre, ut quidam volunt; vel sine admixtione eius, ut alii dicunt, quod est magis consonum dictis Philosophi in XV de animal., qui vult sperma totaliter esse de superfluo alimenti. Et sic illud quod generatur ex alimento, non potest esse quod sit principaliter de veritate humanae naturae in ipso qui nutritur; sed potest esse de veritate humanae naturae principaliter in alio eiusdem speciei, scilicet in filio ipsius.

Et secundum hanc opinionem dicunt, quod illud quod est principaliter de veritate humanae naturae in unoquoque, totum in ipso resurget; non autem totum quod ex alimento generatur, sed solum quantum sufficit ad completionem quantitatis; cum propter completionem quantitatis tantummodo ad veritatem humanae naturae aliquantulum pertineat.

Et haec opinio consonat sententiae Alexandri Commentatoris, qui exponit, carnem secundum speciem quam Philosophus dicit semper manere, esse illud quod a parentibus trahitur; carnem vero secundum materiam illud quod ex alimento generatur, quae fluit et refluit.

Sed hanc opinionem Commentator Averroes reprobatur in tractatu quem fecit super librum de generatione.

Cum enim illud quod ex alimento generatur, nutriat in quantum est potentia caro, et augeat in quantum est potentia quanta caro, ut dicitur in II de anima, illud quod generatur ex alimento, postquam receperit speciem carnis, efficitur unum cum illo quod prius inerat, quia in fine conversum iam est simile; unde non videtur esse aliqua ratio quare calor naturalis aliquid possit consumere de illa humiditate carnis quae ex alimento generatur, et non de humiditate quae a parentibus trahitur; nec posset aliquo necessario modo illud probari.

Et ideo tam illud quod est a parentibus acceptum, quam illud quod est ex alimento generatum, aequaliter se habet ad hoc quod maneat vel consumatur per calorem naturalem et ad hoc quod restauretur per nutrimentum, quod est fluere et refluere; et sic aequaliter pertinet ad veritatem humanae naturae quod generatur ex alimento, et quod a parentibus trahitur.

Et secundum hoc est tertia opinio, quod alimentum convertitur in id quod est principaliter de veritate humanae naturae et quantum ad speciem et quantum ad individuum.

Ponit enim haec opinio quod utrumque, scilicet et quod ex alimento generatur, et quod a parentibus trahitur, indifferenter et aequaliter forma humana perficitur, et utrumque indifferenter manet vel consumitur; manet quidem secundum speciem, consumitur autem et restauratur secundum materiam.

Sicut in aliqua republica diversi homines numero ad communitatem pertinent, quibusdam morientibus, et aliis in locum eorum succedentibus; et sic non manet una respublica secundum materiam, quia sunt alii et alii homines; manet tamen una numero quantum ad speciem sive formam, propter ordinis unitatem in officiis distinctis: ita etiam in corpore humano manet caro et os unaquaeque partium eadem numero quantum ad speciem et formam quae consideratur in determinato situ et virtute et figura; non autem manet quantum ad materiam: quia illa materia carnis, in qua talis forma erat, prius consumpta est, et alia in locum eius successit; sicut patet de igne qui continuatur secundum eandem formam et modum, per hoc quod consumptis quibusdam lignis alia supponuntur quae ignem sustinent.

Et secundum hanc opinionem, de utroque praedictorum indifferenter, scilicet generato ex alimento et a parentibus tracto, tantum resurget, quantum est necessarium ad speciem et quantitatem debitam humani corporis. Et haec opinio mihi videtur ceteris probabilior.

RA1

Secundum ergo hanc opinionem ad primum dicendum, quod distinctio Philosophi, qua distinguit carnem secundum speciem et secundum materiam, non est sic accipienda, quod alia sit caro quae dicitur secundum speciem, scilicet a parentibus tracta, et alia quae sit secundum materiam ex alimento generata; sed una et eadem caro signata potest considerari et secundum speciem quam habet, et secundum materiam. Et quod hic sit intellectus Philosophi, patet ex hoc quod ipse dicit ibidem, quod hoc modo distinguitur caro secundum speciem et secundum materiam, sicut unumquodque habentium speciem in materia. In aliis autem habentibus speciem in materia, sicut est lapis et ferrum, et huiusmodi non habet locum prima distinctio, sed secunda, ut per se patet.

Et ideo dicendum est, quod alimentum convertitur in carnem quae est secundum speciem, idest quae habet speciem; non tamen ita quod alimentum fiat species carnis; sed fit carnis materia: ratione cuius potest dici quod convertitur in carnem quantum ad materiam, et non quantum ad speciem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod veritas humanae naturae et cuiuslibet alterius rei est a specie: et ideo, cum id quod est in homine, manet secundum speciem, quamvis non maneat secundum materiam; nihilominus veritas humanae naturae manere dicitur; nec desinit esse idem homo numero propter mutationem quae est secundum materiam: quia non tota materia similiter a forma abstrahitur, ut alia tota simul formam accipiat: haec enim generatio esset et corruptio; sicut si totus ignis unus extingueretur, et alius totus accenderetur: sed aliqua pars materiae consumitur, et alia in locum eius substituitur, quae efficitur una materia praeexistenti, per hoc quod ei adiungitur ad sustinendam eandem formam humani corporis; sicut si unum lignum ignis consumat, et aliud loco eius apponatur, erit idem ignis numero.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad conceptionem humani corporis duo concurrunt; scilicet materia ex qua formatur conceptum, et iterum vis formativa quae conceptum format.

Quorum primum Augustinus vocat corpulentam substantiam, secundum vero seminalem rationem.

Dicimur ergo secundum utrumque istorum fuisse in Adam originaliter, in quantum scilicet materia concepti praeparata est per virtutem generativam matris, vis autem formativa est in semine patris. Et utrumque istorum reducitur in Adam sicut in primam originem, a qua humanam naturam traxerunt virtutes consequentes.

Corpus autem Christi formatum fuit per virtutem spiritus sancti activam; sed materiam ministravit mater, quia ex purissimis sanguinibus virginis conceptus est, ut Damascenus dicit. Et ideo non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed secundum corpulentam substantiam; non tamen ita quod eadem numero quae est in nobis et fuit in Christo, fuerit in Adam.

RA4

Et ex hoc patet responsio ad sequens.

|q4 Quaestio 4

PR

Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad culpam vel gratiam. Et primo quaerebatur de his quae pertinent ad gratiam. Secundo de his quae pertinent ad culpam.

Quantum ad pertinentia ad gratiam quaerebatur:- primo de his quae pertinent ad praelatos tantum. Secundo de his quae pertinent ad omnes communiter.

Quantum autem ad praelatos quaerebantur duo.

PR1

Primo de electione praelatorum; utrum scilicet sit necesse semper eligere meliorem, vel sufficiat eligere bonum.

PR2

Secundo de honore exhibendo praelatis; utrum scilicet mali praelati sint honorandi.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum sit necesse semper in praelatum eligere meliorem, vel sufficiat eligere bonum.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod necesse sit semper eligere meliorem.

AG1

Dicitur enim IV regum, X, 3: eligite meliorem... Et eum ponite super solium patris sui. Ergo multo fortius in spiritualibus officiis meliores praeeligendi sunt.

AG2

Praeterea, I ad Tim., III, 2, super illud, oportet episcopum irreprehensibilem esse, dicit Glossa: talis eligatur pontifex, cuius comparatione ceteri grex dicantur. Ergo oportet in episcopum semper eligere meliorem.

AG3

Praeterea, leo Papa dicit: ille qui melior est in presbyteris et diaconibus, in episcopum eligatur.

AG4

Praeterea, ille qui est propinquior, ad hereditatem possidendam debet praeferrri.

Sed Christo, cuius patrimonium possident clerici et praelati, est propinquior qui est melior. Ergo ad praelationes et officia ecclesiastica semper sunt meliores eligendi.

AG5

Praeterea, si alicui commissum esset a Domino suo ut ei fidelem et idoneum ministrum quaereret, non ageret fideliter erga Dominum suum, si praetermisso magis idoneo minus idoneum acciperet. Ergo multo magis peccat ille cui commissum est eligere aliquem in ministerium Dei, si non eligat meliorem.

SC

Sed contra, est quod decretalis dicit, quod sufficit eligere bonum, nec requiritur quod melior eligatur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliquis homo potest dici bonus vel melior altero dupliciter.

Uno modo simpliciter; et sic melior est qui in caritate est perfectior.

Alio modo secundum quid; et sic dicitur aliquis melior altero vel ad militiam, vel ad magisterium, vel ad praelationem, vel ad aliquid huiusmodi, qui non est melior simpliciter: eo quod in singulis officiis tam spiritualibus quam corporalibus requiruntur aliqua praeter moralem bonitatem ad hoc quod aliquis sit idoneus ad illud officium exequendum.

Dicendum est ergo, quod oportet eligere ad praelationem vel ecclesiasticum officium aliquem qui sit bonus simpliciter; quia per quodlibet peccatum mortale aliquis redditur indignus ad quodlibet spirituale exequendum: unde dicit dionysius in epistola ad demophilum monachum, loquens de sacerdote qui non est gratia illuminatus: non est iste sacerdos, sed inimicus dolosus, delusor sui ipsius, et lupo supra dominicum populum, pelle armatus ovina.

Non tamen oportet quod semper eligatur ille qui est melior simpliciter. Possibile est enim quod illi qui est in caritate perfectior, deficiant multa quae requiruntur ad hoc quod aliquis sit praelatus idoneus, quae in alio qui est minoris caritatis, inveniuntur: ut sunt scientia, industria, potentia, et alia huiusmodi.

Unde non oportet semper eligere meliorem simpliciter, sed eum qui sit melior ad hoc officium.

Si autem eligat quis eum quem reputat minus idoneum ad tale officium, peccat. Non enim potest esse quod de duobus unus alteri praeeligatur nisi propter aliquid in ipso consideratum.

Illud autem quod consideratur in eo qui est minus idoneus, ad hoc quod magis idoneo praeferratur, est aliqua conditio indebite movens: vel familiaritas, vel consanguinitas, vel aliquid huiusmodi: non enim potest esse aliqua conditio pertinens ad praelati idoneitatem, ex quo alter simpliciter magis idoneus reputatur; et sic indebite movet; et sic in tali electione erit ibi acceptio personarum, quae sine peccato non fit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, eligite meliorem, intelligitur de meliori ad talem dignitatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in comparatione praelati debent esse ceteri quasi grex, non considerata sola sanctitate morum, sed discretione, et strenuitate, et aliis huiusmodi, quae in pastore exiguntur ad regendum.

RA3

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui eligitur in praelatum, non eligitur quasi ad hereditatem possidendam; quia hereditas christianorum non est in terra, sed in caelo, scilicet ipse Deus; secundum illud Psal. XV, 5: Dominus pars hereditatis meae. Eligitur autem velut dispensator in familia Domini alicuius, secundum illud I corinth. IV, 1: sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. Dispensator autem non semper eligitur qui est propinquior, sed qui est magis idoneus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod similiter etiam contingeret in procuratione servi alicuius Domini temporalis quod non oportet quaerere hominem meliorem simpliciter, sed meliorem ad serviendum.

RC

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod decretalis intelligenda est quantum ad hoc quod non semper oportet eligere meliorem simpliciter, sed sufficit eligere bonum. Vel dicendum, quod non loquitur quantum ad forum conscientiae, sed quantum ad forum contentiosum, in quo non reprobatur electio ex hoc quod potest aliquis alius magis idoneus inveniri, dummodo ille qui eligitur, idoneus sit; alias omnis electio calumniam pateretur.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum mali praelati sint honorandi.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod malis praelatis non sit exhibendus honor.

AG1

Sicut enim dicit boetius in libro de consolatione, non possumus ob honores reverendos iudicare quos ipsis honoribus reputamus indignos. Sed mali praelati non sunt honoribus digni. Ergo non possunt iudicari esse reverendi a suis subditis.

AG2

Praeterea, honor non debetur praelatis malis nisi ratione praelationis. Cum ergo sunt praelatione indigni, sunt etiam per consequens indigni ad honores et ad alia omnia quae sunt praelationis propria.

SC

Sed contra, est quod dicitur Exod. XX, 12: honora patrem tuum; Glossa, idest praelatum.

Cum ergo indefinite loquatur, videtur quod omnes praelati tam boni quam mali sint honorandi.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in praelato duo possumus considerare: scilicet personam propriam, et dignitatem, secundum quam est quaedam persona publica.

Si ergo praelatus sit malus ratione personae suae, non est honorandus; quia cum honor sit reverentia alicui exhibita in testimonium virtutis, falsum testimonium de eo proferret, si quis eum obtentu propriae personae honoraret; contra illud quod dicitur exod.

Cap. XX, 16: non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium.

Sed in quantum est persona publica, sic gerit typum et locum non sui ipsius, sed alterius, scilicet Christi, in ecclesia, vel reipublicae, ut Dominus in saecularibus dignitatibus; et sic valor eius non computatur secundum personam, sed secundum eum cuius loco praesidet; sicut est de lapillo, qui in computationibus ponitur loco centum marcarum, cum in se nihil valeat, ut dicitur prov.

Cap. XXVI, 8: sicut qui mittit lapidem in acervum mercurii: ita qui tribuit insipienti honorem. Mercurius enim dicebatur Deus latrocinii et mercationis.

Et ita est ei honor exhibendus non propter se, sed propter eum cuius locum obtinet, sicut adoratio imaginis refertur ad prototypum, ut dicit Damascenus. Unde et malus praelatus idolo comparatur, Zach. XI, 17: o pastor, et idolum, derelinquens gregem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intentio boetii est dicere, quod mali homines non iudicantur ut reverendi in propriis personis, quamvis eis exhibeamus honores propter officia in quibus sunt constituti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod malus praelatus et indignus est praelatione et honoribus qui praelato debentur; sed ille cuius vicem gerit, dignus est ut eius vicario talis honor exhibeatur; sicut beata virgo digna est ut eius imaginem depictam in pariete revereamur, quamvis tali reverentia ipsa imago digna non sit.

|q5 Quaestio 5

Prologus

PR

Deinde quaeritur de pertinentibus ad gratiam quantum ad omnes, et quae convenit omni statui. Et circa hoc quaerebantur tria.

PR1

Primo de orationibus; utrum oratio tantum valeat facta pro alio sicut facta pro se.

PR2

Secundo de suffragiis; utrum magis prosint pauperi magis digno quam diviti pro quo specialiter fiunt.

PR3

Tertio de votis; utrum votum simplex dirimat matrimonium contractum.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum oratio tantum valeat facta pro alio sicut facta pro se.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod oratio plus valeat pro se facta quam pro alio.

AG1

Ita enim dicitur in quadam Glossa, quod speciales orationes plus valent. Sed illa est maxime specialis qua quis pro se orat. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

AG2

Praeterea, ut dicitur in Lib. De spiritu et anima, oratio nihil aliud est quam devotio mentis in Deum. Sed magis devote aliquis orat pro se quam pro alio. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

SC

Sed contra, oratio tanto amplius valet quanto magis est devota. Sed quandoque quis devotius orat pro alio quam pro seipso.

Ergo plus valet oratio pro alio quam pro seipso.

CO

Respondeo. Dicendum, quod duplex est valor orationis.

Unus qui est orationis proprius, secundum quem dicitur valere oratio ad impetrandum illud quod petitur; sicut oratio Petri valuit ad suscitationem thabitae.

Alius valor est communis orationi et aliis operibus virtutum, secundum quod oratio valere dicitur ad merendum aliquid ipsi oranti prout caritate informatur; sicut oratio Petri qua suscitationem thabitae impetravit, fuit meritoria Petro vitae aeternae, in quantum erat actus caritate informatus.

Loquendo ergo de primo valore, ceteris paribus, plus valet oratio facta pro se quam pro alio; quia efficacia orationis in impetrando potest amittere suum effectum, quando pro alio fit, ex aliquo impedimento quod invenitur in eo pro quo oratur. Unde una de conditionibus orationis quae faciunt eam efficacem ad impetrandum, est ut aliquis pro se oret. Quantum autem ad secundum valorem oratio magis valet quae ex maiori caritate procedit, sive pro se, sive pro alio fiat.

Si autem de interiori caritate per exteriora opera debeat iudicari, tunc ista comparatio potest dupliciter intelligi.

Uno modo ut aliquis ita oret pro alio, quod etiam pro seipso; et tunc maioris meriti est pro alio orare et pro seipso quam pro se tantum: maioris enim meriti est amicum benevolum et beneficum esse sibi et alii quam sibi tantum.

Alio modo potest intelligi, ut aliquis oret pro alio, et non pro se; et sic ostenderetur esse alteri benevolus magis quam sibi; et ita peccaret in ordine caritatis magis alium quam se diligens. Et hoc modo intelligendo comparationem, melius est orare pro se quam pro alio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non est ad propositum, quia specialis oratio dicitur in Glossa illa pro quocumque specialiter fiat, sive pro se sive pro alio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod licet ut pluries homo pro seipso devotius oret, tamen quandoque devotius pro alio; et ita secundum hoc non potest sumi universale iudicium, quae oratio plus valeat.

RC

Similiter dicendum ad illud in contrarium.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum suffragia magis prosint pauperi magis digno quam diviti pro quo specialiter fiunt.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod suffragia ecclesiae specialiter facta pro aliquo divite, aequaliter valeant pauperi pro quo non fiunt, si sit aequalis meriti.

AG1

Ut enim dicit Augustinus, huiusmodi suffragia tantum valent unicuique post mortem, quantum meruit vivens ut sibi prodessent.

Sed praedicti duo aequaliter meruerunt.

Ergo aequaliter eis praedicta suffragia prosunt.

AG2

Praeterea, passio Christi semper plus prodest ei qui maioris est meriti. Sed Missa, quae est praecipuum suffragiorum, est memoria passionis dominicae. Ergo aequaliter prosunt eis qui sunt aequalis meriti.

SC1

Contra. Deus accipit huiusmodi suffragia secundum intentionem facientis. Sed faciens intendit quod plus prosint diviti pro quo facit. Ergo ei plus prosunt.

SC2

Praeterea, non est dicendum quod frustretur pia intentio eorum qui pro suis caris specialia suffragia faciunt. Frustraretur autem, si eis specialius non prodessent. Ergo magis prosunt eis pro quibus fiunt.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod suffragia ecclesiae specialiter pro aliquo facta, valent omnibus qui sunt in Purgatorio; aequaliter quidem his qui sunt aequalis meriti, plus vero his qui sunt maioris meriti, minus his qui sunt minoris; sicut candela accensa pro aliquo divite in aliqua domo, ubi sunt multi alii, aequaliter prodest aliis qui sunt aequalis visus, plus vero his qui sunt maioris, minus his qui sunt minoris, quamvis sit diviti magis ad quemdam honorem prae aliis; et sicut etiam lectio quae legitur specialiter pro aliquo clerico, multis simul audientibus, aequaliter valet his qui sunt aequalis capacitatis, plus his qui sunt maioris, minus vero his qui minoris.

Alii vero dicunt, quod suffragia plus valent his pro quibus specialiter fiunt.

Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod opera unius non valent alteri quantum ad praemium essenziale, quia sic unusquisque ex propriis actibus iudicatur; sed solum quantum ad aliquod accidentale gaudium, vel quantum ad remissionem alicuius poenae temporalis. Et sic suffragia vivorum possunt prodesse defunctis.

Huiusmodi autem communicatio operum contingit dupliciter.

Uno modo ex unione caritatis, qua omnes Christi fideles efficiuntur unum corpus. Et sic actus unius quodammodo redundat in iuvamentum alterius, sicut etiam in membris nostris corporalibus videmus. Et sic iuvatur aliquis ex actu alterius, in quantum quilibet existens in caritate, gaudet de quolibet bono opere; et quanto est maioris caritatis, tanto amplius gaudet, sive sit in Purgatorio, sive in Paradiso, sive etiam in mundo. Et quantum ad hoc est vera prima opinio.

Alio modo actus unius fit communis alteri per intentionem facientis, quia facit pro illo vel vice illius; quod valet praecipue in debitis solvendis. Et sic suffragia ecclesiae valent defunctis, in quantum vivus solvit Deo satisfactionem quam mortuus solvere tenebatur; et sic valor suffragii sequitur intentionem facientis. Et quantum ad hoc secunda opinio vera est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod meritum illud de quo loquitur Augustinus est meritum conditionatum: meretur enim aliquis vivens ut sibi suffragia post mortem valeant, si pro eo fiant: quae quidem conditio extat in uno, et non extat in alio; et ideo non aequaliter prosunt utrique.

RA2

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit exhibita pro omnibus, sacrificium autem Missae specialiter pro aliquibus offertur: et ideo non est simile.

RC

Alia duo concedimus.

¶a3 Articulus 3

TTA

Utrum votum simplex continentiae dirimat matrimonium contractum.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod votum simplex continentiae dirimat matrimonium contractum.

AG

Si enim aliquis det alicui quod prius alteri dederat, secunda ratio nulla est. Sed ille qui emittit simplex votum continentiae, dat corpus suum Deo. Ergo, cum postea contrahendo matrimonium det corpus suum uxori, contractus iste matrimonii nihil valere videtur etc..

SC

Sed contra, est quod decretalis dicit, quod votum simplex matrimonium impedit contrahendum, sed non dirimit contractum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod votum simplex non dirimit matrimonium contractum, sed solum solemne: cuius ratio patet, si differentia utriusque voti inspiciatur.

In voto enim simplici est sola promissio, qua quis promittit Deo se continentiam servaturum.

Ex sola autem promissione non transfertur dominium: unde si aliquis promittat rem aliquam alicui, et postea det eandem alteri, huiusmodi donatio non potest rescindi per priorem promissionem, quamvis male faciat dando. Et

sic ille qui emisit votum simplex continentiae, potest postmodum corpus suum tradere uxori; et quamvis peccet hoc faciendo, tamen matrimonium non dirimetur propter votum praecedens.

In voto autem solemnem est simul promissio et collatio. Tunc enim est votum solemne, quando simul aliquis cum voto consecratur Deo, et ponitur in aliquo statu sanctitatis vel per susceptionem ordinis, vel per professionem certae regulae. Et sic non potest ulterius corpus suum tradere uxori; et si tradit, contractus nullus est.

Et sic matrimonium dirimitur per votum solemne, non autem per simplex.

RA

Ratio autem in contrarium adducta falsum supponit; scilicet quod per votum simplex aliquis det corpus suum Deo: non enim dat, sed promittit.

|q6 Quaestio 6

Prologus

PR

Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad culpam. Et circa hoc quaerebantur quinque.

PR1

Primo utrum peccet qui ad ecclesiam vadit propter distributiones, qui alias non iret, quamvis a principio praebendam acceperit ut Deo serviret.

PR2

Secundo utrum aliquis habens de superfluo, peccet, si non det pauperi petenti.

PR3

Tertio utrum quando sunt diversae opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutam, peccet, sicut de pluralitate praebendarum.

PR4

Quarto utrum mendacium semper sit peccatum.

PR5

Quinto utrum quantum aliquis intendit peccare, tantum peccet.

|a1 Articulus 1

TTA

Utum peccet qui ad ecclesiam vadit propter distributiones, qui alias non iret, quamvis a principio praebendam acceperit ut Deo serviret.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod ille qui vadit ad ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet.

AG

Ipsa enim videtur ponere obsequium divinum, quod est impretriabile, sub pretio rei temporalis. Ergo committit simoniam; et ita videtur quod mortaliter peccet.

SC

Sed contra, ille qui fecit votum bona intentione, si postmodum in prosecutione voti mutetur voluntas eius, ut invitatus faciat quod volens promisit, non evacuatur meritum voti, ut videtur Anselmus dicere in libro de similitudinibus.

Ergo, eadem ratione, qui accipit praebendam ut Deo serviat, non peccabit, quamvis postea mutetur eius intentio.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis notandum est, quod aliquis actus dicitur esse spiritualis dupliciter.

Uno modo ex parte principii; quando scilicet actus competit alicui personae propter aliquid spirituale quod in ipso est; sicut episcopo consecrare basilicas, et diacono legere evangelium. Et in talibus actibus committitur simonia, si aliquis intendat suum actum vendere.

Alio modo est aliquis actus spiritualis non ex parte principii, sed ex parte finis tantum; sicut docere liberales artes, quarum veritas spiritualis est; sed huiusmodi doctrina non competit alicui propter aliquod spirituale officium, cum etiam gentilibus liceat huiusmodi artes docere. Et in his actibus committitur simonia, si vendatur finis, qui spiritualis est, scilicet ipsa veritas, non autem si aliquis sua opera locet.

Celebrare ergo divinum officium in ecclesia, est actus spiritualis primo modo: competit enim alicui ex hoc quod est clericus; et ideo simoniam committit qui huiusmodi actum vendere intendit. In qualibet enim venditione pretium accipitur quasi finis.

Et ideo in praedicto casu distinguendum est.

Si enim huiusmodi distributiones recipit quasi finem sui operis principaliter intentum, simoniam committit, et ita mortaliter peccat.

Si autem habet principalem finem Deum in tali actu, ad huiusmodi autem distributiones respicit secundo, non quasi in finem, sed sicut in id quod est necessarium ad suam sustentationem; constat quod non vendit actum

spiritualem, et ita simoniam non committit, nec peccat. Sic enim acceptio distributionum non erit causa quare ad ecclesiam vadat, sed proprie huiusmodi determinatio quare nunc vadat, et non alia vice.

RA

Et sic patet responsio ad primum, quia non ponit impreiabile sub pretio.

RC

Ad illud vero quod contra obiicitur, dicendum, quod tunc in vovente non evacuatur meritum voti, quando intentio voventis fertur super licitum; ut cum aliquis vellet non facere illud quod vovit, si non vovisset. Si autem feratur directe super illicitum, tunc evacuatur meritum voti; ut cum aliquis vult absolute illud non facere quod vovit. Ille autem qui vult ire ad ecclesiam pro pecunia sicut pro fine principali, habet voluntatem delatam super illicitum, et ideo peccat.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum aliquis habens de superfluo, peccet, si non det pauperi petenti.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod ille qui non dat pauperi petenti, si habeat de superfluo, peccet.

AG1

Facere enim eleemosynam de superfluo est in praecepto, Lucae XI, 41: verumtamen, si quid superest date eleemosynam. Ergo peccat, si petenti non tribuat.

AG2

Praeterea, aliquis tenetur inquirere de his quae sunt necessaria ad salutem, ut aliquis subveniat existenti in extrema necessitate.

Ergo tenetur quilibet inquirere, utrum pauper sit in extrema necessitate, vel statim ei dare.

SC

In contrarium est, quia sic videtur quod omnes essent damnati.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc distinguendum est.

Supposito enim quod aliquis habeat de superfluo et respectu individui et respectu personae, quod tenetur pauperibus erogare; aut videt in paupere petente evidentia signa extremae necessitatis, aut non.

Si videt, certum est quod tenetur dare, et peccat non dando; in hoc enim casu loquitur Ambrosius: pasce fame morientem: si non paveris, occidisti.

Si vero non appareant, tunc non tenetur dare pauperi petenti; quia quamvis teneatur dare superfluum pauperibus, non tamen tenetur omnibus dare, nec huic dare; sed tenetur distribuere secundum quod sibi visum fuerit opportunum. Nec tenetur inquirere, quia hoc esset nimis grave, quod de omnibus pauperibus inquireret; et praecipue, cum ad eum qui necessitatem patitur, pertineat ut necessitatem suam exponat.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

|a3 Articulus 3

TTA

Utrum quando sunt diversae opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutam, peccet, sicut de pluralitate praebendarum.

TTB

Circa tertium sic proceditur: videtur quod ille qui habet plures praebendas, peccet, ex hoc ipso quod opiniones magistrorum sunt in contrarium.

AG

Quicumque enim committit se discrimini in his quae sunt ad salutem, peccat. Sed iste committit se discrimini, ut videtur, cum faciat contra multorum peritorum sententiam.

Ergo videtur quod peccet.

SC

Sed contra, potest esse quod in tali casu aliquis adhibeat diligentiam, inquirens an habere plures praebendas sit licitum, nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod sit illicitum. Ergo videtur quod sine peccato possit plures praebendas habere.

CO

Respondeo. Dicendum, quod duobus modis aliquis ad peccatum obligatur: uno modo, faciendo contra legem, ut cum aliquis fornicatur; alio modo, faciendo contra conscientiam, etsi non sit contra legem: ut si conscientia dictat alicui, quod levare festucam de terra sit peccatum mortale.

Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario eius quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione.

Illud autem quod agitur contra legem, semper est malum; nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam. Et similiter quod est contra conscientiam, est malum, quamvis non sit contra legem. Quod autem nec contra conscientiam nec contra legem est, non potest esse peccatum.

Dicendum est ergo, quod quando duae sunt opiniones contrariae de eodem, oportet esse alteram veram et alteram falsam.

Aut ergo ille qui facit contra opinionem magistrorum, utpote habendo plures praebendas, facit contra veram opinionem; et sic, cum faciat contra legem Dei, non excusatur a peccato, quamvis non faciat contra conscientiam.

Sic enim contra legem Dei facit.

Aut illa opinio non est vera, sed magis contraria, quam iste sequitur, ita quod vere licet habere plures praebendas: et tunc distinguendum est: quia aut talis habet conscientiam de contrario, et sic iterum peccat contra conscientiam faciens, quamvis non contra legem; aut non habet conscientiam de contrario secundum certitudinem, sed tamen in quamdam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum: et sic si manente tali dubitatione plures praebendas habet, periculo se committit, et sic proculdubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale quam propriam salutem; aut ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur, et sic non committit se discrimini, nec peccat.

RA

Unde patet solutio ad obiecta.

|a4 Articulus 4

TTA

Utrum mendacium semper sit peccatum.

TTB

Ad quartum sic proceditur: videtur quod non omne mendacium sit peccatum.

AG1

Maius enim peccatum est homicidium quam mendacium. Sed homicidium potest licite fieri, ut cum iudex occidit latronem. Ergo et mendacium.

AG2

Praeterea, in sacra Scriptura quidam laudantur, qui tamen mentiti esse intelliguntur, ut obstetrices, Iacob et Iudith. Ergo mendacium non semper est peccatum.

SC

Sed contra, est quod Augustinus determinat in Lib. De mendacio.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quaecumque aliquis actus habet aliquam inordinationem inseparabiliter annexam, nunquam potest bene fieri; quia ipsa inordinatio est aliquid superfluum, vel diminutum, et ita non potest in tali actu medium accipi, in quo virtus consistit, ut patet per Philosophum in VI ethic.. Huiusmodi autem actus est mendacium.

Ad hoc enim inventa sunt verba vel voces, ut sint signa intellectuum, ut dicitur in I perier.: et ideo quando aliquis voce enuntiat quod non habet in mente, quod importatur in nomine mendacii, est ibi inordinatio per abusum vocis. Et ideo concedimus quod mendacium semper est peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium semper est peccatum, quia inordinationem habet inseparabiliter annexam. Homicidium enim plus importat quam occisio hominis; composita enim nomina frequenter plus important quam componentia: importat enim homicidium occisionem hominis indebitam.

Et ideo homicidium nunquam est licitum, quamvis occidere hominem aliquando liceat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. De mendacio, et habetur in Glossa super illud psalm. V, 7: perdes omnes qui loquuntur mendacium, dupliciter aliquis laudatur in Scriptura.

Quidam propter perfectum statum virtutis; et horum facta proponuntur omnibus in exemplum; et de talibus non legitur quod mentiti sint; vel si aliqua dixerunt quae mendacia videntur, secundum intentionem quam ex instinctu spiritus sancti conceperunt, mendacia non sunt.

Quidam vero laudantur propter virtutis indolem; et sic in aliquibus mendacium fuisse legitur, maxime officiosum, sicut patet de obstetricibus. Non enim commendantur quia mentitae sunt, sed propter misericordiam ex qua in mendacium inciderunt; et sic apparet in eis quaedam indoles, idest profectus virtutis, non autem profectio.

|a5 Articulus 5

TTA

Utrum quantum aliquis intendit peccare, tantum peccet.

TTB

Circa quintum sic proceditur: videtur quod non oportet quod si aliquis intendat peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter.

AG

Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut habetur in Glossa in princ. Ierem.. Sed si aliquis intendat peccare venialiter, non sequitur quod propter hoc peccet venialiter. Ergo nec oportet quod qui intendit peccare mortaliter quod propter hoc peccet mortaliter.

SC

Sed contra, quicumque intendit peccare mortaliter, facit contra conscientiam. Sed omnis talis peccat mortaliter. Ergo etc..

CO

Respondeo. Dicendum, quod improprie dicitur quod aliquis intendat peccare mortaliter aut venialiter: malum enim est praeter intentionem vel voluntatem, ut dicit dionysius, IV cap. De divin. Nomin.. Sed quod aliquis intendit facere aliquid quod credit esse mortale peccatum, ex hoc dicitur quod intendit peccare mortaliter.

Praedicta ergo quaestio nihil aliud quaerit nisi quare aliquis credens esse peccatum mortale quod facit, peccet mortaliter: non autem est necesse quod sit veniale, si credat veniale esse; ut si fornicationem credat esse veniale peccatum.

Cuius quaestionis de facili patet solutio: quia, cum conscientia etiam erronea habeat vim ligandi, ex hoc ipso quod contra conscientiam facit, mortaliter peccat.

Error autem conscientiae quandoque habet vim absolvendi sive excusandi: quando scilicet procedit ex ignorantia eius quod quis scire non potest, vel scire non tenetur. Et in tali casu, quamvis factum de se sit mortale, tamen intendens peccare venialiter, peccaret venialiter; sicut si aliquis intenderet accedere ad uxorem suam causa delectationis, et ita intenderet peccare venialiter, si alia ei supponeretur eo nesciente, nihilominus venialiter peccaret.

Quandoque vero error conscientiae non habet vim absolvendi vel excusandi: quando scilicet ipse error peccatum est, ut cum procedit ex ignorantia eius quod quis scire tenetur et potest; sicut si crederet fornicationem simplicem esse peccatum veniale; et tunc, quamvis crederet peccare venialiter, non tamen peccaret venialiter, sed mortaliter.

RA

Et sic patet responsio ad obiecta.

|q7 Quaestio 7

Prologus

PR

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad poenam et gloriam. Et primo de his quae pertinent ad poenam. Secundo de his quae pertinent ad gloriam.

Circa poenam autem quaerebatur: - primo de poena spirituali. Secundo de poena corporali damnatorum.

Circa primum duo quaerebantur.

PR1

Primo utrum damnati videant gloriam sanctorum post diem iudicii.

PR2

Secundo utrum damnati vellent suos propinquos esse damnatos.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum damnati videant gloriam sanctorum post diem iudicii.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod damnati post diem iudicii videant gloriam sanctorum.

AG1

Sicut enim se habet gloria ad miseriam, ita miseria ad gloriam. Sed de perfectione gloriae sanctorum est ut videant miseriam damnatorum, ut habetur Is. Lxvi, 24, egredientur, et videbunt cadavera impiorum.

Ergo et de perfectione miseriae damnatorum est ut videant gloriam sanctorum; et sic post diem iudicii, quando in miseria perfecta erunt, videbunt gloriam sanctorum.

AG2

Praeterea, post diem iudicii nulla afflictio a damnatis subtrahetur. Sed nunc affliguntur damnati de hoc quod vident gloriam sanctorum, secundum illud Is. XXVI, 11: videant et confundantur zelantes populi. Ergo et post diem iudicii gloriam sanctorum videbunt.

SC

Sed contra, omnis delectationis materia damnatis post diem iudicii subtrahetur. Sed videre sanctorum gloriam est quaedam materia delectationis. Ergo, etc..

CO

Respondeo. Dicendum, quod videre gloriam beatorum dupliciter contingit.

Uno modo ut capiatur quid sit ipsa gloria, et qualis et quanta. Et sic nullus potest videre gloriam nisi qui est in gloria: superat enim et desiderium et intellectum eorum qui non sunt in ea. Hoc enim est manna absconditum, et nomen novum scriptum in calculo, quod nemo novit nisi qui accipit, ut habetur apocal. II, 17.

Alio modo contingit videre gloriam beatorum, ut videantur ipsi beati esse in quadam gloria inenarrabili et excedente intellectum.

Et sic damnati ante diem iudicii vident gloriam sanctorum, non autem post diem iudicii: quia tunc erunt penitus a sanctorum consortio alienati, ut qui ad summum iam miseriae pervenerunt, et ideo nec etiam sanctorum consortio digni habebuntur: nam videns aliquod, consortium habet cum eo quod videt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod videre miseriam damnatorum omnino erit sanctis ad gloriam; gaudebunt enim de iustitia Dei, et de sua visione, secundum illud psalm. LVII, V. 11: laetabitur iustus cum viderit vindictam.

Sed videre sanctorum gloriam aliquid perfectionis importat, qua post diem iudicii damnati privabuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod damnati in inferno existentes post diem iudicii memores erunt gloriae sanctorum, quam ante iudicium et in iudicio viderunt; et sic cognoscent eos esse in maxima gloria, quamvis non videant ipsos beatos, nec eorum gloriam; et ita invidia torquebuntur; et sic afflictio quae est in eis nunc ex tali visione, manebit visione sublata: de quo etiam magis dolebunt videntes se etiam visione sanctorum indignos reputatos.

RC

Ad illud quod contra obiicitur, dicendum, quod videre sanctorum gloriam non est materia delectationis nisi secundum primum modum visionis videatur, qualiter a damnatis numquam videtur; secundo autem modo videre, et non habere, est magis afflictionis causa propter invidiam.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum damnati vellent suos propinquos esse damnatos.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod damnati non vellent suos propinquos esse damnatos.

AG

Dicitur enim Lucae XVI, quod dives in inferno damnatus petebat Lazarum mitti ad fratres suos, ut testaretur illis ne venirent in locum tormentorum. Petitio autem est voluntatis designatio. Ergo damnati non volunt suos propinquos damnari.

SC

Sed contra, est quod dicitur Is. XIV, super illud, surrexerunt de solis suis, dicit Glossa, solatium est damnatis socios habere suae poenae. Ergo ipsi vellent omnes esse damnatos.

CO

Respondeo. Dicendum, quod vitia spiritualia in damnatis continuantur; quod significatur Ezech. XXXII, 27, ubi dicitur de impiis: quod cum armis suis ad infernum descendunt.

Et ideo in eis perfecta invidia est, ad quam pertinet dolere de bono alterius quod ipse non habet; et sic etiam vellet omnes pati malum quod ipse patitur: liberari enim a malo, quoddam bonum est.

Quae quidem invidia in aliquibus etiam in hac vita tantum invalescit, ut suis propinquissimis etiam invidiant de bonis quae non habent ipsi.

Unde multo amplius damnati, invidia stimulante, vellent suos propinquos cum omnibus aliis esse damnatos; et dolebunt, si sciant aliquos esse salvatos.

Sed tamen si non omnes debent damnari, sed aliqui servari, magis vellent suos propinquos quam alios a damnatione liberari; quia in hoc etiam invidia torquebuntur, si videant salvari alios, et suos damnari. Et per hunc modum dives damnatus nolebat suorum damnationem.

RA

Et sic patet solutio ad obiecta.

|q8 Quaestio 8

Prologus

PR

Deinde quaerebatur de poena corporali damnatorum.

TTA

Utrum scilicet sit ibi in inferno tantum poena ignis, vel etiam poena aquae.

AG

Et videtur quod sic, per illud iob, XXIV, V. 19, de impiis: transibunt ab aquis nivium ad calorem nivium.

SC

Sed contra, omnis delectatio et refrigerium damnatis aufertur. Sed non potest esse sine quodam refrigerio, quod aliquis afflicto calore ad frigus aquae transeat, vel e converso.

Ergo talis poenarum alternatio non erit in damnatis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut dicit basilius exponens illud psalm. XXVIII, 7, vox Domini intercidentis flammam ignis, in fine mundi ignis dividetur, et alia elementa; et quicquid est in eis pulchrum et clarum remanebit superius ad gloriam beatorum; quod vero est in eis foeculentum et poenosum, descendet in infernum ad poenam damnatorum; et ita foex totius creaturae in infernum colligetur, et erit damnatis ad poenam, et non solum patientur poenam ignis.

Iustum est enim ut qui creatorem offenderunt, ab omni creatura puniantur; unde dicitur Sap. V, 21, quod orbis terrarum pugnabit pro illo contra insensatos.

RC

Ad illud autem quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod ex huiusmodi varietate poenarum nullum erit in damnatis refrigerium.

Ignis enim et aqua et huiusmodi non agent in corpora damnatorum actione naturae, ita quod relinquunt suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse naturae, sicut ignis relinquit calorem in lignis quae facit esse calida: alioquin, cum contraria non possint esse simul in eodem, oporteret corpora damnatorum suas qualitates perdere; et sic transmutata natura organorum, fieret poena minus sensibilis: sed agunt in corpora damnatorum actione spirituali, imprimendo scilicet suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse spirituale, per modum quo species colorum est in aere, vel etiam in pupilla, non ita quod fiant colorata.

Unde corpora damnatorum sentient afflictionem ignis sine hoc quod convertantur in naturam ignis; et ideo varietas poenarum non faciet eis aliquod refrigerium. Refrigerium enim nunc ex alteratione poenarum proveniens causatur ex transmutatione naturae; in quantum per frigus aquae superfluitas calefactionis remittitur, et sic ad medium venit, quod est delectabile.

|q9 Quaestio 9

PR

Deinde quaerebatur de gloria beatorum. Et circa hoc quaeruntur duo.

PR1

Primo utrum beatitudo sanctorum per prius consistat in intellectu quam in affectu, vel e converso.

PR2

Secundo utrum per prius beati ferantur ad videndum humanitatem Christi quam eius divinitatem.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum beatitudo sanctorum per prius consistat in intellectu quam in affectu, vel e converso.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod beatitudo sanctorum praecipue consistat in intellectu.

AG1

Sicut enim dicit Augustinus, X confess., beatitudo est gaudium de veritate. Sed veritas pertinet principaliter ad intellectum. Ergo et beatitudo.

AG2

Praeterea, Ioan. XVII, 3: haec est... Vita aeterna: ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum. Cognitio autem ad intellectum pertinet. Ergo et vita aeterna, sive beatitudo.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, I de Trinit., quod visio est tota merces. Merces autem est beatitudo. Ergo pertinet principaliter ad visionem intellectus.

SC

Sed contra, praemium respondet merito.

Sed meritum principaliter consistit in voluntate.

Ergo et beatitudo, quae est praemium.

CO

Respondeo. Dicendum, quod felicitas sive beatitudo in operatione consistit, et non in habitu, ut Philosophus probat in I ethic., unde beatitudo hominis potest comparari ad aliquam potentiam animae dupliciter.

Uno modo sicut obiectum potentiae: et sic beatitudo praecipue comparatur ad voluntatem; nominat enim beatitudo ultimum finem hominis, et summum bonum ipsius. Finis autem et bonum sunt obiectum voluntatis.

Alio modo sicut actus ad potentiam: et sic beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus; formaliter autem et complete in actu voluntatis; quia impossibile est ipsum actum voluntatis esse ultimum finem voluntatis. Ultimus enim finis hominis est id quod est primo desideratum. Non autem potest esse quod primo volitum sit actus voluntatis. Prius enim est potentiam ferri in aliquod obiectum, quam quod feratur super

actum suum: prius enim intelligitur actus alicuius potentiae quam reflexio eius super actum illum. Actus enim terminatur ad obiectum: et ita quaelibet potentia prius fertur in obiectum quam in actum suum; sicut visus prius videt colorem quam videat se videre colorem. Et ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum quam velit se velle: et sic actus voluntatis non potest esse primo volitum, et per consequens nec ultimus finis.

Sed quotiescumque aliquod bonum exterius est desideratum quasi finis, ille actus noster est nobis quasi finis interior, quo primo perfecte attingimus ad ipsum; sicut dicimus, quod comestio finis est et beatitudo eius qui ponit cibum finem suum, et possessio eius qui finem suum ponit pecuniam.

Finis autem nostri desiderii Deus est; unde actus quo ei primo coniungimur, est originaliter et substantialiter nostra beatitudo.

Primo autem Deo coniungimur per actum intellectus; et ideo ipsa Dei visio, quae est actus intellectus, est substantialiter et originaliter nostra beatitudo.

Sed quia haec operatio perfectissima est, et convenientissimum obiectum; ideo consequitur maxima delectatio, quae quidem decorat operationem ipsam et perficit eam, sicut pulchritudo iuventutem, ut dicitur X ethic..

Unde ipsa delectatio quae voluntatis est, est formaliter complens beatitudinem. Et ita beatitudinis ultimae origo est in visione, complementum autem in fruitione.

RA

Tres ergo primae rationes concedendae sunt, quia ostendunt quod beatitudo substantialiter consistat in actu intellectus.

RC

Ad illud autem quod contra obiicitur, dicendum, quod meritum consistit in agendo, praemium autem in recipiendo. Actio autem primo pertinet ad voluntatem, quia ipsa movet omnes alias vires; sed receptio primo pertinet ad intellectum quam ad voluntatem; unde praemium per prius attribuitur intellectui, meritum autem voluntati.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum per prius beati ferantur ad videndum humanitatem Christi quam eius divinitatem.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Christi divinitatem quam eius humanitatem.

AG1

Altissimo enim statui altissimus actus primo et principaliter competit. Sed beati sunt in statu altissimo. Cum ergo actus intelligentiae, quae est potentia altissima, cuius est ferri in Deum, sit actus altissimus et nobilissimus, videtur quod hic actus primo beatis competat ut Deum contemplantur.

AG2

Praeterea, hoc ad imperfectionem viae pertinet quod oportet nos ab inferioribus ad superiora contemplanda conscendere. Sed in beatis erit perfectio contraria imperfectioni viae. Ergo ipsi e converso per prius superiora contemplabuntur; et sic primo Christi divinitatem quam eius humanitatem.

SC

Sed contra, ad extremum non pervenitur nisi per medium; sed medium inter Deum et homines est Christi humanitas: I ad Tim. II, V. 5: mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Ergo sancti non perveniunt ad contemplationem divinitatis Christi, nisi prius contemplando eius humanitatem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod unusquisque prius considerat illud quod est ratio alicuius, quam id cuius ratio est; sicut artifex prius considerat regulam operis quam secundum regulam operetur.

Beati autem adeo sunt Deo coniuncti ut ipse sit eis ratio cuiuslibet cognitionis et operationis; aliter enim actus beatitudinis per alias cognitiones et operationes sanctorum impediretur.

Et ideo illud ad quod sancti primo attendunt, est ipse Deus: et eum habent medium cuiuslibet cognitionis, et regulam cuiuslibet operationis. Et sic per prius contemplantur divinitatem Christi quam eius humanitatem.

In utraque tamen contemplanda delectationem inveniunt; unde dicitur ioann. X, 9: ingredientur, scilicet beati, ad contemplandam divinitatem Christi; et egredientur ad contemplandam eius humanitatem, et utrobique pascua invenient, idest delectationem, ut exponitur in libro de spiritu et anima.

RA

Duas ergo primas rationes concedimus.

RC

Ad illud quod contra obiicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad statum viae, in qua nondum sumus Deo perfecte coniuncti, sed oportet nos ad Deum per Christum accedere; sed cum iam Deo in beatitudine coniuncti erimus, per prius intendemus Christi divinitati quam eius humanitati.

¶\*QUODL\_9

|q1 Quaestio 1

Prologus

PR

Quaesitum est primo de Christo capite, deinde de membris de Christo quaesitum est tripliciter:- primo quantum ad naturam divinam.

Secundo quantum ad unionem humanae naturae ad divinam. Tertio quantum ad species sub quibus in sacramento altaris continetur.

TTA

Circa primum quaerebatur utrum Deus possit facere infinita esse actu.

TTB

Et videtur quod non.

AG

Deus enim potest facere aliquid maius omni eo quod facit: quia eius potentiam non adaequat opus, ut dicit Hugo de sancto victore.

Sed infinito in actu non potest esse aliquid maius. Ergo non potest esse quod faciat infinitum in actu.

SC

Sed contra, Deus potest plus facere quam homo possit dicere vel cogitare, secundum illud Lucae I, 37: non erit impossibile apud Deum omne verbum. Sed homo potest dicere esse infinitum in actu, et etiam cogitare; cum quidam Philosophi hoc posuerint, ut patet in III physic.. Ergo Deus potest facere infinitum in actu.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum dicitur Deum non posse aliquid facere, hoc non est propter defectum divinae potentiae, sed propter impossibilitatem quae importatur in facto. Quod quidem contingit dupliciter.

Uno modo quia repugnat facto in quantum est factum; sicut dicimus Deum non posse facere aliquam creaturam quae se in esse conservet: quia ex hoc ipso quod res aliqua ponitur habere superiorem, ponitur etiam indigere conservatore; cum idem sit causa essendi rem, et conservans rem in esse.

Alio modo quia repugnat huic facto in quantum est hoc factum, sicut si dicamus, Deum non posse facere equum rationalem esse. Esse enim rationale, quamvis non repugnet facto in quantum est factum, tamen hoc factum, scilicet esse rationale, repugnat omni equo in quantum est equus, in cuius definitione cadit irrationale.

Quidam autem dicunt, quod Deus non potest facere esse infinitum in actu, quia esse infinitum repugnat facto in quantum est factum.

Est enim contra rationem creaturae ut creatorem adaequet: quod oportet ponere, si esset aliqua creatura infinita: infinitum enim infinito maius non est.

Sed illud non videtur rationabiliter dici.

Nihil enim prohibet, illud quod est infinitum per unum modum, superari ab eo quod est infinitum pluribus modis; sicut si esset aliquod corpus infinitum secundum longitudinem, finitum vero latitudine, esset minus corpore longitudine et latitudine infinito. Dato autem quod Deus faceret aliquod corpus infinitum actu, corpus quidem hoc esset infinitum quantitate dimensiva, sed de necessitate haberet naturam speciei terminatam, et esset limitatum, ex hoc ipso quod esset res naturalis; unde non esset aequale Deo, cuius esse et essentia est modis omnibus infinita.

Alii vero dixerunt, quod esse infinitum in actu secundum aliquem modum non repugnat facto in quantum factum, neque huic facto in quantum est hoc factum, quod est ens in actu; aliquo vero modo repugnat enti in actu esse infinitum. Et haec est opinio Algazelis.

Distinguit enim duplex infinitum: scilicet infinitum per se, et infinitum per accidens.

Cuius distinctionis intellectus hinc accipi potest; quod cum infinitum principaliter in quantitate inveniatur, ut dicitur in I physic.: si quantitas, in qua infinitum consistit, habeat talem multitudinem cuius unaquaeque pars ab altera dependeat, et certum ordinem habeat, ita quod unaquaeque pars illius multitudinis requiratur per se; tunc infinitum in tali quantitate consistens dicitur infinitum per se: sicut patet in hoc quod baculus movetur a manu, manus a lacertis et nervis, qui moventur ab anima: quod si in infinitum procedunt, ut scilicet anima ab alio moveatur, et sic deinceps, in infinitum, vel baculus aliquid aliud moveat, et sic deinceps, in infinitum, erit multitudo istorum moventium et motorum per se infinita.

Si vero quantitas in qua consistit infinitum, resultet ex aliquibus pluribus, qui eundem ordinem servant, et quorum numerus non requiritur nisi per accidens; tunc erit infinitum per accidens: sicut si aliquis faber cultellum faciat, ad cuius constitutionem multis martellis indigeat, ex hoc quod unus post alium frangitur, et unus succedit in locum alterius eiusdem ordinem tenens; si talis multitudo in infinitum excrescat, dicitur infinitum per accidens, et non per se: accidit enim fabрили operi martellorum infinita multitudo, cum per unum martellum, si duraret, aequaliter posset expleri sicut per infinitos.

Dicunt ergo, quod infinitum per se repugnat ei quod est esse in actu, eo quod oportet in his quae per se ordinem habent, compleri postremum, nisi per comparisonem quodammodo omnium priorum; et sic ad unum constituendum requiretur infinitorum ordinata influentia, si esset aliquid infinitum per se; et ita numquam posset

compleri, cum infinita non sit transire. Sed infinitum per accidens, secundum eos, non repugnat ei quod est esse in actu, cum una pars multitudinis ab altera non dependeat: unde secundum hoc nihil prohibet esse infinitum in actu; sicut Algazel dicit in sua metaph., animas rationales hominum defunctorum esse infinitas in actu, eo quod ponit generationem hominum ab aeterno fuisse, et animas post mortem corporum remanere.

Et secundum hanc opinionem Deus posset facere infinita, vel infinitum in actu, etiam si non inveniatur in natura infinitum in actu.

Sed e contra Commentator, V metaph., dicit, quod in actu esse non potest neque infinitum per se, neque infinitum per accidens; in potentia vero invenitur infinitum per accidens, sed non infinitum per se. Et sic secundum eum, esse infinitum omnino repugnat ei quod est esse in actu; et hoc verius esse videtur.

Non enim potest esse actu in rerum natura aliquid non specificatum, ad diversas species indifferenter se habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia, non tamen potest esse actu animal quod non sit rationale vel irrationale; unde, secundum Philosophum, non est in genere quod non est in aliqua eius specie.

Unaquaeque vero quantitas specificatur per certam terminationem quantitatis; sicut multitudinis specie sunt duo et tria, et sic de aliis; et magnitudinis species sunt bicubitum et tricubitum, et huiusmodi: vel secundum aliquam determinatam mensuram: unde impossibile est sic inveniri aliquam quantitatem in actu quae non sit propriis terminis limitata.

Cum autem infinitum congruat quantitati, et dicatur infinitum per termini remotionem, impossibile erit infinitum esse in actu; propter quod dicit Philosophus in III physic., quod infinitum est sicut materia nondum specificata, sed sub privatione existens; et quod se habet magis in ratione partis et contenti, quam totius et continentis.

Et ideo, sicut Deus non potest facere equum rationalem, ita non potest facere ens actu esse infinitum.

RA

Unde primum concedimus, quia verum concludit, quamvis non recte concludat; eo quod si ponatur Deum facere aliquid infinitum secundum unum modum, adhuc potest aliquid infinitum facere in alio ordine, sicut si posset facere infinitos leones: infinito enim non est aliquid maius in illo ordine quo est infinitum, sed secundum alium ordinem nihil prohibet aliquid esse aliud maius infinito: sicut numeri pares sunt infiniti; et tamen numeri pares et impares simul accepti sunt plures numeris paribus.

RC

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod verbum intellectus non solum dicitur quod profertur, sed quod mente concipitur: quod autem sibi ipsi est repugnans, mente concipi non potest, quia nullus potest intelligere contradictoria esse simul vera, ut probatur in IV metaph.. Unde, cum esse infinitum repugnet ei quod est esse actu, hoc non est verbum, unde non est infinitum in actu; et ideo non sequitur quod sit Deo possibile. Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt.

|q2 Quaestio 2

PR

Deinde quaerebatur de Christo quantum ad unionem humanae naturae cum divina. Et circa hoc quaerebantur tria:

PR1

Primo utrum in Christo sit una hypostasis tantum.

PR2

Secundo utrum sit in eo unum tantum esse.

PR3

Tertio utrum sit in eo una tantum filiatio.

|a1 Articulus 1

TTA

Utum in Christo sit una hypostasis tantum.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod in Christo sint plures hypostases.

AG1

Unio enim animae ad corpus praesupponitur ad assumptionem; quia Christus humanitatem sive humanam naturam assumpsit, quae, cum sit forma totius, dicit aliquid compositum ex anima et corpore. Sed anima et corpus unita faciunt hypostasim hominis. Ergo hypostasis in humana natura praeintelligitur assumptioni. Sed omne quod praeintelligitur assumptioni, potest dici esse assumptum.

Ergo hypostasis verbi assumpsit hypostasim hominis; et sic sunt duae hypostases in Christo.

AG2

Praeterea, corpus quod praeintelligitur assumptioni, est assumptibile. Sed corpus non est assumptibile nisi ut unitum animae rationali: non enim dicitur corpus inanimatum esse assumptibile. Ergo unio animae et corporis praeintelligitur ad assumptionem humanae naturae; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, medium unionis praesupponitur ad unionem. Sed gratia est medium unionis humanae naturae ad divinam personam, unde dicitur gratia unionis. Ergo praesupponitur ad unionem. Gratia autem non potest intelligi nisi in anima; anima autem non intelligitur esse antequam corpori uniatur: quia creando infunditur, et infundendo creatur.

Ergo oportet praeintelligi unionem animae cum corpore, ad unionem humanae naturae cum divina; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, humanitas est quaedam forma substantialis. Omnis autem forma substantialis requirit aliquid quod per ipsam informetur.

Non autem potest dici quod hypostasis vel suppositum aeternum informetur per aliquam formam creatam. Ergo oportet in Christo ponere aliquod suppositum vel hypostasim creatam, quae humanitate informetur; et sic in Christo erunt duae hypostases: hypostasis scilicet verbi, et hypostasis hominis.

SC1

Sed contra. Ea quae sunt ad invicem disparata, non praedicantur de se invicem, nisi per hoc quod conveniunt in uno supposito; sicut dicimus quod album est dulce, propter unitatem subiecti. Sed divina natura et humana sunt naturae penitus disparatae; praedicantur autem de se invicem in concreto; dicimus enim, Deus est homo, et homo est Deus. Ergo est ibi unum suppositum tantum, et una hypostasis.

SC2

Si dicatur, quod praedicatur de se invicem propter hoc quod conveniunt in una persona, non per hoc quod conveniunt in uno supposito, vel hypostasi una, sicut dicimus, album est dulce; contra: persona non addit supra hypostasim vel suppositum nisi aliquod accidens, scilicet proprietatem ad dignitatem pertinentem. Si ergo in Christo esset una persona, et non unum suppositum vel hypostasis, divina natura et humana essent in ipso unitae solum in accidente; quod falsum est.

CO

Respondeo. Dicendum, quod secundum opinionem secundam, quam magister dist. 6 Lib. III sententiarum ponit, quae est communis opinio modernorum, et aliis multo verior et securior, in Christo est unum suppositum tantum, et una tantum hypostasis, sicut et persona una.

Oportet namque nos secundum doctrinam fidei ponere unam rem subsistentem in duabus naturis, divina scilicet, et humana: alias non posset dici, quod unus esset Dominus Iesus Christus secundum sententiam apostoli I ad Cor. VIII, 6. Unde et Nestorius fuit damnatus propter hoc quod Christum praesumpsit dividere, duas introducens personas.

Illud autem quod est subsistens in natura, est aliquod individuum et singulare: unde unitas Christi, in qua duae naturae uniuntur, attribuenda est alicui nomini per quod singularitas designetur.

Nominum autem quae singularitatem designant, quaedam significant singulare in quolibet genere entis, sicut hoc nomen singulare et particulare et individuum, quia haec albedo est quoddam singulare et particulare et individuum; nam universale et particulare circumeunt omne genus. Qaedam vero significant singulare solum in genere substantiae; sicut hoc nomen hypostasis, quod significat individuum substantiam; et hoc nomen persona, quod significat substantiam individuum rationalis naturae: et similiter hoc nomen suppositum vel res naturae; quorum nullum de hac albedine potest praedicari, quamvis haec albedo sit singularis; eo quod unumquodque eorum significat aliquid ut subsistens, accidentia vero non subsistunt.

Partes vero substantiarum quamvis sint de natura subsistentium, non tamen per se subsistunt, sed in alio sunt; unde etiam praedicta nomina de partibus substantiarum non dicuntur: non enim dicimus quod haec manus sit hypostasis vel persona, vel suppositum, vel res naturae, quamvis possit dici quod sit quoddam individuum, vel particulare, vel singulare, quae nomina de accidentibus dicebantur.

Non autem potest dici quod humana natura in Christo, vel aliqua pars eius, sit per se subsistens: hoc enim unioni repugnaret; nisi poneremus unionem secundum quid et non simpliciter: sicut uniuntur lapides in acervo, vel duo homines per effectum amoris, vel per aliquam imitationis similitudinem: quae omnia dicimus esse unum secundum quid, et non simpliciter. Quod enim est simpliciter unum et per se subsistens, nihil continet actu per subsistens, sed forte in potentia.

Unde servata veritate unionis naturarum in Christo, oportet ponere sicut unam personam, ita unam hypostasim, et unum suppositum, et unam rem duarum naturarum. Sed ipsam humanam naturam in Christo nihil prohibet dicere esse quoddam individuum, aut singulare, aut particulare; et similiter quaslibet partes humanae naturae, ut manus et pedes et ossa, quorum quodlibet est quoddam individuum: non tamen quod de toto praedicetur, quia nullum eorum est individuum per se subsistens. Sed individuum per se subsistens, vel singulare, vel particulare, quod praedicatur de Christo, est unum tantum.

Unde possumus dicere, in Christo esse plura individua, vel singularia, vel particularia: non autem possumus dicere, Christum esse plura individua vel singularia vel particularia.

Sed plures hypostases vel supposita non possumus dicere in Christo esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex unione animae et corporis constituitur et homo et humanitas: quae quidem duo hoc modo differunt: quod humanitas significatur per modum partis, eo quod humanitas dicitur qua homo est homo, et sic praecise significat essentialia principia speciei, per quae hoc individuum in tali specie collocatur; unde se habet per modum partis, cum praeter huiusmodi principia multa alia in rebus naturae inveniuntur. Sed homo significatur per modum totius: homo enim dicitur habens humanitatem, vel subsistens in humanitate, sine praecisione quorumcumque aliorum supervenientium essentialibus principiis speciei; quia per hoc quod dico: habens humanitatem; non praeciditur, qui habet colorem, et quantitatem, et alia huiusmodi.

Secundum ergo secundam opinionem praedictam, unioni humanae naturae ad divinam praesupponitur unio animae et corporis secundum quod constituit humanitatem, non secundum quod constituit hominem. Illud enim quod in Christo est constitutum ex anima et corpore tantum, quod unioni praesupponitur, non est totum quod per se subsistit, sed aliquid eius; et ideo non potest signari ut homo, sed ut humanitas. Unde oportet dicere, quod in ipsa unione humanae naturae ad divinam quasi in termino assumptionis, intelligatur primo in Christo ratio hominis, quia tunc primo intelligitur ut res per se subsistens completa. Et in hoc differt ab aliis duabus opinionibus.

Nam prima opinio ponit, quod unio animae ad carnem praesupponitur secundum intellectum assumptioni humanae naturae, non secundum solum hoc quod constituit humanitatem, sed etiam secundum quod constituit hominem; dicit enim hominem esse assumptum.

Tertia vero opinio ponit, quod nec etiam in termino assumptionis intelligitur anima corpori unita, nec ad constituendum hominem, nec ad constituendam humanam naturam; dicit enim humanam naturam sumi multipliciter, idest pro partibus eius, scilicet anima et corpore, cum dicamus, humanam naturam assumptam a verbo: unde patet quod nec vere dicit Christum esse hominem, nec vere ponit humanam naturam in Christo: et ideo est tamquam haeretica condemnata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod corpus unitum animae praeintelligitur assumptioni humanae naturae: unitum autem dico unione constituyente humanitatem, non autem unione constituyente hominem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gratia habitualis non intelligitur ut medium unionis, quod secundum intellectum praecedit unionem: nec est medium quod causet unionem vel unibilitatem: sed medium quod facit ad congruitatem unionis, sicut decora vestis facit ad congruitatem coniunctionis matrimonialis. Et similiter scientia et omnes aliae perfectiones Christi possent dici medium unionis; et pro tanto gratia habitualis Christi potest dici gratia unionis.

Verius tamen puto, quod gratia unionis dicatur vel ipsa gratuita Dei voluntas, quae gratis, nullis meritis praecedentibus, unionem fecit; vel potius ipsum donum gratis datum humanae naturae, quod est esse in divina persona. Si tamen anima unita corpori praeintelligitur ad assumptionem, solvendum est ut prius.

RA4

Ad quartum dicendum, quod humanitas non est forma partis quae dicatur forma quia informet aliquam materiam vel subiectum; sed dicitur forma totius, in qua suppositum naturae subsistit; unde non oportet ponere quod hypostasis increata informetur humanitate, sed quod subsistit in ea.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum in Christo sit unum tantum esse.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod in Christo non sit unum tantum esse.

AG1

Vivere enim, secundum Philosophum in II de anima, viventibus est esse. Sed in Christo non est tantum unum vivere, cum duplex sit in eo vita: creata scilicet vita, qua vivit corpus per animam, quae morte privatur; et vita increata, qua vivit per seipsum. Ergo nec in Christo est tantum unum esse.

AG2

Praeterea, sicut esse est suppositi, ita et operatio. Sed unitas suppositi non facit quin in Christo sint plures operationes. Ergo nec faciet quod in Christo sit tantum unum esse.

AG3

Praeterea, generatio est mutatio ad esse.

Sed in Christo est quaedam generatio temporalis, de qua Matth. I, 18: Christi autem generatio sic erat: quae non potest terminari ad esse aeternum. Ergo terminatur ad aliquod esse temporale et creatum. Ergo in Christo est duplex esse, cum in ipso maxime sit esse increatum.

AG4

Praeterea, unicuique est attribuendum esse de quo convenienter quaeri potest an est. Sed de humana natura potest quaeri an est. Ergo humana natura habet esse proprium in Christo; et sic est in eo duplex esse, cum etiam humana natura suum esse habeat.

SC

Sed contra, quaecumque sunt distincta secundum esse, sunt in supposito distincta. Sed in Christo est unum tantum suppositum. Ergo et unum tantum esse.

CO

Respondeo. Dicendum, quod esse, dupliciter dicitur, ut patet per Philosophum in V metaph., et in quadam Glossa Origenis super principium Ioan..

Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividensis.

Et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse.

Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur.

Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter.

Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est. Et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: unde quod vere est, dicitur substantia in I physic..

Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse alio modo, idest ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album.

Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex.

Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale.

Aliud esse est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur socrati cum dicitur: socrates est albus.

Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cuius integritatem concurrunt etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae; ideo oportet dicere quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis.

Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediatur quin proprium esse haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens; sicut si arca esset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum esse; quaelibet tamen partium eius ab arca separata proprium esse habebit.

Et sic patet quod secundum opinionem secundam oportet dicere quod in Christo est unum esse substantiale, secundum quod esse est suppositi proprie, quamvis sit in eo multiplex esse accidentale.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dicit esse quoddam specificatum per speciale essendi principium; et ideo diversitas vitae consequitur diversitatem principiorum vivendi, sed magis respicit ad suppositum subsistens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod operatio suppositi non est de integritate unitatis eius, sed consequitur eius unitatem; unde unius suppositi invenimus multas operationes secundum diversa operationum principia, quae supposito insunt: sicut homo aliud operatur lingua et manu; sed esse est id in quo fundatur unitas suppositi: unde esse multiplex praeiudicat unitati essendi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod generatio temporalis terminatur non ad esse suppositi aeterni, ut simpliciter per eam esse incipiat; sed quod incipiat esse suppositum, habens illud esse suppositi humanae naturae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit de esse quod in actu animae consistit; quia an est, etiam de caecitate quaeri potest.

ja3 Articulus 3

TTA

Utrum in Christo sit una tantum filiatio.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod in Christo non sit tantum una filiatio.

AG1

Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed nativitas est causa filiationis.

Ergo cum in Christo sint duae nativitates, erunt etiam duae filiationes.

AG2

Praeterea, impossibile est idem similiter manere et corrumpi. Sed supposito quod beata virgo ante Christi mortem mortua fuisset, corrupta esset filiatio qua filius matri dicebatur; maneret tamen filiatio aeterna, qua diceretur filius patris. Ergo alia filiatione dicitur Christus filius patris, et alia filius matris.

AG3

Sed diceret, quod est alius respectus, sed non alia filiatio. Contra: filius est relativum secundum esse, et non tantum secundum dici. Sed huiusmodi relativa, secundum Philosophum in praedicamentis, sunt quorum esse est ad aliud se habere. Ergo esse filiationis est esse respectus quo refertur ad aliud, et ita, si sunt plures respectus, sunt plures filiationes.

AG4

Praeterea, in relatione nihil invenitur nisi respectus et causa, sive fundamentum respectus; sicut unitas quantitatis est fundamentum relationis quae est aequalitas. Sed respectus sunt diversi, quibus Christus refertur ad patrem et matrem: fundamenta etiam horum respectuum, sive causae, sunt diversae, scilicet ipsae nativitates: nam filiatio est relatio originis.

Ergo sunt plures filiationes in Christo.

SC

Sed contra, filiatio est relatio personalis.

Sed in Christo est una tantum persona. Ergo una tantum filiatio.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in Christo est una tantum filiatio secundum rem, quamvis sint plures respectus relativi secundum rationem.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in hoc differt ad aliquid ab aliis generibus: quod alia genera ex propria sui ratione habent quod aliquid sint; sicut quantitas ex hoc ipso quod est quantitas, aliquid ponit; et similiter est de aliis; sed ad aliquid ex propria sui generis ratione non habet quod ponat aliquid, sed ad aliquid: unde inveniuntur quaedam ad aliquid quae nihil sunt in rerum natura, sed in ratione tantum: quod in aliis generibus non contingit. Et quamvis ad aliquid ex ratione sui generis non habeat quod ponat aliquid, non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat, quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura, unde ad aliquid non esset unum de decem generibus.

Habet autem relatio quod sit aliquid reale, ex eo quod relationem causat. Cum enim in aliquo invenitur aliquid reale, per quod ad alterum dependeat et comparetur, tunc dicimus realiter comparari vel dependere vel referri; sicut aequalitas relatio realis ponitur ex virtute quantitatis, quae aequalitatem causat.

Quia vero ex eodem res habet esse et unitatem, ideo realis unitas relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento vel causa; ut quia una est quantitas, per quam pluribus sum aequalis, in me non est nisi una relatio realis aequalitatis habens respectum ad plures; similiter quia una nativitate ex patre et matre genitus fui, una filiatione reali dicor filius utriusque, quamvis multiplicentur respectus.

Sed in Christo non possumus dicere unam causam esse filiationis, secundum quod refertur ad patrem et matrem, cum sint duae nativitates penitus disparatae: unde, si esset aliquid quod filiationem temporalem posset recipere quasi subiectum, oporteret ponere in Christo plures filiationes. Nunc autem filiatio est talis relatio quae non potest habere pro subiecto nisi ipsum suppositum. In Christo autem non est nisi suppositum aeternum, quod quidem non potest esse subiectum alicuius temporalis relationis.

Quaecumque enim relationes temporales de aliquo aeterno dicuntur, sunt relationes rationis, et non rei; unde filiatio qua Christus refertur ad matrem, non est realis relatio, sed rationis tantum, sicut et ceterae quae dicuntur de Deo ad creaturas. Non enim potest dici quod subiectum filiationis sit suppositum aeternum actione humanae naturae, vel alicuius partis eius, sicut dicitur suppositum mortis vel passionis; quia sic ipsa humana natura vel pars eius esset primum subiectum filiationis, et denominaretur per ipsam, sicut contingit et de aliis accidentibus quae attribuuntur Christo ratione humanae naturae. Filiatio vero nunquam denominat nisi ipsum suppositum, nec potest aliud pro subiecto habere.

Nihil tamen prohibet aliquas reales relationes inesse Christo ad virginem, sicut cum dicimus: corpus Christi est originatum ex virgine. Sed ista relatio non habet rationem filiationis, nisi poneremus, secundum primam opinionem, suppositum creatum esse aliud in Christo ab increato.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex nativitate temporali non innascitur filiatio realis, sed rationis tantum, quamvis Christus realiter sit filius virginis; sicut Deus realiter est Dominus creaturae, quamvis in eo dominium non sit relatio realis; dicitur enim realiter Dominus propter realem potestatem; et sic dicitur Christus realiter filius virginis propter realem nativitatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod respectus relationis dependet ex termino ad quem aliquid refertur; et ideo destructo termino, respectus aufertur. Sed tamen filiatio realis ad patrem remanet in Christo, etiam supposita morte matris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in illa Philosophi descriptione esse ponitur pro ratione essendi, secundum quod definitio dicitur realis secundum genus, quod est esse; unde non oportet quod habeat esse relatio ex respectu, sed ex causa respectus; ex respectu vero habet propriam rationem generis vel speciei.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis sit respectus filiationis diversus, et causa filiationis diversa, sed tamen filiationes non possunt esse duae, ratione iam dicta.

|q3 Quaestio 3

Prologus

PR

Deinde quaeritur de Christo quantum ad species sub quibus in sacramento altaris continetur.

TTA

Utrum scilicet sint ibi (in sacramento altaris) accidentia sine subiecto.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Deus enim non potest facere contradictoria esse simul vera. Hoc autem esset, si ab aliquo removeretur id quod est de sua definitione. Cum ergo in definitione accidentis cadat esse in subiecto, quia accidentis esse est inesse, videtur quod Deus non possit facere accidens sine subiecto.

AG2

Praeterea, de eodem praedicatur definitio et definitum. Sed ens per se est definitio vel descriptio substantiae. Si ergo in sacramento altaris accidentia sunt per se non in subiecto, sequitur quod sint substantiae; quod est absurdum.

AG3

Praeterea, ex accidentibus non potest generari substantia. Sed videmus ex illis speciebus generari vermes et cineres, quae constat non generari ex corpore Christi. Ergo accidentia non sunt ibi sine subiecto.

AG4

Sed diceret, quod generantur miraculose.

Sed contra: miracula ordinantur ad aedificationem fidei. Sed est scandalum quod vermes exinde generentur. Ergo non fit miraculose.

AG5

Praeterea, in sacramento altaris nihil debet esse inordinatum. Sed contra, ordinem quem Deus rebus imposuit, est accidens esse sine subiecto.

SC

Sed contra, sensus non decipitur in proprio sensibili, secundum Philosophum in II de anima. Sed sensus iudicat ibi esse colorem, et saporem, et alia huiusmodi.

Ergo haec accidentia sunt vere ibi.

Non autem sunt in corpore Christi sicut in subiecto; nec iterum in aere, cum neutrum sit natum affici talibus accidentibus. Ergo accidentia sunt ibi sine subiecto.

CO

Respondeo. Dicendum, quod accidentia sunt ibi sine subiecto: quod qualiter esse possit, hinc considerandum est. Quia in omnibus causis ordinatis, secundum Philosophum in libro de causis, prima causa vehementius imprimat in causatum causae secundae quam etiam causa secunda; unde fit ut causa prima non retrahat operationem suam ab effectu, etiam postquam causa secunda retrahit, ut dicitur, ibidem in commento.

Universalis autem causa et prima omnium entium Deus est, non solum substantiarum, sed etiam accidentium (ipse enim est creator substantiae et accidentis); sed etiam procedunt ex eo quodam ordine.

Nam mediantibus substantiae principiis accidentia producuntur: unde secundum naturae ordinem accidentia a principiis substantiae dependent, ut sine subiecto esse non possint.

Tamen per hoc non excluditur quin Deus quasi causa prima possit accidentia in esse servare, substantia remota. Et per hunc modum accidentia miraculose sunt in sacramento altaris sine subiecto, virtute scilicet divina ea tenente in esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: accidentis esse est inesse; vel qualitercumque ponatur subiectum in definitione accidentis, intelligitur esse definitio per additionem, ut probatur in VII metaph..

Et dicitur definitio per additionem, quando in definitione ponitur aliquid quod est extra essentiam definiti, sicut nasus ponitur in definitione simi. Hoc autem est propter naturalem dependentiam accidentis a subiecto.

Sed hoc non impediens, Deus potest accidentia sine subiecto conservare. Nec tamen sequitur contradictoria simul esse vera; quia subiectum non est de substantia accidentis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum Avicennam in sua metaph., esse non potest poni in definitione alicuius generis et speciei, quia omnia particularia uniuntur in definitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sit secundum unum esse in omnibus. Et ideo haec non est vera definitio substantiae: substantia est quod per se est; vel: accidens est quod est in alio. Sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis

intelligitur: substantia est res cuius naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio.

Unde patet quod, quamvis accidens miraculose sit non in subiecto, non tamen pertinet ad definitionem substantiae; non enim per hoc eius naturae debetur esse non in alio; nec egreditur definitionem accidentis, quia adhuc natura eius remanet talis ut ei debeatur esse in alio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de his quae generantur ex speciebus, ut vermibus vel cineribus, aut aliquibus huiusmodi, duae sunt opiniones magis probabiles: quarum una est quae dicit, quod substantia panis redit, ex qua possunt talia generari.

Sed haec opinio videtur improprietatem continere, propter duo, nisi debito modo intelligatur.

Primo, quia non potest esse quod iterum sit ibi substantia panis. Aut enim poneretur ibi esse substantia panis iterato, speciebus manentibus: et sic, cum corpus Christi tamdiu sit sub sacramento quamdiu species manent, sequitur quod aliquando erit ibi simul corpus Christi et substantia panis; quod non sustinet ratio. Aut hoc erit destructis speciebus; et hoc iterum est inconveniens, ut substantia panis sit sine propriis accidentibus panis.

Secundo apparet improprietas propter nomen reditus. Si enim aliquid est in alterum conversum, non potest dici redire, nisi aliud reconvertatur in ipsum. Substantia autem panis non est annihilata, sed transubstantiata in corpus Christi. Unde non potest intelligi quod substantia panis redeat, nisi corpus Christi revertatur in pane, quod est absurdum.

Unde, si debet ista opinio sustineri, intelligenda est per substantiam panis materia panis; non quod redeat, quae prius erat, sed quod, destructis speciebus, aliqua materia a Deo ibi provideatur vel per creationem, vel quocumque alio modo, ex qua possint huiusmodi corpora generari.

Alia vero opinio est planior, ut dicatur quod illis accidentibus sicut datum est per se subsistere divina virtute, similiter datum est ut agant, et ex eis fiat quidquid fieret ex substantia panis, vel quidquid ageret, si maneret; et hac virtute nutriunt, et vermes vel cineres exinde generantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod miraculum ordinatur ad fidem, ne fides scilicet depereat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum considerato ordine communi, cuius contrarium est ordinatum pro aliqua causa speciali; et hoc modo, quamvis secundum ordinem communem recte divinitus ordinatum sit ut accidens sit in subiecto; nihil tamen prohibet etiam recte ordinatum esse ut in sacramento altaris accidens sit sine subiecto, ut scilicet fides habeat meritum per latentiam sacramenti.

|q4 Quaestio 4

PR

Deinde quaeritur de membris Christi.

Et primo de Angelis. Secundo de hominibus.

De Angelis quaeruntur quinque.

PR1

Primo quantum ad naturam ipsorum; utrum sint compositi ex materia et forma.

PR2

Secundo quantum ad cognitionem; utrum simul in actu possint esse in cognitione matutina et vespertina, id est utrum simul cognoscant res in propria natura, et in verbo.

PR3

Tertio quantum ad meritum voluntatis; utrum scilicet potuerunt eodem actu caritatis mereri fruitionem et frui.

PR4

Quarto quantum ad motum; utrum moveantur in instanti.

PR5

Quinto quantum ad effectum; utrum possint imprimere vel aliquid facere in istis corporalibus.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum Angeli sint compositi ex materia et forma.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma.

AG1

Augustinus enim dicit in libro de mirabilibus sacrae Scripturae: omnipotens Deus ex materia informi quam prius condidit, corporalium et incorporalium, sensibilem et insensibilem, intellectualium, et intellectu carentium, multifformes species divisit.

Angeli autem sunt intellectuales et incorporei.

Ergo habent materiam de sui compositione.

AG2

Praeterea, boetius dicit in libro de unitate et uno: quiddam est unum coniunctione simplicium, ut Angelus et anima: quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, omne quod est in genere, habet genus et differentiam. Genus autem, secundum Avicennam in sua metaphysica, sumitur ex natura materiae, differentia vero ex natura formae. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Angelus autem est in genere substantiae, cum sit substantia habens speciem limitatam. Ergo Angelus est compositus ex materia et forma.

AG4

Sed diceret, quod differentia Angeli non sumitur ex forma, sed ex formali, quod est ipsum esse Angeli. Contra, differentia cuiuslibet rei est de essentia, et intrat definitionem ipsius. Sed in omni creatura esse est aliud ab essentia eius, nec intrat definitionem eius, ut Avicenna dicit. Ergo differentia Angeli non potest sumi ex esse ipsius.

AG5

Praeterea, ideo ostenditur quod impossibile est esse plura summa bona, quia oportet ea in aliquo convenire, cum utrumque sit summum bonum; et in aliquo differre, alias non essent plura, et sic essent composita. Sed constat esse plures essentias angelicas. Ergo oportet eas in aliquo convenire, et in aliquo differre; et sic oportet eas esse compositas.

Sed partes esse sunt materia et forma. Ergo Angeli componuntur ex materia et forma.

SC

Sed contra, est quod dicit boetius in lib.

De duabus naturis et una persona Christi: omnis natura incorporeae substantiae nullo materiae innitur fundamento. Sed Angeli sunt incorporei. Ergo non est in eis materia.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quidam ponunt, Angelos componi ex materia et forma.

Sed hoc videtur repugnans naturae eorum, propter duo quae in eis inveniuntur.

Primo quidem quia intellectuales sunt.

Si enim Angeli haberent materiam de sui compositione, oporteret omne quod in eis est, eis inesse per modum materiae convenientem; cum omne quod est in alio, sit in eo per modum recipientis, ut habetur in Lib. De causis. Forma autem aliqua hoc modo est in materia, quod in ea habet esse particulare et naturale. Unde si Angeli essent ex materia compositi, oporteret quod formae quibus intelligunt, quaecumque sint, essent in eis secundum esse naturale et particulare; et sic, sequeretur hoc impossibile, quod Angelus nunquam cognosceret nisi particulare; quia forma particulariter in aliquo recepta non potest esse universalis cognitionis principium, sicut patet in sensu. Nec potest obviari per hoc quod ponatur Angelus componi ex materia alterius naturae quam haec materia corporalis; quia quaecumque esset illa materia, constat quod reciperet formam substantialem Angeli particulariter: alias Angelus non esset res particularis, et sic illa materia conveniret cum hac materia in hoc quod formae in ea reciperentur per modum particularem.

Unde impossibile est Angelum, vel aliquam substantiam intellectualem, ex materia componi; cum alterius modi sit receptio qua recipit intellectus formas, et qua recipit materia prima, ut dictum est; unde dicit Philosophus in III de anima, et Philosophorum sententia est, quod intellectualitas immunitatem habet a materia.

Secundo repugnat eis per hoc quod incorporales sunt. Quaecumque enim ex materia componuntur, oportet in materia convenire; eo quod quaelibet materia secundum se accepta, cum forma careat, non habet in se aliquam dispositionis rationem. Supposita autem unitate materiae, impossibile est quod una materia contrarias et disparatas formas recipiat, nisi secundum diversas partes: non enim potest eadem materia et secundum idem accipere formam Angeli et formam lapidis.

Diversitas autem partium non potest intelligi in materia, non intellecta divisione: nec divisio, non intellecta dimensione: quia subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis, ut dicitur in I physic.. Unde oportet, omnia quae sunt composita ex materia, dimensionata esse; et ideo nullum incorporeum potest esse ex materia compositum.

Sed quia substantia Angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio); invenimus in Angelo et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit, et esse eius, quo subsistit, quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus Angelum esse compositum ex quo est et quod est, vel secundum verbum boetii ex esse et quod est. Et quia ipsa substantia Angeli in se considerata est in potentia ad esse, cum habeat esse ab alio, et ipsum esse sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiae; et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia. Sed hoc non competit in proposito; quia esse non est actus qui sit pars essentiae, sicut forma; ipsa quidditas Angeli vel substantia est per se subsistens, quod materiae non competit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus super Genesim ad litteram, materiam informem, quam Deus primo condidit, dicit significari per caelum et terram cum dicitur: in principio creavit Deus caelum et terram; ut per

terram, significetur materia informis visibilium rerum; per caelum autem ipsa natura angelica nondum formata per conversionem ad Deum; ut ipsa naturalia Angelorum attribuantur eis quasi materia, et dona gratiae vel gloriae attribuantur eis quasi forma.

Unde non est ad propositum auctoritas inducta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod liber ille non est boetii, unde non oportet quod in auctoritatem recipiatur. Sustinendo tamen ipsum, potest dici, quod formam et materiam large accipit pro actu et potentia, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ipsa substantia Angeli quodammodo se habet ad esse eius ut materia ad formam, ut dictum est.

Materia autem, si eius essentia definiretur, haberet pro differentia ipsum suum ordinem ad formam, et pro genere ipsam suam substantiam.

Et similiter in Angeli ex ipsa natura substantiae ipsorum accipitur genus, ex proportione vero huiusmodi substantiae ad esse accipitur specifica differentia. Unde secundum hoc Angeli differunt specie, secundum quod in substantia unius est plus vel minus de potentia quam in substantia alterius.

Dictum autem Avicennae intelligitur de compositis substantiis.

RA4

Quartum concedimus: non enim ab ipso esse sumitur differentia, sed magis ex habitudine ipsius substantiae ad esse.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in summo uno nulla diversitas esse potest, cum in eo sit idem esse et quod est; unde hoc sufficit ad eius pluralitatem removendam. Sed compositio quae in Angelo invenitur, sufficit ad eius pluralitatem, ut ex dictis patet.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum Angeli simul in actu possint esse in cognitione matutina et vespertina, idest utrum simul cognoscant res in propria natura et in verbo.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod Angelus non possit cognoscere simul res in verbo et in propria natura.

AG1

Eadem enim potentia non potest simul geminum actum habere, ut quod intellectus simul plura intelligat. Sed alius actus est quo intellectus Angeli videt res in verbo, et alius quo videt res in propria natura. Ergo impossibile est ut simul videat res in verbo et in propria natura.

AG2

Sed diceret, quod hoc modo videntur ab intellectu Angeli simul res in verbo et in propria natura, sicut intellectus noster simul videt eclipsim et causam eius. Contra: cum intellectus noster simul videt eclipsim et causam eius, accipit causam ut rationem intelligendi eclipsim. Ergo accipit eclipsim et causam eius ut unum intelligibile: et sic erit unus tantum actus.

AG3

Praeterea, unius non potest esse nisi unus terminus ultimus; sicut una linea non terminatur ex una parte nisi ad unum punctum.

Sed ultimus terminus potentiae est operatio. Ergo non potest una potentia simul habere plures actus; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, sicut se habet potentia ad actum, ita actus ad obiectum. Sed unus actus non potest terminari ad duo obiecta. Ergo nec una potentia potest simul habere plures actus; et sic idem quod prius.

SC

Sed contra, visio qua Angeli vident res in verbo, est visio beata; quae quidem non est intercisa, sed continua. Si ergo non possunt simul videre res in propria natura et in verbo, nunquam viderent res in propria natura: et praecipue hoc videtur in anima Christi, quae ab initio suae creationis videt verbum et in verbo.

CO

Respondeo. Dicendum, quod Angelus vel anima simul potest videre in verbo et in propria natura; et hoc expresse potest haberi ab Augustino, Lib. IV super Genesim ad litteram, ubi vult quod dies illi, et vespere et mane in eis, non sunt ordinati secundum successionem, sed solum ordine naturae: unde simul est primus dies cum secundo, et mane cum vespere, et ita simul visio rerum in verbo et in propria natura. Quod qualiter possibile sit, videndum est.

Operari siquidem non proprie attribuitur potentiae, sed rei subsistenti quae per potentiam operatur; ut ipsa potentia intellectus non sit operans in intelligendo, sed magis operationis principium.

Sicut autem potentia intellectiva est principium intelligendi ipsi substantiae, ita species intelligibilis est principium intelligendi ipsi potentiae. Unde sicut una substantia potest simul diversos actus habere secundum diversas potentias, ut anima simul vult et intelligit; ita ex una potentia intellectiva possunt simul prodire diversi actus, si simul diversis speciebus intelligibilibus uniatur.

Hanc enim causam Algazel assignat quare non est possibile simul multa intelligere, quia scilicet non est possibile intellectum simul informari multis speciebus in actu perfecte, sicut nec idem corpus figurari simul diversis figuris.

Visio autem qua Angelus videt res in propria natura, fit per speciem intelligibilem concreatam vel infusam inhaerentem. Visio autem rerum in verbo fit per ipsam speciem verbi, sive essentiam, quae non est inhaerens, sed ei intellectus unitur sicut intelligibili.

Species autem concreata inhaerens non repugnat unioni intellectus Angeli ad verbum, cum non sit unius rationis; et ipsa species, et quidquid est perfectionis in intellectu angelico, sit quasi materialis dispositio ad illam beatam unionem.

Unde simul ex intellectu Angeli procedit operatio duplex. Una, ratione unionis ad verbum, qua scilicet videt res in verbo; alia, ratione speciei intelligibilis qua informatur, qua videt res in propria natura.

Nec etiam in una harum operationum debilitatur per attentionem ad alteram, sed magis confortatur, cum una sit ratio alterius; sicut imaginatio rei visae confortatur dum videtur in actu oculo exteriori. Actio enim beatitudinis in beatis est ratio cuiuslibet alterius actionis in eis inventae.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum.

RA2

Secundum concedimus, quia exemplum illud non est conveniens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentia intellectiva Angeli non terminatur ad duos actus secundum idem, sed secundum diversas species, quibus ad actum ordinatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod inter actum et obiectum nihil cadit medium; sicut species cadit media inter intellectum et eius actum: unde non est simile.

|a3 Articulus 3

TTA

Utrum Angelus potuerunt eodem actu caritatis mereri fruitionem, et frui.

TTB

Circa tertium sic proceditur: videtur quod Angelus non meruerit suam beatitudinem.

AG1

Quod enim est beatum, perfectum est; quod autem meretur, est adhuc imperfectum.

Sed non potest idem esse simul perfectum et imperfectum. Ergo non potest Angelus mereri beatitudinem dum habet eam.

AG2

Praeterea, Angelus beatus est comprehensor; nullus autem meretur nisi viator. Si dicatur, quod in primo instanti quo beatus fuit Angelus, beatitudinem meruit; contra: ergo simul fuit viator et comprehensor; quod falsum est, cum hoc sit solius Christi.

AG3

Praeterea, beatitudo, secundum Philosophum, in actu consistit, sed in actu perfecto; et similiter meritum in actu, sed imperfecto. Non autem potuit esse quod actus Angeli simul esset perfectus et imperfectus. Ergo non potuit esse quod simul esset beatus et beatitudinem meruerit.

SC

Sed contra, beatitudo a nulla pura creatura habetur sine merito, cum habeat praemii rationem. Sed Angelus non potuit eam mereri nisi in primo instanti quo beatus fuit, quia ante non habuit gratiam, ut quidam ponunt, et sic mereri non potuit. Ergo in primo instanti suae beatitudinis eam meruit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod de conditione Angeli triplex est positio.

Quidam enim posuerunt, quod Angelus in primo instanti suae creationis fuit beatus.

Sed hoc videtur inconueniens; quia pari ratione alii a primo instanti fuissent miseri: quod etiam quidam dicunt, sed absurdum est et condemnatum.

Alii vero dicunt, quod fuerunt conditi in gratia omnes, et in ea quidam perseverantes beatitudinem meruerunt, alii vero contra eam agentes, facti sunt miseri. Et haec opinio nihil difficultatis habet, unde prae ceteris mihi magis placet.

Tertii vero dicunt, quod fuerunt creati Angeli in puris naturalibus, et quibusdam conversis ad verbum simul collata est gratia et beatitudo. Et hi dividuntur in tres vias. Quidam enim dicunt, quod nunquam beatitudinem

meruerunt. Sed hoc non videtur competere nisi soli Christo, qui est filius naturalis, ut hereditatem divinae fruitionis sine merito habeat. Alii vero dicunt, quod merentur eam ex operibus quae circa nos agunt.

Et hoc etiam non videtur conveniens, ut meritum sequatur praemium; cum magis meritum sit dispositio ad praemium. Tertii vero dicunt, quod in primo instanti beatitudinem meruerunt ex hoc ipso quod ad verbum conversi sunt. Et haec opinio inter has tres probabilior est.

Unde ad eius evidentiam sciendum est quod meritum se habet ad praemium sicut motus ad terminum, et sicut fieri ad factum esse. In his autem quae successive fiunt, prius est fieri quam factum esse; in his vero quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse, sicut simul aer illuminatur et illuminatus est, et simul res creatur et creata est.

Cuius ratio est, quia instans illud in quo primo aliquid factum est, est terminus temporis praecedentis, in quo non erat: et sic aliquid de aliqua proprietate illius temporis retinet, in quantum potest dici quod ante hoc instans res ista non fuit. Et quamvis in his quae per modum successivum fiunt, fieri attribuatur tempori praecedenti, in momentaneis tamen factionibus fieri non potest attribui nisi ipsi instanti primo, quod dividit inter esse et non esse rei. Unde, quamvis in omnibus aliis instantibus sequentibus possit dici quod hoc factum est, non tamen potest dici quod fiat et factum est, nisi in primo.

Similiter dico, quod in primo instanti quo mens angelica conversa est ad verbi fruitionem: et beata quidem erat ratione perfectae fruitionis, quasi in facto esse existens; et beatitudinem merebatur, in hoc quod convertebatur ad verbum, non praeexistente beatitudinis perfectione, sed quasi existens in ipso fieri beatitudinis; sed postmodum mens Angeli est tantum beata, et non beatitudinem meretur.

Similiter est de contritione; quia in eodem instanti est terminus praeparationis ad gratiam et gratiae infusio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet ponere idem simul esse perfectum et imperfectum; sed idem simul esse perfectum et terminum imperfectionis, vel nunc primo esse perfectum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Angelus meretur ut viator, non quasi distans a termino, sed ut in termino viae existens.

RA3

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

¶4 Articulus 4

TTA

Utrum Angeli moveantur in instanti.

TTB

Ad quartum sic proceditur: videtur quod Angelus moveatur in instanti.

AG1

Sicut enim dicitur in Lib. De intelligentiis, in motu Angeli magnitudo spatii distantiam non operatur. Sed propter distantiam, quam facit magnitudo spatii, contingit quod aliquid non aequae cito perveniat ad propinquum et distans. Ergo Angelus aequae cito ad distans et propinquum pervenit. Sed omne tale movetur in instanti. Ergo Angelus in instanti movetur.

AG2

Praeterea, sicut se habet mobile divisibile ad motum divisibilem successivum, ita se habet mobile indivisibile ad motum indivisibilem et instantaneum. Sed corpus, quod est mobile divisibile, movetur successive in tempore divisibili. Ergo Angelus, qui non est mobile divisibile, ex hoc quod caret quantitate, movetur subito, vel in instanti.

AG3

Praeterea, Aristoteles, IV physic., probat, quod si aliquid moveretur in vacuo, moveretur in instanti, propter hoc quod medium mobili non resistit. Sed sicut vacuum non resistit corpori in motu, ita nec aliquid plenum ipsi Angelo. Ergo Angelus movetur in instanti.

SC

Sed contra, est quod dicit Augustinus, VIII super genes. Ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Angelus autem est creatura spiritualis. Ergo movetur per tempus, et non in instanti.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in omni motu oportet intelligere successionem et tempus per aliquem modum, eo quod termini cuiuslibet motus sunt sibi oppositi invicem, et incontinentes, ut patet in I physic..

Unde oportet quod omne mobile intelligatur esse primum in uno termino motus, et posterius in altero; et sic sequitur successio.

Sed transire de uno termino ad alterum in motibus corporalibus contingit dupliciter.

Uno modo sicut de instanti in instans. Hoc autem esse non potest nisi quando sunt tales termini motus inter quos est accipere aliquo modo medium, sicut inter duo instantia est tempus medium, ut patet in loci mutatione et

alteratione, augmento aut diminutione; et hi motus dicuntur continui propter continuitatem eius super quod transit motus, cuius est plus et minus accipere.

Alio modo transitur de uno termino motus in alium, sicut de tempore in instans. Et hoc accidit in motibus quorum termini sunt privatio et forma, inter quae constat medium non esse: unde non potest sic transiri de uno extremo in alterum, ut quandoque in neutro extremorum sit, sicut transitur de instanti in instans, ita quod in neutro est instantium, sed in medio tempore; et huiusmodi motus sunt generatio et corruptio, et illuminatio, et huiusmodi; in quibus oportet dicere, quod unus terminus erat in toto tempore praecedente, et alius in instanti ad quod tempus terminatur.

Huiusmodi autem mutationes sunt termini motus cuiusdam, sicut illuminatio diei est terminus motus localis solis; unde in toto tempore praecedente quo sol movetur ad punctum directae oppositionis, erant tenebrae; in ipso vero instanti quo pervenit ad punctum praedictum, est lumen. Et similiter est de generatione et corruptione, quae sunt termini alterationis.

Et quia inter tempus et instans non cadit aliquod medium, nec est aliquod instans accipere immediate praecedens ultimum temporis, inde est quod in huiusmodi mutationibus absque omni medio transitur de uno extremo in aliud; nec est accipere ultimum tempus in quo fuerit in termino a quo, sed ultimum tempus, quod terminatur ad instans in quo est in termino ad quem. Et ideo huiusmodi mutationes instantaneae dicuntur.

Hoc autem dici non potest in motu Angeli, eo quod nullum ordinem habet ad aliquem motum continuum, ut possit dici terminus eius. Unde oportet ponere quod intelligatur transire de termino motus in terminum motus, sicut transitur de instanti in instans, et non sicut transitur de tempore in instans, eo quod tempus non potest intelligi sine motu.

Unde, cum esse Angeli in termino a quo a nullo motu dependeat, non potest dici quod sit ibi in tempore, sed in quodam nunc; et similiter in termino ad quem cum alio nunc.

Sed huiusmodi nunc non sunt termini huiusmodi temporis quod est numerus motus caeli, eo quod motus Angeli nullo modo dependet a motu caeli, ut eius numero mensuretur: nec oportet ea continuari per medium tempus: continuitas enim temporis sequitur continuitatem motus, et continuitas motus sequitur continuitatem magnitudinis super quam transit motus, ut habetur in IV physic..

Sed in ipsis operationibus Angeli, ratione quarum dicitur moveri per diversa loca, non est invenire aliquam continuitatem, sed consequenter se habent; unde et nunc, quae mensurant motum Angeli, sunt consequenter se habentia, et non est inter ea aliquid continuans; et ipsa pluralitas sic se consequentium est quoddam tempus, in quo dicimus Angelum moveri. Et hoc consonat dictis Philosophi, ubi dicit quod eiusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non requiritur tempus in motu Angeli propter distantiam, sed propter incontinentiam terminorum; quia scilicet non contingit Angelum esse in duobus locis simul.

RA2

Ad secundum dicendum, quod successio motus non solum sequitur divisionem mobilis, sed etiam eius super quod transit motus: quia secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu, ut dicitur in IV physic.. Licet ergo Angelus sit indivisibilis, tamen loca secundum quae moveri dicitur, sunt divisa ad invicem; et ideo oportet in motu eius intelligi aliquam divisionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis non impediatur aliquid plenum Angelum in suo motu, tamen propter rationem iam dictam oportet in motu eius intelligi diversa nunc. Ratio autem Philosophi est magis ducens ad impossibile quam ostensiva, ut Commentator, ibidem, dicit.

¶a5 Articulus 5

TTA

Utrum Angeli possint imprimere vel aliquid facere in istis corporalibus.

TTB

Circa quintum sic proceditur: videtur quod Angeli non possint agere in haec corpora inferiora.

AG1

Actio enim non potest nisi inter ea quae habent aliquam convenientiam ad invicem.

Sed Angelus non habet convenientiam cum istis corporibus; cum corruptibilem et incorruptibilem etiam genus non sit unum, ut dicitur in X metaphys.. Ergo Angeli in haec corpora non possunt agere.

AG2

Praeterea, si agunt Angeli in haec corpora: aut agunt per imperium, aut per influxum.

Si per imperium, aequaliter agere possunt in propinqua et in distantia; quod est contra Damascenum, qui dicit, quod ubi operantur, ibi sunt. Si vero per influxum, oportet quod illud quod influunt, per medium transeat: medium autem corporale non est receptivum spiritualis impressionis. Ergo nullo modo possunt Angeli agere in haec inferiora corpora, neque in animas nostras.

AG3

Praeterea, non possunt dici agere vel influere sicut fons influit rivo, ut idem numero quod prius est in Angelo, postmodum in his inferioribus fiat: quia sic in agendo aliquid amitteret; nec iterum illud quod in his inferioribus recipi dicitur, per eorum influxum creando, quia Angeli creatores non sunt; nec iterum educendo de potentia in actum, quia ad hoc natura sufficit. Ergo Angeli nullo modo in inferiora agunt.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit in III de Trinit., quod ea quae divinitus in corporalibus fiunt, ministerio Angelorum fiunt.

Gregorius etiam dicit in IV dialog., quod omnia corporalia per spirituales substantias administrantur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod de actione Angelorum in haec inferiora corpora, duplex est opinio apud Philosophos.

Commentator enim vult, in X metaphys., quod substantiae spirituales non possunt imprimere in haec inferiora corpora nisi mediantibus corporibus caelestibus, quae a substantiis incorporeis moventur, secundum Philosophos.

Avicenna vero vult, in sua metaphys. Et in VI de naturalibus, quod dupliciter imprimunt in haec inferiora: uno modo per motum orbium; et alio modo per imperium immediate: quia formae intellectus eorum sunt factivae.

Secundum eum, et materia sensibilis obedit eorum conceptionibus plusquam quibuslibet qualitatibus activis et passivis: et exinde est, secundum eum, quod in istis inferioribus fiunt aliquae transmutationes quandoque ex conceptionibus superiorum substantiarum praeter totum ordinem causarum naturalium.

Sed haec opinio secunda repugnat dictis Augustini in III de Trinit., ubi dicitur, quod Angelis non servit ad nutum materia corporalis.

Repugnat etiam rationi: quia, quamvis quod est potentia in materia, sit actus in substantiis, multo nobiliter tamen materia corporalis non est proportionata potentia respectu talis actus, quo substantiae spirituales in actu sunt. Oportet autem agens quod educit de potentia in actum, esse materiae proportionatum; unde non potest esse quod virtus substantiae spiritualis creatae se extendat ad materiae transmutationem immediate, sed mediante aliquo agente naturali. Quamvis enim ei non obediat corporalis materia ad formalem transmutationem, immediate tamen obedit ei localiter ad motum localem; et per hanc virtutem possunt congregare et circumponere aliqua agentia naturalia ad aliquem effectum perficiendum. Ea vero ad quae nulla virtus naturalis se extendit, fiunt sola divina virtute, qua sola potest naturalem ordinem immutare.

Sed quia mentes nostrae sunt proportionatae et propinquae ad recipiendum actionem Angelorum, ideo in mentes nostras agere possunt dupliciter.

Uno modo, confortando intellectum nostrum, sicut in corporalibus minus calidum confortatur per magis calidum. Alio modo per agens naturale ipsius intellectus, sicut etiam agit in corpora; et hoc est in quantum lumine angelico illustrantur phantasmata ad aliquas nobiliores conceptiones imprimendas quam lumine intellectus agentis exprimi possent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli habent convenientiam cum istis inferioribus corporibus, quae est convenientia moventis ad motum: possunt enim movere motu locali corpora, non solum illa caelestia immediate, sed etiam haec inferiora; ut sic sententia nostra de actione Angelorum in corpora, sit media inter duas opiniones Philosophorum praedictas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Angelus agit in haec corpora movendo ea localiter per imperium; sed imperium non dicitur hic sine virtute activa, quam oportet aliquo modo contingere corpus motum; cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII physic..

Actio vero qua influere dicitur in animam nostram, confortando eam ad intelligendum, non oportet quod transeat per medium corporale; quia hoc facit in spiritualibus ordo quod in corporalibus situs, secundum Augustinum.

Animae vero nostrae ordine naturae quasi contiguantur ipsis Angelis, sicut Angelus inferior superiori. Unde non oportet quod interveniat medium corporale.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Angeli neque in anima neque in natura corporali aliquid creant, sed solum educunt de potentia in actum: et quamvis naturale agens de potentia in actum educere possit, non tamen ita perfecte sicut Angelus.

|q5 Quaestio 5

Prologus

PR

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad homines. Et primo quantum ad naturam.

Secundo quantum ad gratiam. Tertio quantum ad culpam. Quarto quantum ad gloriam.

Quantum ad naturam quaeruntur duo.

PR1

Primo utrum vegetabilis et sensibilis anima sint a creatione.

PR2

Secundo utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum vegetabilis et sensibilis anima sint a creatione.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem.

AG1

Et enim dicit Augustinus in Lib. De vera religione, substantia vivens naturae ordine praefertur substantiae non viventi. Sed anima sensibilis et vegetabilis, sunt substantiae viventes. Ergo sunt nobiliores omnibus substantiis non viventibus. Aliquae autem substantiae non viventes sunt immediate a Deo creatae, ut elementa huius mundi. Ergo et anima sensibilis et vegetabilis immediate a Deo creantur, cum nobilitas facientis demonstret nobilitatem facti.

AG2

Praeterea, omne cui proprie competit fieri, vel fit ex nihilo, vel fit ex aliquo. Sed animae vegetabili vel sensibili competit proprie fieri. Ergo, cum non fiant ex aliquo, quia non habent materiam partem sui, relinquitur quod fiant ex nihilo, et sic exeunt in esse per creationem. Probatio mediae. Omne quod proprie habet esse, si non semper fuit, proprie dicitur fieri. Sed anima sensibilis proprie et vere habet esse, cum sit substantia operans, movet enim corpus: nihil autem habet propriam operationem nisi quod habet proprium esse. Ergo, cum anima sensibilis huius animalis non semper fuerit, proprie competit ei fieri; et sic restat quod creetur.

SC1

Sed contra: Est quod Philosophus dicit in II de anima, quod sensitivi prima mutatio fit a generante. Prima autem mutatio sensitivi est secundum quam acquirit actum primum, qui est anima sensitiva.

Ergo fit per generationem, et non per creationem.

SC2

Praeterea, omne illud quod praecedit in semine hominis ante introductionem animae rationalis, est per generationem, et non per creationem. Sed anima vegetabilis et sensibilis praecedunt in semine hominis, quia primum est vivum quam animal, et animal quam homo, secundum Philosophum, XIV de animalibus.

Ergo etiam in homine est anima sensibilis et vegetabilis per generationem.

SC3

Praeterea, cum Deus in instanti operetur, natura vero successive; omne illud quod per actionem successivam exit in esse, est ab aliquo agente naturali. Sed anima sensibilis et vegetabilis producuntur actione successiva: quia determinato spatio temporis vivificatur conceptus et sensificatur. Ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt a naturali agente, et non per creationem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quaestionem est duplex opinio.

Quidam enim dicunt animam sensibilem et vegetabilem esse ex creatione; alii vero ex traduce: et haec diversitas apud Philosophos invenitur non solum de istis animabus, sed etiam de omnibus formis substantialibus.

Quidam enim, ut Plato et Avicenna, posuerunt omnes formas ab extrinseco esse; qui praecipue ex duobus movebantur. Primo quidem, quia cum formae non habeant materiam partem sui, non possunt fieri nisi ex nihilo, unde oportet quod a creante fiant. Secundo, quia in rebus inferioribus non videbant principia actionum, nisi qualitates activas et passivas, quas iudicabant insufficientes ad productionem formarum substantialium, cum nihil agat ultra suam speciem.

Sed in hoc videntur fuisse decepti quia attribuebant fieri proprie istis formis, cum tamen fieri non sit nisi compositi, cuius etiam proprie est esse. Formae enim esse dicuntur non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt; unde et fieri dicuntur non propria factione, sed per factionem suppositorum, quae transmutantur transmutatione materiae de potentia in actum. Unde, sicut composita fiunt per agentia naturalia, ita etiam formae quae non sunt subsistentes. Qualitates autem activae agunt ad formas substantiales in virtute substantialium formarum, quarum sunt instrumenta; sicut calor ignis agit ut instrumentum animae nutritivae, ut dicitur in II de anima.

Anima autem vegetabilis et sensibilis non sunt formae subsistentes, alias remanerent post corpora; unde oportet quod fiant a generante per actionem compositorum, sicut et ceterae formae materiales.

Sola autem anima intellectiva, quae habet esse subsistens, cum maneat post corpus, est ab extrinseco per creationem. Si autem sensibile et vegetabile et intellectivum in homine in diversis substantiis animae radicanter, tunc et vegetabilis et sensibilis hominis in generante erit.

Sed quia haec opinio repugnat dictis Philosophorum, qui in uno animato unam animam tantum posuerunt, ad quam omnes operationes animae pertinent; et etiam contra dicta sanctorum, improbantium pluralitatem animarum, ut patet in Lib. De ecclesiasticis dogmatibus; ideo approbato quod in homine sit tantum una

substantia animae, cuius potentiae sunt vegetativum, sensitivum et intellectivum; dicimus, quod anima hominis, quae omnes has potentias animae sustinet, a Deo creatur, quamvis per operationem naturalis agentis fiat ut corpus organizatum actu perficiatur per potentias, quae sunt corporalium partium actus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima vegetabilis et sensibilis non sunt substantiae viventes sicut nec subsistentes, sed sunt principia vivendi et essendi; et iterum non oportet, si quid minus nobile sit a Deo immediate, quod etiam quod est magis nobile: quia Deus, cum non habeat limitatam virtutem nec agat necessitate naturae, potest agere et nobiliora et minus nobilia secundum suam voluntatem, sicut immediate produxit prima individua brutorum animalium, quibus tamen homines, qui nunc generantur ex semine, nobiliores sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod animae sensitivae non convenit per se esse, nec fieri nec operari: nulla enim est actio animae in qua corpus non communicet. Est enim duplex potentia motiva animae sensitivae: una quae imperat, scilicet appetitiva, cuius actus constat, quod non exercetur sine corpore, altera quae imperatur, quae affixa musculis et nervis est principium mobilitatis in eis; sed ipsa distinctio partium corporalium facit quod una pars animalis est movens et alia mota; et ita possunt moveri ex se.

RC

Alia quae sunt in contrarium, concedimus, nisi quantum pertinet ad hominem, in cuius semine quamvis praecedat vegetativa et sensitiva anima imperfecte, cum illis cessantibus introducatur per creationem anima rationalis, quae perfecte continet quod in eis erat imperfectionis. Nam secundum Avicennam in generatione animalis ex semine interveniunt multae generationes et corruptiones.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod imperare sit actus rationis.

AG

Quia Philosophus dicit I ethic.: ratio recte et ad optima deprecatur, et obedit ei quod est continentis. Ergo imperare et deprecari, et huiusmodi, videntur ad rationem pertinere.

SC

Sed contra, imperare ad dominium pertinet.

Sed nos sumus Domini nostrorum actuum per voluntatem. Ergo imperare est actus voluntatis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in imperio duo concurrunt, quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinatur ad faciendum, quod voluntatis est: ipsius enim est movere per modum agentis; et iterum ordinatur eum cui imperat, ad exequendum illud quod imperatur: et hoc ad rationem pertinet, cuius est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem; et postea in principio executionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum est. Et sic imperium erit immediate actus rationis, sed voluntatis quasi primo moventis.

RA

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

|q6 Quaestio 6

Prologus

PR

Deinde quaeritur quantum ad gratiam pertinet.

TTA

Utrum caritas secundum suam essentiam augeatur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Cum enim augmentum sit quaedam mutatio vel variatio; quod secundum essentiam augetur, secundum essentiam variatur vel mutatur.

Sed quod mutatur vel variatur secundum essentiam, aut generatur aut corrumpitur.

Ergo, si caritas secundum essentiam augetur, corrumpitur; non enim generatur, cum prius fuerit.

AG2

Praeterea, caritas non habet quantitatem nisi virtuaalem. Sed virtus caritatis est ipsa essentia eius. Ergo quantitas caritatis est essentia eius. Non ergo potest esse quod varietur quantitas caritatis sine variatione essentiae eius; et sic, si augetur secundum suam essentiam, oportet quod esse eius vel generetur vel corrumpatur.

SC

Sed contra, praemium essentiale respondet ipsi essentiae caritatis. Sed quidam proficiunt ad maius praemium essentiale. Ergo in eis caritas secundum essentiam augetur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod caritas secundum suam essentiam augetur.

Sed notandum est, quod haec praepositio secundum varias habitudines importat. Quandoque denotat subiectum, ut cum dicitur: iste est albus secundum pedem; quia pes est subiectum albedinis. Quandoque vero formam, ut cum dicitur: iste est coloratus secundum albedinem.

Cum ergo dicitur aliquid secundum hoc moveri, potest intelligi vel subiectum vel forma.

Cum enim dicitur: iste movetur secundum manum; notatur subiectum motus. Cum vero dicitur: iste movetur secundum locum; notatur id quod formaliter specificat motum.

Sic ergo cum dicimus caritatem secundum essentiam augeri, denotatur subiectum augmenti, ut sit sensus: ipsa essentia caritatis augetur; sicut cum dicimus: album augetur secundum essentiam suam; non autem designatur forma specificans motum, ut sit sensus: augetur secundum essentiam, idest augmentum eius est motus in esse vel in essentia.

Et sic dicitur augmentum esse secundum quantitatem.

Et quamvis quantitas caritatis, quae est virtus, sit idem quod essentia caritatis, non tamen oportet quod essentia caritatis tollatur; quia etiam in augmento corporali ipsa essentia quantitatis non tollitur, cum semper maneat dimensio interminata; sed secundum diversas terminationes quas recipit, fit mutatio de parvo in magnum, quae est augmentum: ita etiam ipsa virtus caritatis non tollitur per essentiam suam, sed variatur terminatio eius.

Omnis autem forma recepta in aliquo subiecto, terminationem recipit secundum capacitatem recipientis; unde quanto subiectum caritatis magis disponitur ad caritatem, scilicet ad congregationem sui ad Deum, tanto maiorem participat caritatem. Et sic caritas secundum suam essentiam augeri dicitur.

RA

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

|q7 Quaestio 7

PR

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad culpam. Et quaeruntur duo.

PR1

Primo utrum Petrus negando Christum peccaverit mortaliter.

PR2

Secundo utrum habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum Petrus negando Christum peccaverit mortaliter.

TTB

Circa primum sic proceditur: videtur quod Petrus negando Christum non peccavit mortaliter.

AG1

Dicit enim quaedam Glossa, quod peccavit per surreptionem. Sed peccatum per surreptionem est veniale, et non mortale; unde primi motus, qui per surreptionem fiunt, sunt peccata venialia. Ergo peccavit tantum venialiter.

AG2

Praeterea, bernardus dicit in Lib. De dilectione Domini, quod in Petro caritas fuit sopita, non extincta. Sed per peccatum mortale caritas extinguitur. Ergo Petrus non peccavit mortaliter.

SC

Sed contra, est quod Gregorius dicit in Moral. Quod Petrus ab ipsis faucibus diaboli eripitur. Sed in faucibus diaboli non est aliquis nisi per peccatum mortale. Ergo Petrus peccavit mortaliter.

CO

Respondeo. Dicendum, quod absque dubio Petrus peccavit mortaliter negando Christum; quod quidem patet ex duobus.

Primo, quia negavit fidem in loco ubi periclitabatur, et eius confessio requirebatur: ore enim confessio fit ad salutem, ut dicitur ad Rom. X, 10; in quo videtur quod sit de necessitate salutis confessio fidei in casu praedicto; et sic praecipue mendacium in his quae fidei sunt, est perniciosissimum, secundum Augustinum in Lib. De mendacio.

Secundo, quia defectui confessionis et mendacio addidit periurium et blasphemiam; quia, ut dicitur Matth. XXVI, 74, coepit detestari et iurare quia non novisset hominem, quae constat esse gravia peccata. Unde Glossa dicit ibidem: tertio coepit detestari et iurare quia non novisset hominem; quia perseverare in peccato dat incrementum scelerum; et qui minima spernit, cadit in maiora.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod surreptio dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod opponitur deliberationi: et sic primi motus dicuntur esse surreptitii; et sic Petrus ex surreptione non peccavit. Alio modo secundum quod opponitur electioni: et sic Petrus ex surreptione peccavit, quia non peccavit ex electione quasi ex certa malitia, sed ex passione timoris. Talis autem surreptio non excusat a mortali; sicut patet in incontinente, qui fornicatur motu concupiscentia, cum tamen haberet propositum continendi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod bernardus improprie loquitur; et eius verbum, ut verificetur, est intelligendum de quadam dilectione familiaritatis quam Petrus ad Christum conceperat, quae in eo mansit etiam post negationem. Vel si intelligatur de caritate gratuita, intelligendum est, quod non fuit extincta secundum praedestinationem divinam quae eius poenitentiam praeparabat, quamvis esset in se extincta secundum actum.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

AG1

Quicumque enim facit contra statutum Concilii, peccat mortaliter. Sed qui habet plures praebendas, facit contra statutum Concilii generalis. Ergo peccat mortaliter. Probatio mediae. Dist. 7 dicitur in quodam decreto urbani Papae: omnino aliquem in duabus ecclesiis titulari non liceat; sed unusquisque in qua titulatus est, in ea tantum canonicus habeatur.

Licet enim episcopus dispositione unus diversis praeesse possit ecclesiis, canonicus tamen praebendarius nisi unius ecclesiae, in qua conscriptus est, esse non debet.

AG2

Praeterea, XIV, quaest. 1, dicit quoddam decretum septimae synodi: clericus ab instanti tempore in duabus non connumeretur ecclesiis; negotiationis enim est hoc, et turpis lucri commodum, et ab ecclesiastica consuetudine penitus alienum; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, chrysostomus dicit: quod tenebra erubuit, lumen erubescat: quod figurae non fuit concessum, rei reor esse illicitum. Figurae autem non fuit concessum, quod inter Levitas qui capiebat in bethlehem, caperet in ierusalem. Ergo, cum perfectiores esse debeamus, qui capit in tyro, non capit in Damasco.

AG4

Praeterea, bernardus dicit: qui non unus sed plures est in beneficiis, non unus sed plures erit in suppliciis. Sed qui habet plures praebendas, plures est in beneficiis. Ergo plures erit in suppliciis; et sic gravissime peccat.

AG5

Praeterea, quicumque committit se discrimini et periculo peccati mortalis, peccat mortaliter. Ipse est huiusmodi, quia recipiendo plures praebendas iurat statuta utriusque ecclesiae, in quibus praebentur, quae aliquando non possunt simul servari; utpote si eodem tempore vocetur ad electionem in utraque ecclesia, vel ad aliqua ecclesiae negotia peragenda; et praecipue si sit causa inter duas ecclesias, cum utrique teneatur. Ergo videtur quod peccet mortaliter.

SC1

Sed contra. Est, quia illud quod vergit in commune periculum, non est ab ecclesia sustinendum. Sed ecclesia sustinet ut aliqui communiter habeant duas praebendas. Ergo in hoc non est periculum peccati mortalis.

SC2

Praeterea, licitum est alicui patrimonium habenti praebendam accipere. Sed maior est convenientia inter ecclesiastica beneficia quam inter patrimonium et praebendam. Ergo etiam licet habenti unam praebendam, accipere aliam.

CO

Respondeo. Dicendum, quod omnis quaestio in qua de mortali peccato quaeritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur; quia error quo non creditur esse peccatum mortale, quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero quo creditur esse mortale quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale. Praecipue autem periculosum est, ubi veritas ambigua est; quod in hac quaestione accidit.

Cum enim haec quaestio ad theologos pertineat, in quantum dependet ex iure divino vel iure naturali; et ad iuristas, in quantum dependet ex iure positivo; inveniuntur in ea theologo theologus et iurista iurista contrarie sentire.

In iure namque divino non invenitur determinata expresse, cum in sacra Scriptura expressa mentio de ea non fiat, quamvis ad eam argumenta ex aliquibus auctoritatibus Scripturae forte adduci possint, quae tamen non lucide veritatem ostendunt.

Determinando vero eam secundum ius naturale, sic videtur ad praesens de ea dicendum: quod actionum humanarum multiplex est differentia.

Quaedam enim sunt quae habent deformitatem inseparabiliter annexam, ut fornicatio, adulterium, et alia huiusmodi, quae nullo modo bene fieri possunt. De numero talium non est habere plures praebendas; alias in nullo casu dispensationem recipere posset: quod nullus dicit.

Quaedam vero sunt actiones quae de se indifferentes sunt ad bonum vel malum, ut levare festucam de terra, vel aliquid huiusmodi; inter quarum numerum quidam computant habere plures praebendas, dicentes: ita licitum est habere plures praebendas, sicut habere plura poma.

Sed hoc non videtur esse verum, cum hoc quod est habere plures praebendas, plurimas in se inordinationes contineat; utpote quia non est possibile aliquem in pluribus ecclesiis deservire, in quibus est praebendus: cum praebendae videantur esse ordinatae quasi quaedam stipendia Deo ibidem ministrantium.

Sequitur etiam diminutio cultus divini, dum unus loco plurium instituitur. Sequitur etiam in aliquibus defraudatio voluntatum testatorum, qui ad hoc aliqua bona ecclesiis contulerunt, ut certus numerus Deo deservientium ibi esset. Sequitur etiam inaequalitas; dum unus pluribus beneficiis abundat, et alius nec unum habere potest; et multa alia huiusmodi, quae de facili patent. Unde non potest contineri inter indifferentes actiones; et multo minus inter eas quae sunt secundum se bonae, ut dare eleemosynam, et huiusmodi.

Sunt vero quaedam actiones quae absolute consideratae, deformitatem vel inordinationem quamdam important, quae tamen aliquibus circumstantiis advenientibus bonae efficiuntur; sicut occidere hominem vel percutere, in se deformitatem quamdam importat, sed si addatur, occidere malefactorem propter iustitiam, vel percutere delinquentem causa disciplinae, non erit peccatum, sed virtuosum.

In numero harum actionum videtur esse habere plures praebendas.

Quamvis enim aliquas inordinationes contineat; tamen aliae circumstantiae possunt supervenire ita honestantes actum, quod praedictae inordinationes totaliter evacuantur; utputa si sit necessitas in pluribus ecclesiis eius obsequio, et possit plus servire ecclesiae vel tantumdem absens quam alius praesens, et si qua alia sunt huiusmodi. Et tunc, istis conditionibus supervenientibus, cum recta intentione, non erit peccatum, etiam nulla dispensatione interveniente, si consideretur tantum ius naturale: quia dispensatio ad ius naturale non pertinet, sed solum ad positivum.

Si vero aliquis hac intentione plura beneficia habeat, ut sit ditior, ut lautius vivat, et ut facilius ad episcopatum perveniat in aliqua ecclesiarum ubi est praebendus, non tolluntur praedictae deformitates, sed augentur: quia cum tali intentione et unum beneficium habere, quod nullam inordinationem importat, esset illicitum: et sic quidem esset dicendum secundum ius naturale, etiam nullo iure positivo superveniente.

Nunc autem certum est per antiqua iura hoc esse prohibitum. Patet etiam huic prohibitioni consuetudinem esse contrariam, per quam quidam dicunt illa iura esse abrogata.

Nam per contrariam consuetudinem iura humana abrogantur. Quidam vero dicunt, per hanc consuetudinem antiqua iura non abrogari, eo quod quaedam decretalis ait: multa per patientiam tolerantur: quae si in iudicium fuerint deducta, iustitia cogente cassarentur.

Et haec controversia iuristis est relinquenda; quamvis hoc videatur esse probabile, quod quantum ad hoc quod iura illa antiqua continent, ius naturale abrogari non possit per contrariam consuetudinem, utpote irrationalem.

Quantum autem ad hoc quod solum de iure positivo continent, possunt esse abrogata; praecipue si simulantes hanc contrariam consuetudinem, in quorum potestate est ius positivum mutare, intendunt per talem dissimulationem antiqua iura mutare.

Si ergo antiqua iura, quae hoc prohibent, in suo robore maneant, contraria consuetudine non obstante, certum est non posse aliquem plures praebendas habere absque dispensatione, etiam illis circumstantiis supervenientibus quae secundum considerationem iuris naturalis actum poterant honestare.

Si autem antiqua iura sunt per consuetudinem abrogata, tunc praedictis circumstantiis supervenientibus, etiam sine dispensatione licitum est plures praebendas habere; sine quibus circumstantiis licitum non est, quantumcumque dispensatio interveniat: eo quod dispensatio humana non aufert ligamen iuris naturalis, sed solum ligamen iuris positivi, quod per hominem statuitur, et per hominem dispensari potest.

RA

Et ex his de facili potest patere responsio ad obiecta.

|q8 Quaestio 8

Prologus

PR

Deinde quaeritur, quantum ad gloriam pertinet.

TTA

Utrum omnes sancti qui sunt per ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno.

TTB

Et videtur quod aliqui possunt esse in inferno de his qui sunt in ecclesia canonizati.

AG1

Nullus enim potest esse certus de statu alicuius, sicut ipsemet de se: quia quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui est in ipso, ut dicitur I Cor. II, 11.

Sed homo non potest esse certus de seipso, utrum sit in statu salutis: dicitur enim eccle.

IX, 1: nemo scit, utrum sit dignus odio vel amore. Ergo multo minus Papa scit: ergo potest in canonizando errare.

AG2

Praeterea, quicumque in iudicando innititur medio fallibili, potest errare. Sed ecclesia in canonizando sanctos innititur testimonio humano, cum inquirat per testes de vita et miraculis. Ergo, cum testimonium hominum sit fallibile, videtur quod ecclesia in canonizando sanctos possit errare.

SC1

Sed contra. In ecclesia non potest esse error damnabilis. Sed hic esset error damnabilis, si veneretur tamquam sanctus qui fuit peccator, quia aliqui scientes peccata eius, crederent hoc esse falsum; et si ita contigerit, possent ad errorem perducere. Ergo ecclesia in talibus errare non potest.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Hieronymum, quod si in Scriptura canonica aliquod mendacium admittatur, nutabit fides nostra, quae ex Scriptura canonica dependet.

Sed sicut tenemur credere illud quod est in sacra Scriptura, ita illud quod est communiter per ecclesiam determinatum: unde haereticus iudicatur qui sentit contra determinationem Conciliorum. Ergo commune iudicium ecclesiae erroneum esse non potest; et sic idem quod prius.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliquid potest iudicari possibile secundum se consideratum, quod relatum ad aliquid extrinsecum, impossibile invenitur.

Dico ergo, quod iudicium eorum qui praesunt ecclesiae, potest errare in quibuslibet, si personae eorum tantum respiciantur. Si vero consideretur divina providentia, quae ecclesiam suam spiritu sancto dirigit ut non erret, sicut ipse promisit, ioann. X, quod spiritus adveniens doceret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem; certum est quod iudicium ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est.

Unde magis est standum sententiae Papae, ad quem pertinet determinare de fide, quam in iudicio profert, quam quorumlibet sapientum hominum in Scripturis opinioni; cum caiphaz, quamvis nequam, tamen quia pontifex, legatur etiam inscius prophetasse, ioann. XI, V. 51.

In aliis vero sententiis quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus, vel de huiusmodi, possibile est iudicium ecclesiae errare propter falsos testes.

Canonizatio vero sanctorum medium est inter haec duo. Quia tamen honor quem sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his iudicium ecclesiae errare possit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pontifex, cuius est canonizare sanctos, potest certificari de statu alicuius per inquisitionem vitae et attestationem miraculorum; et praecipue per instinctum spiritus sancti, qui omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

RA2

Ad secundum dicendum, quod divina providentia praeservat ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur.

|\*QUODL\_10

|q1 Quaestio 1

PR

Quaesitum est de Deo, Angelo et anima.

De Deo quaesita sunt tria.

PR1

Primo de eius unitate.

PR2

Secundo de eius iudicio.

PR3

Tertio de eius sacramento.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum unitas aliquid positive dicat in divinis, et non remotionem tantum.

AG1

Ad primum sic proceditur: videtur quod unitas aliquid positive dicat in divinis, et non remotionem tantum, secundum opinionem magistri.

Ex privationibus enim non constituitur res aliqua. Sed ex unitatibus constituitur numerus, qui est res, cum sit species quantitatis.

Ergo unitas non dicitur secundum privationem tantum.

AG2

Praeterea, numerus sequitur distinctionem.

Si ergo unitas et numerus in divinis non dicerent rem aliquam, non esset in divinis realis distinctio, quod est haeresis sabelliana.

AG3

Praeterea, si unitas et numerus in divinis dicuntur solummodo remotive; per unitatem autem nihil aliud videtur removeri quam numerus, nec per numerum aliud quam unitas: sequitur quod utrumque istorum in divinis dicatur secundum negationem negationis.

Sed negatio negationis non est nisi secundum rationem tantum. Ergo unitas et numerus non essent realiter in divinis: quod est inconveniens.

Et sic unum et numerus aliquid positive dicunt in divinis.

SC1

Sed contra. Omne quod praedicatur de aliquo, praedicatur de eo secundum propriam rationem. Sed ratio unius in negatione consistit: est enim unum quod non dividitur, secundum Philosophum. Ergo de Deo praedicatur secundum remotionem tantum.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum in X metaphys., unum et multa opponuntur sicut privatio et habitus. Privatio autem dicitur per remotionem tantum. Ergo unum, quod inter praedicta duo tenet locum privationis, dicitur per remotionem tantum.

SC3

Praeterea, unum supra ens non addit aliquid secundum rem, quia sic res non esset una per suam essentiam. Addit ergo aliquid secundum rationem tantum. Sed quod est secundum rationem tantum, vel est negatio vel relatio. Cum ergo unum supra ens non addat aliquam relationem quia ad aliquid non dicitur, videtur quod addat negationem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod unum quod est principium numeri, de necessitate aliquid positive dicit in eo cui attribuitur; quia, cum ex unitatibus numerus constituatur, nisi unitas res aliqua esset, numerus res esse non posset, et sic non posset poni in aliquo genere tamquam species. Si ergo unum quod convertitur cum ente, sit idem quod unum quod est principium numeri, oportet quod etiam unum quod convertitur cum ente, aliquid positive superaddat enti. Et hoc concedit Avicenna: unde vult, quod unum quod convertitur cum ente, addat supra ens aliquid quod ad genus mensurae pertineat.

Sed hoc non potest esse: quia cum unum quod convertitur cum ente, de qualibet re dicatur, oportet quod etiam illa res quam addit supra ens, sit una; et sic vel erit una per aliquam unitatem additam, et ita erit processus in infinitum; vel erit una per essentiam suam: quod si est, standum est in primo, ut scilicet ens ipsum dicatur unum per essentiam, non per aliquam rem additam.

Sic ergo intelligendum est secundum opinionem Aristotelis et Commentatoris eius, quod unum quod convertitur cum ente, non superaddit enti rem aliquam, sed solum negationem divisionis; et sic huiusmodi unum, et ponit aliquid in quantum in suo intellectu includit ens, et dicitur remotive quantum ad id quod superaddit enti.

Unum vero quod est principium numeri, quod superaddit enti aliquid de genere mensurae, et similiter numerus cuius est principium, inveniuntur in rebus habentibus dimensionem; quia talis numerus causatur ex divisione continui; et hic numerus, scilicet ex divisione continui causatus, est subiectum arithmeticae, etiam secundum Avicennam.

Nulla autem conditio propria rei corporali potest dici de Deo, aut de aliqua substantia spirituali. Unde secundum hoc, unum et numerus quae continentur in genere quantitatis, non dicuntur de Deo et de aliis substantiis incorporeis, sed solum unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei opposita.

Et ideo unitas in divinis non dicitur nisi remotive, quantum ad id quod superaddit enti; quamvis ponat aliquid, secundum quod includit ens: est enim unum, ens indivisum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de uno quod est principium numeri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit, si nullo modo unum et numerus aliquid ponerent realiter in divinis; ponunt autem ens et rem distinctam vel indistinctam quantum ad hoc quod ens includitur in ratione unius, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum quod in ratione multitudinis includitur negatio rei; sed in ratione unius negatio negationis et rei simul.

Quod sic patet.

Unum enim est quod non dividitur; divisio autem est quae negatur per unum quod convertitur cum ente. Oportet autem quod sit talis, quod in omni divisione salvetur. Haec autem est divisio per affirmationem et negationem.

Et ideo huius divisionis negatio constituit rationem unius.

Est enim unum quod non dividitur tali divisione quod sit accipere hoc, et non hoc.

Et sic unum, in quantum negat affirmationem et negationem, simul est negatio rei, et negationis simul. Praedicta vero divisio includitur in ratione multitudinis, et sic includitur ibi negatio rei: quia multa sunt quae sic dividuntur, quod eorum unum non est alterum.

¶a2 Articulus 2

TTA

Utrum Christus sit descensus ad iudicium in terram.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod Christus non sit descensus ad iudicium in terram.

AG1

Quia super illud psalm. X, 5: Dominus in templo sancto suo, Dominus in caelo sedes eius, dicit Glossa quod Deus in caelo sedens, de bonis et malis iudicat. Ergo iudicium non est futurum in terra, sed in caelo.

AG2

Praeterea, ad dignitatem iudicis pertinet quod iudicandi ad eum accedant, et non e converso. Sed Christus est dignissimus iudex, cuius locus est caelum. Ergo homines ascendent illuc ut ibi iudicentur, non autem ipse in terram descendet homines iudicaturus.

AG3

Praeterea, si iudicium sit in terra futurum praecipue videtur quod sit futurum in valle iosaphat, ut habetur Ioel., cap. III, 2. Sed locus ille non posset tantam multitudinem hominum capere, et sic non est ibi futurum iudicium. Ergo in nullo loco terrae.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur ep. I ad thessal., IV, 15, quod Christus in iussu et in voce Archangeli et in tuba Dei descendet de caelo; et ita videtur quod iudicium in terra, non in caelo sit futurum.

SC2

Praeterea, in iudicio comparebunt non solum electi, sed etiam reprobi, qui habebunt corpora grossa et gravia; et sic non competit eis locus caelestis, sed terrestris. Ergo iudicium non est futurum in caelo, sed in terra.

CO

Respondeo. Dicendum, quod iudicium ordinatur ad retributionem praemiorum: unde secundum duplex praemium, scilicet animae et corporis, est duplex iudicium Dei.

Unum quo beatificat vel damnat homines quoad animam; et hoc iudicium per totum hoc tempus agitur. Aliud est iudicium quo praemiabuntur vel punientur homines etiam quantum ad corpora; et hoc iudicium fiet post resurrectionem in fine temporis.

Primum autem iudicium convenit Christo ratione divinitatis, sed secundum ratione humanitatis; quia, sicut dicit Augustinus super Ioan.. Verbum Dei vivificat animas, sed verbum caro factum vivificat corpora; unde etiam Ioan., V, 27, dicitur: potestatem dedit ei iudicium facere quia filius hominis est.

Sic ergo ultimum iudicium est futurum in loco qui Christo competit ratione suae humanitatis, scilicet circa terram illam ubi natus est et passus et reliqua humanitatis complevit officia: propter quod dicitur, quod in valle iosaphat iudicium est futurum, quia vallis illa subiacet monti oliveti, unde Christus ascendit in caelum; ut sic ostendatur idem esse qui ascendit regnaturus et qui descendit iudicaturus, secundum illud actuum, cap. I, 11: quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de primo iudicio, quod competit Christo ratione divinitatis; ratione cuius etiam caelum ei pro loco assignatur: non quia divinitas loco claudatur, sed quia in caelo praecipue inter ceteras corporeas creaturas apparent iudicia maiestatis divinae; unde caelum locus Dei dicitur, et sanctorum, qui Deo fruuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod accessus ad locum iudicis, id est ascensus in caelum, est praemium quod ex iudicio reportatur; unde debet iudicium sequi, non praecedere.

Non autem ita se habet ad iudicium humanum accessus ad locum iudicis: et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in iudicio neque Christus neque electi erunt in terra, sed solum reprobi. Christus enim et electi erunt in aere, secundum illud I ad thessal., IV, 6: rapiemur... In nubibus obviam Christo in aera;

reprobi autem erunt non solum in valle illa, sed in regione circumquaque: unde Christum et electos videre poterunt tum ratione altitudinis, tum ratione claritatis.

¶3 Articulus 3

TTA

Utrum species vini, quae remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquori commisceri possit.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod species vini, quae remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquori commisceri non possit.

AG

Quia, secundum Philosophum in I de generatione, miscibilia sunt in mixto potentia, non actu. Si ergo illa species vini alteri liquori misceatur, post mixtionem non remanebit illa species in actu.

Sed deficiente specie deficit esse corpus vel sanguis Christi. Sed hoc est inconueniens; quia, secundum Philosophum, quae sunt miscibilia, sunt etiam separabilia: et sic illa species alicui liquori admixta poterit iterum separari; qua separatione facta, erit ibi verum corpus Christi cum ea, vel sanguis, cum tamdiu corpus vel sanguis Christi sit sub specie, quamdiu species est; et sic sanguis Christi de novo incipiet esse sub specie vini alio modo quam per consecrationem; quod etiam est inconueniens. Ergo et illud ex quo sequitur; scilicet quod species vini post consecrationem alteri liquori misceatur.

SC

Sed contra, forma mixti est forma accidentalis.

Sed accidens superveniens non corrumpit subiectum. Ergo post mixtionem speciei cum aliquo liquore, adhuc remanet ipsa species; et sic non sequitur inconueniens praedictum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt illis speciebus nullo modo posse admisceri aliquem liquorem, quin statim sub totis illis speciebus desinat esse sanguis Christi; et hoc ideo, quia mutatis speciebus non remanet ibi veritas sanguinis Christi: per additionem enim cuiuscumque liquoris fit alia quantitas, quae subsistit in illo sacramento aliis accidentibus: fit enim maior quantitas; et sic non remanet ibi sanguis Christi.

Sed hoc non videtur verum; quia species quae in sacramento post consecrationem remanent, eodem modo corrumpuntur et non aliter quam accidisset de substantiis praexistentibus, quorum species manent, sicut ad sensum patet quod interimantur, et aliis modis transmutentur omnino, sicut accidisset de substantia panis aut vini ante consecrationem.

Constat autem per admixtionem unius guttae aquae non fuisse totum vinum destructum; unde nec propter hoc tota species vini corrumpitur post consecrationem.

Nec oportet, si augetur quantitas, quod propter hoc sit ibi alia species. Nam ipsa additio non tollit essentiam dimensionis, sed variat terminationem eius; quae quidem variatur non solum per additionem, sed etiam per divisionem; unde si talis variatio sufficeret ad hoc quod desineret esse sub speciebus corpus vel sanguis Christi, sequeretur quod per divisionem specierum similiter esse desineret; quod patet esse falsum.

Et ideo dicendum, quod aliqua admixtio alterius liquoris facit ut totaliter desinat esse sanguis Christi sub speciebus, et aliqua non, sed solum sub parte specierum.

Si enim esset substantia vini ibi, si alius liquor in magna quantitate admisceretur, totaliter illud vinum corrumpere, et desineret esse vinum, si liquor admixtus esset alterius speciei; vel desineret esse hoc vinum, si esset eiusdem speciei. Si autem alius liquor in parva quantitate admisceretur, non posset illius liquoris permixtio ad totum vinum pervenire, sed ad aliquam partem eius; quam variaret vel secundum speciem, si esset alterius speciei, quam per mixtionem non totaliter amitteret; vel secundum numerum, si esset eiusdem speciei; vel speciem suam per mixtionem totaliter amitteret, sicut gutta aquae proiecta in amphoram vini.

Sic ergo si speciei post consecrationem fieret tanta permixtio extranei liquoris quae sufficeret ad totam substantiam vini corrumpendam, sic ibi desineret esse sanguis Christi sub totis speciebus. Si autem non sit tanta permixtio, desinit esse sub parte. Nam dato quod ille liquor permixtus in speciem vini mutetur, non tamen convertetur in sanguinem Christi.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod facta permixtione speciei cum alio liquore, non remanet species eadem vel secundum speciem vel secundum numerum, vel secundum totum vel secundum partem; et sic sub toto vel sub parte non remanebit sanguis Christi, sed substantia vini. Nec etiam facta separatione denuo erit ibi sanguis Christi, quia miscibilia quae separantur a mixto, non redeunt eadem numero, sed eadem specie.

RC

Ad illud quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod forma mixtionis dupliciter potest intelligi.

Uno modo forma per quam corpus mixtum in specie collocatur; et sic est forma substantialis: per hunc enim modum forma lapidis dicitur forma mixti.

Alio modo dicitur forma mixti qualitas quaedam media resultans ex simplicibus qualitatibus commixtis.

Cum ergo dicitur quod forma accidentalis substantiam non destruit, posset dici quod verum est, tamen destruit accidentia; et sic species sacramentales, quae sunt accidentia, post commixtionem non manent.

Sed haec solutio non est secundum veritatem: nam forma mixtionis cum sit quaedam qualitas media, non permutat nisi simplices qualitates ex quibus componitur. Species autem sacramentales non destruuntur quibuscumque qualitatibus variatis; quia si odor vini vel color mutaretur, non propter hoc desineret ibi esse sanguis Christi, nisi dimensiones quae ceteris accidentibus subsunt, vicem substantiae gerentes, secundum essentiam destruerentur; quod aliter accidere non potest quam accideret de substantia vini, si ibi esset.

Et ideo aliter dicendum est, quod accidens non corrumpit subiectum effective, sed dispositive. Posita enim qualitate quae est necessaria dispositio ad formam ignis, scilicet calore in summo, removetur forma aeris; et similiter posita media qualitate, quae est necessitas ad formam mixti, aufertur forma corporis simplicis.

lq2 Quaestio 2

Prologus

PR

Deinde quaeritur de Angelo.

TTA

Utrum duratio Angeli habeat prius et posterius.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

In eo enim cuius duratio non habet prius et posterius, idem est esse et fuisse. Si ergo in duratione Angeli non est prius et posterius, idem erit Angelum esse et fuisse. Sed hoc est impossibile; quia Deus potest facere quod Angelus non esset, cum non possit facere quod non fuerit. Ergo inconueniens est dicere quod in duratione Angeli non sit prius et posterius.

AG2

Praeterea, nullum creatum est infinitum in actu. Sed duratio Angeli est infinita ex parte post. Ergo non est tota simul in actu; et ita est ibi prius et posterius.

AG3

Praeterea, mensura debet esse proportionata mensurato. Sed esse Angeli est finitum in actu. Ergo esse, quod est eius mensura, est finitum; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, ratio aeternitatis in hoc perficitur quod est tota simul; quia secundum boetium in V de consolatione, aeternitas est interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio. Si ergo aevum, quod est Angeli duratio, non habeat prius et posterius, non videtur ab aeternitate differre.

SC1

Sed contra. Secundum Philosophum in IV physic., propter prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore, quod mensurat motum. Sed in esse Angeli non est aliquis motus, nec illud esse aliquo modo motui subiacet. Ergo in aevo, quod est eius mensura, non est prius et posterius.

SC2

Praeterea, tempus nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris. Si ergo in aevo sit numerare prius et posterius, aevum nihil differt a tempore.

CO

Respondeo. Dicendum, quod de re aliqua possumus loqui dupliciter: uno modo secundum quod est in rerum natura; alio modo secundum quod est in consideratione nostra.

Primo modo accipitur substantia rei cum omnibus suis dispositionibus et operationibus, quia sine his substantia non invenitur in rerum natura; sed secundo modo potest accipi substantia absque suis dispositionibus, quia consideratio substantiae non dependet a consideratione suarum dispositionum.

Accipiendo ergo mensuram durationis secundum primum modum, sic soli Deo competit duratio quae sit tota simul, et non alicui creaturae; eo quod solus Deus est immutabilis quantum ad essentiam, et quantum ad omnia quae circa essentiam considerari possunt.

Quaelibet autem creatura est variabilis vel secundum substantiam, vel secundum aliquam dispositionem aut operationem. Et secundum hoc Augustinus, 21 quaest. Ad Orosium, ponit omnes creaturas esse in tempore, etiam Angelos.

Sed accipiendo mensuram durationis Angeli secundo modo, prout consideratur eius substantia absolute, eius mensura est aevum et non tempus; de quo quidem aevo est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in aevo est prius et posterius, sed non sicut in tempore: in tempore namque est prius et posterius cum innovatione, in aevo autem sine innovatione, sed hoc non est intelligibile. Impossibile est enim esse alicuius durationis duas partes simul, quarum una alteram non includat: sicut mensis includit diem, unde simul est aliquid in die et in mense, sed duo dies et duo menses simul esse non possunt. Unde quandocumque in

aliqua duratione ponuntur duae partes, quarum una est prior et altera posterior, oportet quod una transeunte, alia de novo adveniat; et sic oportet in omni duratione in qua est prius et posterius, quod fiat innovatio.

Mensura autem durationis innovationem habere non potest, nisi illud quod per durationem mensuratur, innovationem recipere possit. Esse autem Angeli est absque innovatione, quia ex quo coepit esse, immutabiliter perseverat; cum nec in eo sit motus, nec sit alicui motui subiectum, sicut esse rerum corruptibilium est subiectum motui caelesti.

Sic ergo si attribuatur mensura Angelo quantum ad substantiam tantum, illa non habet prius et posterius: sic enim mensuratur eorum esse aevo. Et similiter si attribuatur eis mensura durationis quantum ad essentialem operationem beatitudinis: sic enim sunt in participatione aeternitatis.

Si vero attribuatur eis mensura durationis ratione aliarum operationum vel affectionum, sic eorum mensura habet prius et posterius, et ita etiam mensurantur tempore, secundum quod dicit Augustinus, VIII super genes. Ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod rei aeternae vel aeviternae aliquid potest attribui dupliciter.

Uno modo ratione sui ipsius; et sic non attribuitur ei neque fuisse neque futurum esse, sed solum esse, quia in praeterito et futuro implicatur prius et posterius, non autem in praesenti.

Alio modo ratione mensurae adiacentis vel subiacentis, idest ratione temporis; et sic attribuitur ei fuisse per concomitantiam ad tempus praeteritum, et futurum esse per concomitantiam ad tempus futurum. Ipsum enim momentum aeternitatis adest toti tempori; unde dicit Augustinus de Deo, quod fuit, quia nunquam defuit: erit, quia nunquam deerit.

Sic ergo Deus non potest facere Angelum non fuisse, quia non potest facere quin tempus praeteritum simul cum esse Angeli fuerit; potest autem facere Angelum non esse, quia potest facere ut esse Angeli non sit simul cum tempore quod praesens est nunc vel erit in futuro. Et sic ista diversitas magis dependet ex modo locutionis quam ex natura rei.

RA2

Ad secundum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter.

Uno modo privative; et sic non attribuitur nisi illis quae habent extensionem vel quantitatem.

Hoc enim solum natum est habere finem. Et ita aevum nullo modo habet infinitatem neque aliquam extensionem, nisi quatenus extensio in eo consideratur ex operatione mensurae subiacentis, scilicet temporis.

Et ita nullum creatum est infinitum in actu.

Alio modo dicitur infinitum negative, idest quia non habet finem; et sic indivisibilia dicuntur infinita, ut punctum et unitas, quia non sunt finita. Et hoc modo aevum est infinitum, quia scilicet non finitur. Sic autem aliquid creatum esse secundum aliquid infinitum actu, nihil prohibet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per eundem modum est infinitum esse Angeli et aevum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod inter aeternitatem et aevum potest assignari triplex differentia.

Quarum una potest sumi ex praedictis, nam aeternitas mensurat ipsam substantiam aeterni, secundum quod est in rerum natura, idest cum omnibus quae ei attribuuntur: non autem aevum, ut dictum est.

Alia sumitur ex hoc quod aeternitas mensurat esse per se stans, unde aeternitas est idem cum substantia aeterni; aevum autem mensurat esse creatum, quod non est per se stans, quia est aliud a substantia entis creati.

Tertia potest sumi ex hoc quod aevum, quamvis sit indeterminabile ex parte finis, non tamen ex parte principii, aeternitas vero ex parte utriusque.

|q3 Quaestio 3

PR

Deinde quaeritur de anima. Et primo quantum ad naturam. Secundo quantum ad gratiam. Tertio quantum ad culpam. Quarto quantum ad gloriam.

Circa naturalia animae quaesitum est de eius substantia, et de eius operatione.

Circa substantiam quaesita sunt duo.

PR1

Primo utrum anima sit suae potentiae.

PR2

Secundo utrum secundum suam substantiam sit incorruptibilis.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum anima sit suae potentiae.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod anima sit suae potentiae.

AG1

Quia in Lib. De spiritu et anima dicitur, quod anima est quaedam sua, scilicet potentiae, quaedam vero sua non est, scilicet virtutes.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De Trinit. Quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una vita, una essentia.

Sed haec tria, secundum magistrum, 3 dist.

I Lib. Sentent., sunt tres animae vires. Ergo vires animae, sunt ipsa eius essentia.

SC1

Sed contra. Est quod dionysius distinguit superiores substantias, scilicet Angelos, in tria, scilicet substantiam, virtutem et operationem. Sed Angelus non est minoris simplicitatis quam anima.

Ergo et in anima sua substantia non est sua virtus sive potentia.

SC2

Praeterea, eorum quae sunt idem, si unum multiplicetur, et reliquum. Si ergo anima sit idem quod suae potentiae, videtur, cum potentiae sint multae, quod essentia animae una esse non possit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod de anima dupliciter loqui possumus.

Uno modo secundum quod est quaedam substantia; et sic impossibile est quod anima sit suae potentiae, duplici ratione.

Quarum una sumitur ex eo quod est animae proprium; quia scilicet impossibile est ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium et diversorum numero, immo quasi oppositorum. Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium actuum diversorum secundum species, et quasi oppositorum. Unde impossibile est quod ipsa essentia animae, quae est una, sit immediatum horum principium. Et ideo oportet ponere in anima, praeter eius substantiam, potentias naturales, quae sunt horum actuum immediata principia.

Secunda ratio sumitur ex eo quod est commune animae et omni substantiae creatae. In nulla enim substantia creata est idem esse et operatio; hoc enim solius Dei est. Essentia autem est essendi principium, potentia vero operationis. Ergo, cum ab uno naturaliter non sit nisi unum, nulla substantia, nisi divina, est sua potentia. Nec est instantia de potentia materiae, etiam dato quod sit una essentia; quia talis potentia non est ad operationem, sed ad esse.

Alio modo possumus loqui de anima secundum quod est quoddam totum potentiale; et sic diversae potentiae sunt diversae partes eius; et ita anima praedicatur de potentiis, vel e converso, abusiva praedicatione, sicut totum integrale de suis partibus, vel e converso; quamvis minor sit abusus in toto potenciali quam integrali, quia totum potentiale secundum suam substantiam adest cuilibet parti, non autem integrale.

RA

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum anima rationalis secundum suam substantiam sit incorruptibilis.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod anima rationalis sit corruptibilis.

AG1

Quia, secundum Damascenum, nulla substantia potest esse sine propria operatione.

Propria autem operatio animae rationalis est intelligere, quae indiget corpore, cum non sit intelligere sine phantasmate, ut patet per Philosophum in III de anima.

Ergo destructo corpore substantia animae rationalis non manet.

AG2

Praeterea, illud quod habet virtutem ut sit semper, non invenitur quandoque esse et quandoque non esse; omnis enim res est quamdiu virtus rei exposcit. Ergo quod invenitur quandoque esse et quandoque non esse, non habet virtutem ut sit semper. Sed omne quod inceptum esse, invenitur quandoque esse et quandoque non esse. Ergo nihil quod inceptum esse habet virtutem ut sit semper; et ita nihil quod inceptum esse, potest esse incorruptibile. Sed anima rationalis inceptum esse. Ergo non potest esse incorruptibilis.

AG3

Praeterea, hominis compositi ex corpore et anima est quoddam esse. Aut ergo praeter hoc esse anima habet aliud esse, aut non.

Si habet aliud esse, ergo compositio advenit animae post esse completum; ergo huiusmodi compositio est animae accidentalis; et sic homo non erit ens per se, sed ens per accidens; quod est inconveniens. Si autem non habet aliud esse anima praeter esse compositi, ergo postquam deficit esse compositi, anima esse non potest. Sed in morte corporali deficit esse compositi. Ergo anima post mortem corporis non remanet.

AG4

Praeterea, anima est forma corporis. Aut ergo per essentiam, aut per aliquod accidens.

Si per accidens, sequitur quod compositio animae et corporis sit accidentalis, sicut hominis ad indumentum. Si per essentiam; ergo, cum forma, in quantum est forma, non possit esse sine materia, videtur quod anima post mortem corporis remanere non possit.

SC1

Sed contra. Est quod Philosophus dicit in II de anima, quod rationale separatur ab aliis sicut perpetuum a corruptibili.

SC2

Praeterea, Philosophus, in X ethic., ostendit felicitatem contemplativam praeeminere civili, eo quod est diuturnior. Sed civilis durat usque ad mortem. Ergo contemplativa est etiam post mortem; et sic etiam anima post mortem corporis manet.

CO

Respondeo. Dicendum, quod necesse est ponere substantiam animae rationalis esse incorruptibilem.

Si enim corrumpitur: aut corrumpitur per se, aut per accidens.

Per se quidem corrumpi non posset nisi esset composita ex materia et forma contrarietatem habente: quod esse non potest, nisi esset elementum aut ex elementis, ut antiqui Philosophi posuerunt, quorum positiones in I de anima reprobantur.

Per accidens etiam corrumpi non potest, nisi poneretur quod non haberet esse per se, sed solum esse cum alio, sicut est de aliis formis materialibus, quae proprie non habent esse subsistens, sed sunt per se compositorum subsistentium, quorum sunt partes, et sic per accidens corrumpuntur compositis corruptis.

Hoc autem de anima rationali dici non potest.

Nam quod non habet per se esse, impossibile est quod per se operetur; unde etiam aliae formae non operantur, sed composita per formas. Anima autem rationalis habet per se operationem, quam exercet nullo organo corporeo mediante, scilicet intelligere, ut probat Philosophus III de anima.

Non enim posset omnium sensibilium formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata, vel nisi esset actus omnium, cum nihil recipiat quod iam habet.

Oportet ergo, si anima per aliquod organum intelligeret, quod suum organum careret omni forma sensibili, cum omnes formas sensibiles sit nata intelligere; sicut pupilla caret omni colore ad hoc quod visus possit omnes colores cognoscere. Impossibile est autem esse aliquod organum corporale carens omni forma sensibili.

Relinquitur ergo substantiam animae intellectivae esse incorruptibilem. Unde et Philosophus dicit in I de anima, quod intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi.

Hunc autem incorruptibilem intellectum quidam ponunt extra homines esse, ponentes animam, quae est pars hominis, corruptibilem fore, cui ponunt intellectum separatum continuari dupliciter.

Uno modo per illustrationem, secundum eos qui ponunt intellectum agentem separatum incorruptibilem, intellectum vero possibilem coniunctum corruptibilem. Alio modo per continuationem intellectus ad phantasmata, secundum eos qui ponunt etiam intellectum possibilem esse separatum incorruptibilem.

Sed primum horum esse non potest: quia si in nobis non est aliqua virtus nisi materialis, lumen intellectus agentis non poterit in nobis recipi nisi materialiter, cum receptum sit in recipiente per modum recipientis; et ita non recipietur modo intelligibili, et sic nos non poterimus esse intelligentes.

Similiter secundum esse non potest: nam phantasmata sunt in nobis per nostram operationem, quae sequitur esse substantiale; quia sic homo non haberet esse specificum ex hoc quod est rationalis; cum non sit rationalis nisi ex hoc quod intellectui coniungitur.

Restat ergo quod ipsa anima humana, quae est forma corporis, sit incorruptibilis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima indiget aliquo corporali ad suam operationem dupliciter.

Uno modo sicut organo per quod operetur, sicut indiget oculo ad videndum; et sic ad intelligendum non indiget aliquo organo, ut probatum est. Si autem sic indigeret organo ad intelligendum, esset corruptibilis, utpote non potens per se operari.

Alio modo anima ad operandum indiget aliquo corporali sicut obiecto, sicut ad videndum indiget corpore colorato; et sic anima rationalis indiget ad intelligendum phantasmate, quia phantasmata sunt ut sensibilia intellectivae animae, ut dicitur III de anima.

Operatio autem quae sic indiget aliquo corporali, a principio non potest sine corporali illo, potest autem postea: sicut anima sensitiva nullam operationem habere potest nisi prius moveatur a sensibilibus quae sunt extra animam, sed praeterea remanet actus imaginationis, etiam sensibilibus abeuntibus.

Similiter destructis phantasmatibus operatio intellectiva in anima remanere potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa ratio est probatio Philosophi in I caeli et mundi, qui ostendit, quod omne generatum est corruptibile.

Et habet locum in illis quae fiunt et corrumpuntur naturaliter: in quibus ex defectu virtutis est quod non possunt nec semper fuisse nec semper fore. Non autem habet locum in his quae per creationem fiunt, quae accipiunt a Deo virtutem ut sint semper, per quam esse non possunt antequam eam accipiant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod anima esse suum communicat corpori; quod quidem ita acquiritur animae in corpore, ut secundum ipsum subsistere possit: quod non est de aliis formis; et sic ipsum esse animae fit esse compositi, et tamen manet composito destructo.

RA4

Ad quartum ergo dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporis, nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma in actu.

|q4 Quaestio 4

Prologus

PR

Deinde quaeritur de operatione animae. Et circa hoc quaeruntur duo.

PR1

Primo utrum anima intellectiva omnia quae cognoscit, cognoscat in prima veritate.

PR2

Secundo utrum anima separata a corpore habeat actus sensitivarum potentiarum.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum anima intellectiva omnia quae cognoscit, cognoscat in prima veritate.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate.

AG1

Augustinus enim dicit in Lib. Confess.: si ambo videmus id verum esse quod dico, ubi quaeso videmus? non ego in te, nec tu in me; sed ambo in ea quae supra nos est, incommutabili veritate. Et sic omne verum quod anima cognoscit, in prima veritate videt.

AG2

Praeterea, verum addit supra ens manifestationem.

Ergo prima veritas est per quam omnia manifestantur. Sed id quo aliud manifestatur, oportet esse maxime manifestum; sicut patet in principiis demonstrationis, et de luce corporali, per quam visus corpora videt.

Ergo primo veritas est maxime omnibus mentibus manifesta; et sic non solum per eam, sed in ea omnia cognoscuntur.

SC1

Sed contra. Multi de conclusionibus demonstrativis veram cognitionem habent qui de prima veritate nihil considerant. Ergo non omne verum in prima veritate cognoscitur.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De Lib. Arb., quod nullus de prima veritate iudicat, et nullus sine ea recte iudicat; et ita, si de ea non iudicatur, non cognoscitur, nec alia in ea.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut dicit quaedam Glossa supra illud Psal. XI, 1, diminutae sunt veritates, etc., ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto.

Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo: scilicet quantum ad lumen intellectuale, de quo in Psal. IV, 7: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive implexa.

Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis: quia ex hoc etiam habent quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem.

Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suae imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur. Et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque. Et ita intelligendum est dictum Augustini.

RA1

Et sic patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod operari aliqua, sive movere, dicitur dupliciter.

Uno modo sicut principio formali operationis vel motus; et sic oportet quod motio moventis vel operatio operantis terminetur ad id quod operatur: non enim ignis calefacit calorem quo calefacit.

Alio modo sicut instrumento; et sic motio moventis terminatur ad id quod movet: sicut manus baculo movet lapidem, et baculum movet.

Id ergo quo cognoscimus sicut instrumento, oportet esse nobis primo notum; et sic cognoscimus conclusiones per principia naturaliter nota, ad quae comparatur intellectus agens sicut ad instrumenta, ut dicit Commentator in III de anima.

Sed id quo cognoscimus sicut forma cognoscentis, non oportet esse notum: quia nec oculus videt lucem, quae est in oculi compositione, neque speciem per quam videt. Et ita etiam non est necessarium ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectum suum quo intelligit, vel lumen intellectuale.

Sic ergo veritas a prima veritate in mentibus nostris exemplata a nobis partim cognoscitur ut de necessitate, ad hoc quod alia in ea cognoscantur, scilicet quantum ad ipsa principia; et partim non de necessitate cognoscitur, scilicet quantum ad ipsum intellectuale lumen. Ipsa vero existens veritas a nobis per suam essentiam non videtur.

¶2 Articulus 2

TTA

Utrum anima separata a corpore habeat actus sensitivarum potentiarum.

TTB

Ad secundum sic proceditur: videtur quod anima separata actum sensitivarum potentiarum habere possit.

AG1

Cassiodorus enim dicit in Lib. De anima, quod anima sine corpore videt et audit, et reliquis sensibus viget.

AG2

Praeterea, Lucae XVI, 23 ss., quaedam dicuntur de divite in inferno sepulto quae sine actu sensuum esse non possunt. Sed constat quod ibi erat tantum anima divitis sine corpore.

Ergo anima sine corpore operationem sensuum habere potest.

AG3

Praeterea, frustra est illa potentia quae non reducitur ad actum. Sed in anima post mortem remanent potentiae sensitivae. Ergo et actus sensuum.

SC

Sed contra, sentire est operatio coniuncti.

Ergo destructo coniuncto, in anima separata remanere non possunt.

CO

Respondeo. Dicendum, quod impossibile est in anima separata alicuius potentiae sensitivae actum esse. Quod sic patet.

Operatio namque potentiae sensitivae eodem modo perficitur in homine et bruto; eodem enim modo videt homo per oculum quo equus.

Actus autem sensitivae potentiae in bruto non est ipsius animae sensitivae per se, sed mediante organo. Si enim per se haberet operationem anima sensitiva in bruto, per se haberet subsistentiam; et sic esset incorruptibilis, ut de anima rationali probatum est. Unde, cum sit hoc inconveniens, impossibile est quod in bruto vel in homine potentia sensitiva habeat aliquem actum proprium, sed omnis actus eius est coniuncti. Unde in anima separata remanere non potest.

Quidam tamen dicunt, animam sensitivam habere duos actus: unum quem exercet organo mediante, qui post mortem non manet; alium quem per seipsam agit, et hic manet post mortem.

Hoc autem videtur attestari opinioni Platonis de anima, qui ponebat animam sensitivam movere seipsam, et sic movet corpus; et sic illa operatio qua movebat seipsam, erat sibi propria; alia vero, qua movebat corpus, erat coniuncti: et propter hoc Plato ponebat animas etiam brutorum esse incorruptibiles: hoc enim de necessitate sequitur, quod tamen isti non concedunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut operationes voluntatis propter quamdam similitudinem nominantur nominibus passionum, quae sunt in appetitu sensitivo; ita etiam intellectus operationes nominantur ab operationibus sensuum propter similitudinem: et sic loquitur cassiodorus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa verba quae dicuntur de divite, oportet metaphorice intelligi, vel secundum rerum similitudines, et non secundum res ipsas, ut Augustinus dicit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam, in anima separata non manent potentiae sensitivae actu, sed in radice tantum.

Si autem actu maneant, non ideo frustra erunt, quamvis actibus careant: manent enim ad naturae integritatem, sicut membra generationis in resurgentium corporibus.

|q5 Quaestio 5

Prologus

PR

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad gratiam. Et circa hoc quaeruntur tria.

PR1

Primo de praecepto honorationis parentum.

PR2

Secundo de consilio quantum ad votum obedientiae.

PR3

Tertio de voto continentiae.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum aliquis teneatur contrahere ut dote sustentet patrem, si aliter non possit.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod ille cuius pater non potest sustentari a filio nisi contrahendo accipiat dotem, unde patrem nutrire possit, non teneatur contrahere ut patrem sustentet.

AG1

Cum enim caritas sit ordinata, plus aliquis tenetur sibi quam patri. Sed laudabile esset, si aliquis propter virginitatem servandam se morti exponeret. Ergo non tenetur aliquis pro servanda patris vita matrimonium contrahere.

AG2

Praeterea, praeceptum non contrariatur consilio. Sed de virginitate servanda est consilium, ut patet I ad Cor., VII, 25. Ergo per praeceptum de honoratione parentum non obligatur aliquis ad hoc unde virginitatem perdat.

SC

Sed contra, praeceptum affirmativum obligat pro loco et tempore. Sed tempus de honoratione parentum est quando parentes indigent.

Ergo tunc obligatur aliquis ex tali praecepto. Et ita videtur quod teneatur matrimonium contrahere, si alias patri subvenire non possit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod casus propositus non videtur esse de facili possibilis. Vix enim contingere potest quod aliquis parentes sustentare non possit absque matrimonii contractu, saltem manibus operando, vel mendicando.

Si tamen hoc contingeret, esset idem iudicium de virginitate servanda in isto articulo, et de aliis perfectionis operibus, sicut est introitus in religionem, de quo quidam varie opinantur.

Dicunt enim aliqui, quod si aliquis habet patrem indigentem, debet ei dimittere, si quid habet, ad eius sustentationem; et sic potest licite religionem intrare, parentum curam patri caelesti committens, qui etiam aves pascit.

Sed quia haec opinio nimis videtur aspera, ideo melius videtur dicendum, quod aut iste qui habet propositum intrandi religionem, videt se in saeculo non posse vivere sine peccato mortali, vel non de facili.

Si timet sibi periculum peccati mortalis, cum magis teneatur saluti animae suae providere quam corporali necessitati parentum, non tenetur in saeculo remanere. Si autem videt se posse in saeculo conversari absque peccato, distinguendum videtur: quia si sine eius obsequio parentes nullo modo vivere possunt, sic tenetur eis servire et alia opera perfectionis praetermittere, et peccaret eos dimittens; si vero sine eius obsequio possunt aequaliter sustentari, non autem honorifice, non propter hoc tenetur opera perfectionis dimittere.

Secus autem est de illo qui iam religionem intravit; quia cum iam sit mortuus mundo per professionem, solutus est a lege qua in mundanis obsequiis parentibus tenebatur, secundum doctrinam apostoli ad Rom. VII, 6.

In aliis autem spiritualibus, puta orationibus et huiusmodi, eis tenetur servire.

Et hoc quod dictum est de introitu religionis, potest etiam de observantia virginitatis et de aliis operibus perfectionis dici.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis non esset virginitatem professus, non deberet mori fame antequam matrimonium contraheret.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praeceptum contrariari consilio, nihil prohibet in casu.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum religiosus qui emisit votum obedientiae, teneatur in omnibus praelato obedire, etiam in indifferentibus.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod religiosus qui emisit votum obedientiae, teneatur in omnibus praelato obedire, etiam in indifferentibus.

AG1

Quia per votum castitatis religiosus omni concubitu renuntiat. Ergo per votum obedientiae abrenuntiat propriae voluntati quantum ad omnia.

AG2

Praeterea, beatus benedictus dicit in regula, quod etiam si praelatus impossibile iubeat, tentandum est. Ergo multo magis in indifferentibus obedire tenetur.

AG3

Praeterea, votum obedientiae ad statum perfectionis pertinet. Hoc autem non esset, si non teneretur obedire nisi de his quae in regula continentur; quia quilibet subditus, etiam saecularis, tenetur suo praelato obedire in aliquibus quae pertinent ad ius suae praelationis.

Ergo videtur quod religiosus teneatur simpliciter in omnibus obedire.

SC1

Sed contra. Religiosus non tenetur ad plura quam saecularis, nisi quatenus se per votum obligavit. Sed per votum perfectionis non se obligavit ad obediendum nisi secundum regulam. Ergo in pluribus obedire non tenetur quam quae sunt secundum regulam.

SC2

Praeterea, bernardus dicit in Lib. De praecepto et dispensatione: nihil praecipiat mihi praelatus eorum quae non promisi; nihil prohibeat eorum quae promisi.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc partim conveniunt omnes, et partim ad invicem dissentiunt.

Quod enim religiosus non teneatur praelato obedire in his quae sunt contra Deum vel contra regulam, vel quantum ad ea in quibus praelatis dispensatio non committitur, omnes communiter dicunt. Quod etiam in his quae sunt arctiora quam regula, obedire non teneatur, sed sic obedire sit obedientiae perfectae, item ab omnibus dicitur.

Sed circa indifferentia, vel ea quae sunt infra arctitudinem regulae, aut aequalia regulae, sunt duae opiniones; quibusdam dicentibus, quod obedire in huiusmodi est de necessitate obedientiae: aliis autem, quod non est de necessitate obedientiae, sed de perfectione.

Quae quidem duae opiniones, etsi multum differre videantur quantum ad vocem, tamen quantum ad rem parum vel nihil differre inveniuntur.

Nam ad regulam pertinere intelligenda sunt non solum ea quae sunt expresse in regula, sed etiam illa quae quocumque modo ad regulam reducuntur, utpote quae pertinent ad obsequium fraternae societatis, et ad punishmentem culpae: ad quae duo fere omnia huiusmodi indifferentia possunt reduci.

Si tamen aliqua sunt quae nullatenus ad regulam reducuntur, videtur esse verior opinio, quod obedire in huiusmodi non sit de necessitate obedientiae, sed de perfectione, ut bernardus manifeste dicit in libro de praecepto et dispensatione; et hoc ideo quia obedientia non se extendit ultra potestatem vel ius praelationis, quae quidem secundum regulam limitatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod votum continentiae respicit speciale genus actus; sed votum obedientiae respicit generaliter omnes actus: unde nisi determinaretur eius generalitas, esset religionum confusio, quia omnes ad idem tenerentur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod loquitur quantum ad perfectionem obedientiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per votum obedientiae supponitur religiosus praelato suo quantum ad generalem dispositionem vitae suae, licet non quantum ad omnes actus particulares.

Saecularis autem suo praelato obedire tenetur quantum ad aliquos actus speciales, non quantum ad generalem dispositionem vitae suae.

|a3 Articulus 3

TTA

Utrum post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit.

AG1

Quia apud Deum non minus obligat votum simplex quam solemne, ut canon dicit.

Sed post votum solemne emissum aliquis nec petere debitum nec reddere potest. Ergo nec post emissionem simplicis voti.

AG2

Praeterea, per peccatum nullus excusatur a peccato. Sed iste qui contrahit post votum simplex, peccat, quando primo debitum reddit; quia adhuc potest votum implere religionem intrando. Ergo postquam semel reddidit, adhuc peccat vel reddendo vel exigendo.

SC

Sed contra, ecclesia non cogit aliquos ad peccandum. Cogit autem reddere debitum etiam post votum simplex castitatis. Ergo reddendo debitum non peccat.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quantum ad redditionem debiti omnes conveniunt, quod post simplex votum continentiae tenetur reddere debitum: quia votum simplex matrimonium contractum non dirimit; et ex quo matrimonium est contractum, vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier; unde tenetur mulieri debitum reddere.

Sed circa petitionem debiti quidam dicunt, quod cum quantum ad hoc sit in sua libertate, tenetur adhuc votum implere, et ita peccat debitum petendo. Alii vero dicunt, quod si per signa appareat quod mulier velit sibi debitum reddi, quamvis ipsa petere erubescat: vir petere debet, etiam post votum simplex; et praecipue si timeat de uxoris lapsu.

Sed hoc in idem redit cum primo; nam haec est ex parte uxoris quaedam interpretativa petitio, et sic vir petendo reddit; unde non efficitur ex parte uxoris gravius matrimonium: quod esset, si semper eam expresse petere oporteret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod utriusque voti transgressio inducit reatum peccati mortalis ex hoc quod utrumque aequaliter obligat apud Deum; sed quantum ad impedimentum matrimonii non habet utrumque aequalem efficaciam.

Nam per votum solemne transfert se vovens quasi in corporale obsequium ipsius Dei per susceptionem ordinis vel introitum religionis.

Quod autem aliquis semel uni dedit, non potest postmodum alteri dare; et ideo post votum solemne non potest aliquis se tradere in potestatem uxoris matrimonium contrahendo.

Sed in voto simplici est sola promissio.

Qui autem aliquid alicui promittit, potest idem alteri dare, licet fidem promissionis non servet; et ideo ille qui simplex votum emittit, potest postmodum matrimonium contrahere, licet peccet, quia priorem fidem irritam fecit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod primus concubitus non excusat sequentes, quibus debitum reddit, a peccato in quantum est peccatum; sed in quantum est actus quidam matrimonii consummativus.

|q6 Quaestio 6

Prologus

PR

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad culpam. Et primo quantum ad culpam quae contrariatur bonis moribus. Secundo quantum ad culpam quae contrariatur rectae fidei.

Circa primum quaeruntur tria.

PR1

Primo de acceptione personarum.

PR2

Secundo de peccato infamiae.

PR3

Tertio de pretiositate vestium.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum qui honorat divitem propter divitias, peccet.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod qui honorat divitem propter divitias, peccet.

AG1

Ita enim dicit Glossa: mundus pauperem abiicit, divitem colit, fides Christi e contra docet facere. Sed facere contra fidem Christi peccatum est. Ergo honorare divitem propter divitias est peccatum.

AG2

Praeterea, honor, secundum Philosophum in I ethic., debetur rebus divinis. Sed in divite non est aliquod divinum propter divitias.

Ergo non debetur ei honor propter divitias.

AG3

Praeterea, ex verbis Philosophi in I ethic.

Colligitur, quod honor est exhibitio reverentiae in testimonium virtutis. Sed aliquando dives non est virtuosus. Cum ergo falsum testimonium dicatur esse peccatum, quod non debet fieri propter scandalum vitandum; videtur quod nec etiam causa vitandi scandali dives debeat propter divitias honorari.

SC

Sed contra, est Glossa Augustini: in quotidianis confessionibus qui praefert divitem pauperi, non hoc peccat, nisi intus ita iudicet, ut quanto ditior, tanto melior videatur.

Sed non semper aliquis huiusmodi exterioribus honoribus divitem honorans, eum propter hoc iudicat meliorem. Ergo non semper peccat.

CO

Respondeo. Dicendum, quod accipere personam differt contra accipere causam. Accipere enim causam est iudicium formare ex aliquo quod facit ad causam, quod laudabile est; accipere vero personam est formare iudicium ex aliqua conditione personae quae non facit ad causam, quod vitium est.

Unde contingit quod ex eadem conditione personae considerata quandoque fit iudicium iustum, quandoque est acceptio personarum; sicut si in aliqua controversia detur sententia pro aliquo quia est litteratior, erit acceptio personarum; si autem ex hac consideratione in licentiando ad magisterium aliis praefertur, non erit acceptio personarum.

Si ergo aliquis honor diviti exhibeatur propter causas ad quas divitiae aliquid faciunt, non erit acceptio personarum; erit autem, si ad hoc nihil divitiae operentur.

Est autem duplex honor.

Unus qui debeatur alicui ratione sui ipsius propter ipsam virtutem; sicut est commendatio, invitatio, et huiusmodi; et ad hunc honorem divitiae nihil faciunt: unde si talis honor alicui propter divitias exhibeatur, erit acceptio personarum. Unde dicit valerius maximus, quod honores qui virtuti debentur, sicut triumphus, et alia huiusmodi, apud Romanos antiquos nulla pecunia emi poterant.

Alius honor alicui debetur secundum statum quem habet in republica: sic enim in persona respublica honoratur; et propter hoc reges et principes et huiusmodi personae honorantur, secundum illud I Petri, II, 17: regem honorificate. Et quia in terrena republica divites statum obtinent altiore, ideo cives caelestis ierusalem, quasi in Babylonia peregrinantes, debent eis inter quos conversantur, morem gerere, ut Augustinus dicit in lib.

De Civit. Dei, in his quae non sunt contra Deum. Et sic etiam divites honorare illis dumtaxat honoribus qui ad exteriorem convictum pertinent, licitum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in his quae ad fidem Christi pertinent, peccatum est divites pauperibus praeferre, sicut sunt ministraciones sacramentorum, et alia huiusmodi; sed in his quae mundi convictus requirit, oportet mundo gerere morem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam divitiae, in quantum sunt quoddam bonum, sunt aliquid divinum, praecipue in quantum praebent facultatem ad multa bene agenda.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de honore qui exhibetur alicui ratione sui ipsius.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum aliquis peccet infamiam non repellendo.

TTB

Circa secundum sic proceditur: videtur quod aliquis peccet infamiam non repellendo.

AG1

Crudelis enim esse dicitur qui famam suam negligit. Sed crudelitas peccatum est.

Ergo peccatum est infamiae non resistere.

AG2

Praeterea, Eccli., XVII, 12, dicitur: unicuique mandavit Deus de proximo suo, ut scilicet ei prosit exemplo et verbo. Sed hoc impeditur per infamiam. Ergo quilibet tenetur repellere infamiam.

SC

Sed contra, est quod contemnere infamiam videtur esse actus humilitatis. Unde in vitis patrum legitur de multis sanctis patribus, qui proprias infamias sustinebant eas non repellentes.

Ergo non est peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod utrumque, scilicet et contemptus famae et appetitus potest esse laudabile et vitiosum.

Fama enim non est necessaria homini propter seipsum, sed propter proximum aedificandum.

Appetere ergo famam propter proximum, caritatis est; appetere vero propter seipsum, ad inanem gloriam pertinet. E converso contemptus famae ratione sui ipsius, humilitas est, ratione vero proximi ignavia et crudelitas.

Illi ergo quibus incumbit ex officio vel ex statu perfectionis aliorum saluti providere, peccant, nisi infamiam propriam iuxta posse repellant. Alii vero quibus magis custodia suae propriae salutis imminet, possunt, suae humilitati providentes, famam vel infamiam contemnere.

Sed cum infamia dupliciter repellatur, scilicet occasionem subtrahendo, et linguas detrahentium compescendo: primo modo omnes tenentur infamiam vitare, alias sine scandalo activo transiri non posset, quod semper peccatum est; sed secundo modo non tenentur, nisi quatenus debet aliquis saluti proximorum providere.

Et hoc est quod Gregorius dicit, IX homil.

Super Ezech.: linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ut ipsi pereant; ita per suam malitiam excitatas debemus aequanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat; aliquando etiam compescere, ne dum de nobis mala disseminant, eorum qui nos ad bona audire poterant, corda innocentium corrumpant.

Et infra: hi etenim quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes, bene vivere contemnunt.

RA

Ex his patet solutio ad obiecta.

¶3 Articulus 3

TTA

Utrum uti pretiosis vestibus semper sit peccatum.

TTB

Ad tertium sic proceditur: videtur quod uti pretiosis vestibus semper sit peccatum.

AG1

Omne enim quod fit propter vanam gloriam, peccatum est. Sed pretiosa vestimenta non portantur nisi ad inanem gloriam; unde Gregorius in homilia de divite epulone: nemo quippe vestimenta pretiosa nisi ad inanem gloriam quaerit, videlicet ut honorabilior ceteris esse videatur. Nam quia pro sola inani gloria pretiosum vestimentum quaeritur, ipsa res testatur, quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi ab aliis non possit videri.

Ergo usus pretiosarum vestium semper est peccatum.

AG2

Praeterea, I timoth., VI, 8: habentes...

Alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.

Glossa: quod amplius est, a malo est. Sed pretiositas vestium est amplius. Ergo est peccatum.

SC1

Sed contra. Est quod Seneca dicit ad quamdam reginam: induere delicate, non propter te, sed ne dignitas regia vilescat.

SC2

Praeterea, I ad timoth., II, 9: non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, vel veste pretiosa. Glossa: ultra modum suum.

Ita si aliquis pretiosis vestibus secundum modum suum utatur, non peccat.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliter est hic loquendum de persona publica et de persona privata.

Nam in persona publica consideratur et status dignitatis, et propriae personae conditio: circa quae duo ita se debet habere, ne dignitatis auctoritas veniat in contemptum, et ne ipse in superbiam efferatur. Utrumque ergo potest esse laudabile: et quod pretiosis utatur ad reverentiam auctoritatis inducendam, et quod vilibus utatur ratione propriae humilitatis: ita dumtaxat ne quae ad auctoritatem conservandam fiunt, in superbiam degenerent; et ne dum nimium servatur humilitas, regentis frangatur auctoritas, sicut Augustinus dicit.

Et hac ratione laudabiliter sacerdos in divino officio pretiosis utitur indumentis ad reverentiam divini cultus; et laudabiliter ab huiusmodi propter humilitatem in quibusdam religionibus abstinetur.

In eo autem qui est privata persona, virtuosum est, si propter humilitatem abiectioribus indumentis utatur etiam quam status proprius requirat; unde Gregorius dicit in homil. Praedicta: si abiectio pretiosi indumenti virtus non esset, evangelista de iohanne vigilanter non diceret: erat indutus pilis camelorum. Licitum est autem ut secundum modum propriae personae pretiosis utatur; sed peccatum est, si proprium modum excedat.

Et quia pretiosum dicitur relative, sicut et magnum, cum id quod est pretiosum uni, non sit alteri pretiosum; pretiositas vestium semper sonat in excessum proprii modi, et secundum hoc semper est peccatum pretiosis vestibus uti; et sic loquitur Gregorius.

RA1

Unde patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in alimento et tegumento intelliguntur omnia quae nobis sunt necessaria, et convenientia statui nostro.

|q7 Quaestio 7

Prologus

PR

Deinde quaeritur de culpa quae contrariatur rectae fidei. Et circa hoc quaeruntur duo.

PR1

Primo utrum haereticis sit communicandum.

PR2

Secundo utrum redeuntes ad ecclesiam sint recipiendi.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum haereticis sit communicandum.

TTB

Ad primum sic proceditur: videtur quod haereticis sit

AG1

Dicitur enim Matth., XIII, 30, in parabola de zizania, quod paterfamilias dixit messoribus: sinite utraque crescere usque ad messem.

Messis autem est consummatio saeculi, ut ibidem dicitur. Cum ergo per zizania intelligantur haeretici, videtur quod haeretici non sint a communione fidelium separandi ante diem iudicii.

AG2

Praeterea, videntur contra hoc Domini praeceptum facere principes haereticos interficientes.

SC

Sed contra, est quod dicitur II ad Cor., cap. VI, 17: exite de medio eorum, et separamini; et loquitur de infidelibus: quod patet ex hoc quod praemiserat: nolite iugum ducere cum infidelibus. Ergo haereticis non est communicandum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod haereticis communicandum non est, duplici ratione.

Una est ratio excommunicationis: nam, cum sint excommunicati, non est eis communicandum, sicut nec cum aliis excommunicatis.

Alia ratio est haeresis.

Primo propter periculum, ne eorum conversatio alios corrumpat, secundum illud I ad Cor., XV, 33: corrumpunt bonos mores colloquia prava.

Secundo etiam ne videamur eorum perversae doctrinae aliquem assensum praestare. Unde in II canonica Ioan., 10, dicitur: si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite eum in domum ducere, nec ave ei dixeritis: qui enim dicit ei ave, communicat operibus eius malignis; ubi dicit Glossa: secundum quod vox est instituta, communionem esse ostendit cum illo; alioquin simulatio est, quae in christianis esse non debet.

Tertio ne ex nostra familiaritate aliis detur occasio erroris; unde ibidem dicit alia Glossa: et si vos forte decepti non estis, alii forsitan per talem vestram familiaritatem possent decipi, qui crederent illos placere vobis, et sic crederent illis. Unde alia Glossa ibidem dicit: tanta apostoli atque eorum discipuli in religione cautela utebantur, ut nec verbi quidem communionem cum aliquo eorum qui a veritate declinaverant, habere paterentur.

Hoc tamen intelligendum est, nisi cum aliquo loqueremur de eius salute.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in illo praecepto patrisfamilias duplex conditio intelligitur.

Una est, ut exponatur praeceptum de universali separatione malorum a bonis; et hoc accipitur ex ipsa quaestione messorum, qui dicunt: vis imus et colligimus ea? hoc enim non erit usque ad diem iudicii.

Secunda conditio est, ut intelligatur praeceptum, quando mali sine periculo bonorum extirpari non possunt. Et hoc patet ex responsione patrisfamilias, qui dixit: ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum. Quod quidem tribus modis contingere posset.

Uno modo, si aliquis praescinderetur antequam de eius malitia constaret; unde dicit Glossa: monet Dominus ne ambigue iudicemus.

Secundo, si non esset in malitia obstinatus: unde nullus excommunicatur nisi propter contumaciam; unde dicit Glossa ibidem: monemur non cito amputare; quia qui hodie errat, forte cras defendet veritatem. Et Tit., III, 10, dicitur: haeticum hominem post primam et secundam correctionem devita.

Tertio, si simul boni cum malis involvantur; propter quod dicit ibi Glossa Augustini, quod multitudo non est excommunicanda, nec principes populi.

Istis autem remotis, debent mali praescindi, secundum illud I Cor., V, 13: auferte malum ex vobis.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

|a2 Articulus 2

TTA

Utrum haeretici redeuntes ad ecclesiam sint recipiendi.

AG1

Ad secundum sic proceditur: videtur quod haeretici redeuntes ad ecclesiam non sit recipiendi.

Quia peccaverunt contra fidem, quae est ecclesiae fundamentum; et ideo in aedificatione ecclesiae non debent supraaedificari.

Ergo non debent ab ecclesia recipi.

SC

Sed contra, est quod ecclesia nulli debet claudere gremium, sicut Christus qui de se dicit: eum qui venit ad me, non eiiciam foras; iohann., VI, 37.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quamdiu huius vitae status durat, homo non potest esse totaliter in peccato obstinatus. Hoc enim erit in damnatis post mortem. Et ideo quamdiu in hac vita vivitur, cuilibet relinquitur locus poenitentiae, et quilibet, quantumcumque deliquerit vel in fide vel in moribus, est ab ecclesia recipiendus ad poenitentiam. Et contrarium dicere est haeresis Novatianorum.

Sed tamen non est necessarium quod semper ad dignitatem recipiantur, nisi cum aliquibus misericorditer dispensaretur; praecipue propter bonum pacis, vel propter fructum alium qui inde speratur.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod quamdiu fundamentum fidei non habet, ab ecclesia recipi non debet; sed postquam conversus incipit habere, recipiendus est.

|q8 Quaestio 8

Prologus

PR

Deinde quaeritur de hoc quod pertinet ad gloriam, scilicet de visione Dei in patria; scilicet utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam.

TTA

Utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Intellectus enim ad intelligibile est aliqua proportio. Sed intellectus creati ad divinam essentiam nulla est proportio, cum distent in infinitum. Ergo intellectus creatus divinam essentiam videre non potest.

AG2

Praeterea, plus distat spiritus increatus ab intellectu creato, quam spiritus creatus a sensu. Sed sensus non potest cognoscere spiritum creatum. Ergo nec intellectus creatus spiritum increatum.

SC

Sed contra, est, Exod., XXXIII, 20, super illud: non videbit me homo, et vivet, dicit Glossa greg.: fuere nonnulli qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate sua conspici, sed in natura minime videri: quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit.

Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas, aliud est natura; sed ipsa ei natura claritas, ipsa claritas natura est; et ita essentia Dei videbitur a beatis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod necesse est ponere divinam essentiam videri a beatis. Beatitudo enim est ultima perfectio rationalis naturae.

Nihil autem est finaliter perfectum, nisi attingat ad suum principium secundum modum suum. Quod ideo dico, quia ad principium, quod est Deus, attingit aliquid dupliciter.

Uno modo per similitudinem, quod est commune omni creaturae; quae tantum habet de perfectione, quantum consequitur de divina similitudine.

Alio modo per operationem: ut praetermittatur ille modus qui est Christo singularis, scilicet in unitate personae. Dico autem per operationem, in quantum rationalis creatura cognoscit et amat Deum. Et quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum, scilicet absque medio quod sit similitudo rei cognitae, sicut species visibilis in pupilla vel in speculo; non autem absque medio quod est lumen confortans intellectum, quod est lumen gloriae, de quo in psalm. XXXV, 10, dicitur: in lumine tuo videbimus lumen. Hoc autem est per essentiam Deum videre.

Unde in hoc ponimus beatitudinem rationalis creaturae, quod Deum per essentiam videbit: sicut Philosophi, qui posuerunt animas nostras fluere ab intelligentia agente, posuerunt ultimam felicitatem hominis in continuatione intellectus nostri ad ipsam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod proportio dupliciter dicitur.

Uno modo, proprie, secundum quod importat quemdam determinatum excessum; et sic proportio requiritur inter intellectum et intelligibile ad hoc quod sit cognitio cum comprehensione, qualiter divina essentia nunquam videbitur ab intellectu creato.

Alio modo dicitur communiter pro qualibet habitudine; et sic infinitum potest habere proportionem ad finitum, si sit perfectio eius, vel aliquam huiusmodi habitudinem habeat ad ipsum. Et talis proportio sufficit ad hoc quod intellectus noster videat divinam essentiam attingendo, non comprehendendo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de distantia secundum proprietatem naturae, non solum secundum rationem cognitionis; nam spiritus creatus non est sensibilis, sed spiritus increatus est intelligibilis.

|\*QUODL\_11

|q1 Quaestio 1

PR

Quaesitum fuit de Deo, de Angelis, et hominibus.

De Deo vero quaesitum fuit: de immensitate ipsius, de cognitione eius, et de praedestinatione.

TTA

Circa immensitatem vero Dei quaesitum fuit utrum solius Dei sit proprium esse ubique.

TTB

Ostendebatur quod non.

AG1

Numerus enim est in rebus numeratis.

Sed constat quod omnes partes universi sunt numeratae. Ergo numerus est in omnibus partibus universi; et sic videtur quod sit ubique; non est ergo proprium solius Dei esse ubique.

AG2

Praeterea, universale est quod est ubique et semper. Sed universale non est hoc quod Deus. Ergo non est proprium solius Dei esse ubique et semper.

AG3

Praeterea, substantia spiritualis excedit corporalem. Sed hoc quod dicitur esse ubique, pertinet ad substantiam corporalem, quia in solis corporalibus est proprie assignare locum.

Ergo multo magis esse ubique pertinet ad substantias spirituales; et sic videtur quod non sit solius Dei proprium.

AG4

Praeterea, ad commendationem terreni regis pertinet quod possit gubernare etiam in absentia sua regnum. Sed Deus est commendabilior omni rege. Ergo videtur quod etiam competat sibi ad suam commendationem quod gubernet totum mundum vel aliquas partes in absentia sua per providentiam; et sic non videtur quod sit Dei proprium esse ubique.

AG5

Praeterea, constat quod quaedam dicuntur Deo esse propinqua, et quaedam remota; et quanto magis sunt remota, tanto magis sunt corruptibilia. Non autem possent dici aliqua propinqua et aliqua remota, si Deus esset ubique. Ergo videtur quod Deus non sit ubique.

AG6

Praeterea, dato quod tota machina mundialis esset unum corpus continuum, constat quod illud corpus esset ubique. Non ergo est solius Dei proprium esse ubique.

SC

Contra, Ambrosius probat spiritum sanctum esse Deum, quia est ubique. Sed si esse ubique non esset solius Dei proprium, ratio sua non valeret. Cum ergo ratio huiusmodi valeat, videtur quod sit solius Dei proprium esse ubique.

CO

Respondeo. Dicendum, quod spiritualia dicuntur esse in loco, non quidem per contactum magnitudinis, sed virtutis; et ideo secundum rationem virtutis cuiuslibet rei spiritualis oportet nos loqui de loco in quo est.

Virtus autem Dei est infinita: quae quidem infinitas apparet quantum ad duo.

Primo quia non solum excedit creaturas quae sunt, fuerunt et erunt, sed etiam omnes quae possunt imaginari. Ergo Deus non solum est in illis quae sunt, fuerunt et erunt; sed etiam in illis quae possunt imaginari esse.

Secundo, quia virtus Dei simul et semel in omnibus operatur, et in singulis secundum proprium modum rerum: et ideo esse ubique proprie acceptum, soli Deo competit; aliis autem rebus competit esse ubique improprie.

Unde distinguitur modus quo Deus est ubique, et quo aliae res quibus aliquo modo competit esse ubique. Nam huiusmodi dicuntur esse ubique, quia sunt tantum in his quae sunt, et praesentia sunt; Deus autem non solum in his quae sunt, sed etiam in imaginatis, et in praeteritis et futuris. Item aliae res non sunt ubique sicut in loco uno, sed sicut in diversis locis. Sed Deus ita est ubique, quod est in quolibet et in toto; quia eius virtus habet efficaciam non solum in id quod est commune universo, sed etiam in id quod est proprium unicuique rei particulari; et ideo est in omnibus sicut in uno loco, et sicut in pluribus; quod est proprie esse ubique.

Unde, cum hoc modo solus Deus sit ubique, solius Dei est proprium esse ubique.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod numerus non est in rebus numeratis sicut in loco, sed sicut accidens in subiecto. Praeterea, unus numerus, licet sit in omnibus numeratis sicut unica essentia, non tamen est in qualibet parte; quia non quaelibet pars numeratur eodem numero. Item numerus non est omnino unus, sed multitudo quaedam; Deus autem est in rebus per virtutem suam, et in singulis operatur, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod universale dicitur esse ubique et semper magis per remotionem quam per positionem: non enim dicitur ubique esse et semper, eo quod sit in omni loco et in omni tempore, sed quia abstrahit ab his quae determinant locum et tempus determinatum. Et praeterea universalia non sunt subsistentia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod substantia spiritualis excedit corporalem excessu dignitatis naturae, sed non in virtute agendi; immo videmus quod multae substantiae spirituales habent determinata corpora in quibus agant, sicut anima rationalis corpus humanum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si rex non est ubique per totum regnum, est ex defectu regis terreni, propter circumscriptionem suae substantiae. Deus autem cum sit incircumscriptus, est ubique; et tamen, si non esset ubique, nihilominus gubernaret omnia providentia sua. Unde in rege terreno non esse praesens est ad defectum, sed quod gubernet in absentia est ad commendationem. Deus autem et ubique est, et omnia gubernat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod huiusmodi distantia et propinquitas creaturarum ad Deum non est secundum locum, sed secundum similitudinem et dissimilitudinem: nam illa quae magis assimilantur Deo, dicimus esse sibi propinquiora; quae vero magis recedunt a similitudine ipsius, dicimus esse sibi remotiora.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dato quod tota machina mundialis esset unum corpus continuum, non tamen propter hoc posset imaginari quod esset ubique, sed in uno loco tantum: quia totum illud in quo esset, acciperetur pro uno loco; et sic non attingeret quodlibet particulare, quod esse ubique complectitur in sua ratione.

|q2 Quaestio 2

TTA

Circa cognitionem vero Dei quaerebatur utrum Deus cognoscat malum per bonum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia cognoscere unum per aliud pertinet ad defectum cognitionis. Sed in divina cognitione nullus potest esse defectus. Ergo videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

AG2

Praeterea, cognoscere unum per aliud est in cognoscendo discurrere. Sed in divina cognitione non est discursus. Ergo, cum cognoscere malum per bonum sit cognoscere unum per aliud, videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

AG3

Praeterea, quidquid Deus cognoscit, cognoscit per essentiam suam. Sed malum nec est effectus divinae essentiae, neque est ei oppositum, ut dicit Augustinus. Ergo videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

AG4

Praeterea, Philosophus dicit in III de anima, quod intellectus qui semper est in actu, non cognoscit privationem. Sed intellectus divinus est semper in actu.

Ergo etc..

AG5

Praeterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per aliquam similitudinem in ipso cognoscente existentem. Sed malum non habet aliquam similitudinem in Deo. Ergo Deus non cognoscit malum per aliquod bonum quod in eo existat.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit, quod malum cognoscitur secundum quod ab ipso bono discordat.

CO

Respondeo. Dicendum, quod propria cognitio uniuscuiusque rei est secundum quod cognoscitur per propriam rationem.

In cognoscibilibus autem quaedam sunt quae habent rationem propriam absolutam, ut homo et lapis, quorum propria ratio non dependet ex alio; quaedam vero sunt quae non habent propriam rationem absolutam, sed ex alio dependentem, sicut est in relativis et privativis et in negativis, quorum ratio dependet ex ordine quem habent ad alia: nam ratio caecitatis non est absoluta, sed dependens, in quantum habet ordinem ad visum, cuius est privatio. Cum ergo Deus omnia cognoscat secundum proprias rationes, dico quod illa quorum ratio est absoluta, cognoscit absolute, et non per aliquod aliud; illa vero quorum ratio est dependens et in ordine ad aliud, cognoscit secundum ordinem ad illa ex quibus dependet.

Cum ergo ratio mali non sit absoluta, sed dependens, in quantum scilicet discordat a bono creato; cognoscit malum secundum ordinem ad bonum, secundum quod scilicet discordat ab ipso bono.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in illis quae habent rationem absolutam, est ad defectum cognitionis cognoscere unum per aliud, sed non in illis quorum ratio est ad aliud, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cognitio discursiva est cognoscere unum cognitum per aliud cognitum absolute; sed cognoscere unum incognitum per aliud cognitum ad quod ordinatur, non est discurrendo; et hoc modo cognoscitur malum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod licet malum non sit oppositum divinae essentiae, tamen est oppositum effectui divinae essentiae: nam bonum increatum non habet malum oppositum, sed bonis effectibus qui causantur a bono increato, opponitur malum: et in quantum discordat ab eis effectibus cognoscitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud habet locum in illo intellectu qui cognoscit res per adaequationem et species suas; et iste modus cognoscendi non est in Deo, qui cognoscit omnia per essentiam suam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod licet malum non habeat aliquam similitudinem in Deo, tamen oppositum mali, id est bonum creatum, habet similitudinem in Deo sicut in causa sua; et ita bonum cognoscitur per seipsum, malum vero per bonum.

|q3 Quaestio 3

TTA

Circa praedestinationem quaerebatur: utrum praedestinatio imponat necessitatem.

TTB

Et ostendebatur quod sic.

AG1

Constat enim quod praedestinatus omnino salvatur. Sed hoc non est, nisi necessarium esset praedestinatum salvari. Videtur ergo quod praedestinatio necessitatem imponat.

AG2

Praeterea, ad Rom. IX, 16, dicit apostolus: non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei. Ergo videtur quod quicquid est de salute sit ex sola praedestinatione divina, et ex nullo alio; et sic videtur necessitatem imponere.

SC

Contra, Augustinus dicit: qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.

CO

Respondeo. Dicendum, quod praedestinatio certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. In praedestinatione enim tria sunt consideranda: quorum duo praesupponit ipsa praedestinatio, scilicet praescientiam Dei, et dilectionem, id est voluntatem qua vult praedestinatum salvare; et tertium est ipsa praedestinatio, quae nihil aliud est quam directio in finem, quem vult Deus rei dilectae.

Quodlibet autem horum trium certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit.

Et quod praescientia divina certitudinem habeat, patet.

Deus enim cognoscit res nobiliori modo quam nos cognoscamus. Nam cognitio nostra est in tempore, et ideo intuitus noster respicit res secundum rationem temporis, scilicet praesentis, praeteriti, et futuri; ut scilicet cognoscat praeterita ut praeterita, praesentia ut praesentia, futura ut futura, et certitudinaliter.

Cognitio vero divina est supra tempus, et mensuratur aeternitate solum; et ideo non cognoscit res prout sunt in tempore, sed prout sunt in aeternitate, scilicet prout praesentia: et hoc tam necessaria quam contingentia; unde omnia cognoscit tamquam praesentia in sua praesentialitate.

Cum ergo etiam intellectus noster certitudinaliter cognoscat praesentia, multo magis Deus omnia sibi praesentia certitudinaliter cognoscit: ex quo nulla necessitas rebus cognitis inducitur: sicut videmus quod aliquis existens in loco eminenti, videt certitudinaliter ordinem venientium aliquorum, et euntium per vias; et alius in plano

existens, non videt nisi quae sunt sibi praesentia; et tamen hominibus istis ex hoc nulla necessitas imponitur: nam hoc non est nisi ex hoc quod in alto existens intuetur omnia ut praesentia quae eunti in plano sunt praeterita, scilicet illa quae retro sunt; praesentia, illa scilicet quae sunt iuxta se; et futura, illa scilicet quae anteriora sunt.

Quod autem voluntas divina certitudinem habeat, et tamen necessitatem non imponat, sic patet.

Voluntas enim Dei est efficax et perfecta causa omnium rerum: quia omnia quaecumque voluit, Dominus fecit. Cuius perfectio et efficacia apparet ex hoc, quod non solum movet et causat res, sed etiam dat eis talem modum causandi, in quantum cuilibet rei determinatum modum contulit, quo suos effectus produceret. Unde, quia ipse voluit quaedam esse in universo necessaria, et quaedam contingentia, constituit quasdam causas quibus contulit ut contingenter causarent, et quasdam quibus contulit ut necessario causarent effectus. Unde voluit istum vel illum effectum non solum esse, sed etiam illo modo esse, scilicet vel contingenter, vel necessario; sicut quod voluit Petrum non solum currere, sed etiam contingenter currere.

Et similiter voluit istum hominem salvare, sed eo modo ut arbitrii libertatem non perderet.

Et sic quod Petrus vel martinus salvetur, habet duas causas: unam scilicet voluntatem divinam, et haec habet certitudinem; aliam liberum arbitrium, et haec habet contingentiam. Et sic est in aliis rebus; quia quod sint contingentia provenit eis ex causa proxima, quod vero sint certa et necessaria, provenit eis ex causa prima.

Unde prima causa rerum, scilicet divina voluntas, etiam de contingentibus certitudinem habet: ex qua quidem certitudine non imponitur ipsis rebus aliqua necessitas, quia non solum vult ea esse, sed tali modo esse, scilicet necessario vel contingenter, ut dictum est.

Quod vero praedestinatio certitudinem habeat, et necessitatem non imponat, similiter patet.

Modus enim vel directio vel propositum dirigendi in finem, quod est ipsa praedestinatio, est secundum constitutionem et ordinem causarum a Deo constitutarum. Constat autem quod, quando sunt duae causae ordinatae, quarum una est necessaria et alia contingens, effectus semper est contingens. In praedestinatione autem sunt duae causae, quarum una est necessaria, scilicet ipse Deus; et alia est contingens, scilicet ipsum liberum arbitrium: et ideo oportet effectum praedestinationis contingentem esse. Unde quia Deus scit et vult istum vel illum consequi talem finem, praedestinatio certitudinem habet; quia vero Deus vult ut secundum libertatem arbitrii in talem finem dirigatur, ideo huiusmodi certitudo nullam praedestino necessitatem imponit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hic praedestinatus omnino salvatur ex certitudine divinae praedestinationis; non tamen est ibi necessitas absoluta, sed conditionalis: quia si talis est praedestinatus, necessario salvatur: non autem est necessarium simpliciter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum apostoli non est sic intelligendum quin sit necessarium velle et currere ex parte nostra; sed quia principium primum bene operandi non est a nobis, sed ex misericordia divina infundente gratiam; nihilominus tamen oportet quod ex parte nostra sit aliquod principium.

|q4 Quaestio 4

TTA

Circa Angelos quaesitum fuit de motu Angeli, scilicet utrum motus Angeli sit in instanti.

TTB

Videtur quod sic.

AG1

Constat enim quod mutatio Angeli simplicior est omni mutatione corporali. Sed invenitur aliqua mutatio corporalis in instanti, sicut illuminatio, et huiusmodi. Ergo multo magis motus Angeli est in instanti.

AG2

Praeterea, nobilissimae creaturae competit nobilissimus motus. Nobilissimus autem motus est ille qui fit in instanti. Ergo competit nobilissimae creaturae, scilicet Angelo.

SC

Contra, omnis motus habet prius et posterius.

Prius autem et posterius in motu est numerus temporis. Ergo in omni motu est tempus; ergo nullus motus etiam Angeli est in instanti.

CO

Respondeo. Dicendum, quod omnis mutatio habet terminos, quos non contingit simul esse; unde impossibile est quod aliquis motus vel mutatio sit in instanti hoc modo quod idem instans ambos terminos complectatur.

Unde sciendum, quod in rebus corporalibus duo termini motus vel mutationis dupliciter possunt se habere.

Uno modo quod sit assignare instans in quo terminus ad quem primo est, et aliud instans in quo terminus a quo ultimo est: et sic, cum inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, sequitur quod de uno termino motus in alium fiat transitus per tempus; et sic talis mutatio est in tempore, et non in instanti. Hoc autem contingit quando inter duos terminos motus est aliquod medium accipere sicut inter album et nigrum, et inter esse hic et ibi.

Sed aliqui termini mutationis sunt, inter quos non est accipere medium, sicut inter album et non album; inter ignem et non ignem; inter tenebrosam et luminosam: quia affirmatio et negatio sunt secundum se immediata, et

similiter privatio et forma in subiecto determinato; et in talibus licet sit accipere instans in quo primo est terminus ad quem, non tamen est accipere instans in quo ultimo est terminus a quo. Cum enim inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, sequeretur quod in illo tempore medio, in neutro extremorum esset; quod est impossibile, cum sint extrema omnino immediata.

Oportet ergo dicere, quod cum illud instans in quo primo est terminus ad quem, sit terminus alicuius temporis, in toto tempore praecedenti duret terminus a quo; et sic, cum inter tempus et instans quod est terminus temporis, non sit tempus medium, non fit transitus de una extremitate in aliam in tempore, sed in instanti. Primo enim desinit esse terminus a quo, et incipit terminus ad quem.

Et huiusmodi mutationes dicuntur esse instantaneae, sicut illuminatio, generatio, et corruptio.

Sed oportet quod istae mutationes sint termini motuum continuorum et in tempore existentium: quia tempus in quo est ultimo terminus a quo, mensurat aliquem motum, secundum quod subiectum accedit ad terminum ad quem; sicut per alterationem materia disponitur ad formam, et per motum localem corpus luminosum accedit ad situm in quo illuminat. Et secundum hoc dicitur quod generatio et corruptio sunt termini alterationis, et illuminatio, motus localis.

Sic ergo duae sunt mutationes corporalium; sed neutra harum potest esse in motu Angeli.

Cum enim motus Angeli attendatur secundum diversos contactus virtuales Angeli ad diversa loca, qui quidem contactus non sunt continui, sequitur quod motus Angeli non sit continuus; et ita tempus quod proprie mensurat motum Angeli, non est continuum, cum continuitas temporis sit ex continuitate motus, ut dicitur in IV physic..

Non enim potest dici quod motus Angeli mensuretur tempore continuo quod est numerus motus caeli, quia motus Angeli non dependet ex motu caeli; et sic sequitur quod motus Angeli mensuretur quodam tempore, in quo sunt instantia sibi succedentia sine continuatione: quia tempus ex hoc quod est numerus, non est continuum, sed ex hoc quod est numerus motus continui.

Sic ergo in motu Angeli duo extrema motus non sunt in duobus instantibus inter quae sit tempus medium; neque iterum unum extremorum est in tempore et aliud in instanti quod terminat tempus; sed duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quae non est tempus medium: et sic oportet dicere, quod motus Angeli sit in tempore, licet alio modo quam motus corporales sunt in tempore.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio Angeli secundum praedicta ostenditur esse simplicior quam aliqua mutatio corporalis.

Est enim simplicior quam illa mutatio cuius duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quae cadit tempus medium, tamen inter duo instantia motus Angeli non cadit tempus medium. Similiter etiam simplicior est quam illa cui unum extremum est in toto tempore continuo, cum unum extremum sit in instanti indivisibili, et tamen non intercidit tempus medium, sicut nec ibi. Et quia est simplicior, ideo etiam sequitur quod sit nobilior.

RA2

Unde patet solutio ad secundum.

|q5 Quaestio 5

PR

Deinde quaesitum est de homine. Et circa hoc quaesitum est de partibus naturae humanae, de sacramentis gratiae, et de conversatione humanae vitae.

Circa primum quaerebantur duo: primo de anima. Secundo de corpore.

TTA

De anima autem quaesitum est utrum sint eiusdem substantiae anima sensitiva et intellectiva.

TTB

Et ostendebatur quod non.

AG1

Nam anima sensitiva educitur de potentia materiae, intellectiva vero est per creationem.

Non est ergo eadem substantia utriusque.

AG2

Praeterea, in nulla substantia quae sit una et eadem, est eodem tempore motus ad opposita. Sed sensus et ratio eodem tempore moventur ad opposita, sicut dicit apostolus ad Rom. VII, 23: video... Aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.

Ergo sensitiva et rationalis non sunt unius substantiae.

AG3

Praeterea, corruptibile et incorruptibile non sunt eiusdem generis. Ergo nec idem numero.

Sed anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva vero incorruptibilis. Ergo sensitiva et intellectiva non sunt eodem numero, et sic nec eiusdem substantiae.

AG4

Praeterea, anima sensitiva est communis nobis et brutis. Sed in brutis educitur de potentia materiae. Ergo et in nobis. Non est ergo eadem cum intellectiva, quae est per creationem.

SC

Contra, unius perfectibilis una est perfectio.

Sed corpus humanum est unum perfectibile.

Ergo anima, quae est eius perfectio, est una.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa ordinem formarum est duplex opinio.

Una est Avicbron, et quorundam sequacium eius; qui dicunt, quod secundum ordinem generum et specierum sunt diversae formae substantiales sibi invicem advenientes, sicut est substantia, est corpus, est animatum, et est animal. Dicunt ergo, quod quaedam forma substantialis est per quam est substantia tantum, et postea est quaedam alia per quam est corpus, deinde est et alia per quam est animatum, et alia per quam est animal, et alia per quam est homo; et sic dicunt de aliis formis substantialibus rerum.

Sed haec positio stare non potest: quia, cum forma substantialis sit quae facit hoc aliquid, et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et faceret hoc aliquid; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes, nec darent esse rei simpliciter, sed esse tale: et sic in amissione vel acquisitione ipsarum non esset generatio et corruptio, sed tantum alteratio. Unde patet hoc non esse verum.

Simile etiam esset in potentiis animae; nam sola prima, scilicet vegetabilis, esset forma substantialis, et faceret hoc aliquid; aliae vero essent accidentales: quod omnino est falsum.

Et ideo dicendum est, quod huiusmodi formae differunt secundum perfectum et imperfectum.

Est enim aliqua forma quae non dat nisi esse corpus tantum; aliqua est magis perfecta, quae etiam dat esse et vivere quocumque modo vivendi; aliqua, quae cum his dat etiam sensum. Unde patet quod semper ultima est perfectior primis, et habet se ad priores sicut perfectissima ad imperfectissimas; et ideo quidquid continetur in ipsis, totum est virtute in ultima.

Unde dicendum est, quod una et eadem essentia est animae sensitivae et intellectivae; sed intellectiva habet se ad sensitivam sicut perfectum ad imperfectum. Quod autem specialiter anima sensitiva et intellectiva sint unius essentiae, signum est, quia nisi vires animae radicarentur in una essentia, nunquam una impediretur ab alia, nec etiam virtus unius redundaret in aliam. Item cum intellectus non habeat determinatum organum in corpore, quo mediante exerceat operationes suas; ad quid uniretur corpori, nisi esset eiusdem essentiae cum anima sensitiva? sic ergo patet quod una essentia est animae sensitivae et intellectivae; sed differunt secundum perfectum et imperfectum, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva educitur de potentia materiae in brutis: in nobis vero non, sed est per creationem, cum eius essentia sit essentia animae rationalis, quae est per creationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens aliquid idem existens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita: et ideo, licet substantia animae humanae sit eadem sensitivae et intellectivae, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita; ut scilicet sensus moveatur ad ea quae sunt sibi propria, et ratio ad ea ad quae ordinatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod licet incorruptibile non sit idem cum corruptibili, tamen invenitur aliquid incorruptibile quod habet aliquam proprietatem communem corruptibili.

Et sic est in anima rationali: nam ipsa substantia animae est incorruptibilis, nihilominus tamen habet aliquid in se, scilicet sensitivum, quod est commune etiam corruptibili.

RA4

Ad quartum dicendum, quod licet anima sensitiva sit communis in nobis et brutis quantum ad rationem generis, tamen quantum ad rationem speciei, alia est in homine et alia in brutis; et similiter alia in asino, et alia in equo et in bove. Et secundum quod differunt aliqua specie, ita etiam differt in eis anima sensitiva; et ideo non sequitur, si in brutis educatur de potentia materiae, quod etiam in homine: quia in homine est altioris speciei, et est per creationem.

|q6 Quaestio 6

TTA

De corpore autem quaesitum est utrum corpus resurgat idem numero.

TTB

Et ostendebatur quod non.

AG1

Quia, secundum Philosophum in top., illud dicitur idem numero quod est idem proprio, accidente, et definitione. Sed corpus in resurrectione non habebit eadem propria, quia modo risibile, tunc non; non eadem accidentia, quia nunc albus, Crispus, niger, et huiusmodi, quae tunc non erunt; non eandem etiam definitionem, quia modo definitur per mortale, tunc vero non mortale erit. Ergo videtur quod non resurget idem numero.

AG2

Praeterea, identitas materiae facit idem numero. Sed materia corporis resurgentis non erit eadem cum corpore quod nunc est, cum multae formae reiterentur in ea. Ergo corpus non resurget idem numero.

AG3

Praeterea, Philosophus dicit in Lib. De anima, quod non est eadem statua numero quae destruitur, et de eodem aere reficitur.

Pari ergo ratione corpus quod modo corrumpitur, non erit idem numero cum eo quod resurget.

AG4

Praeterea, constat quod homo humanitate est homo, et una humanitate unus homo.

Sed in corpore quod nunc est, et quod resurget, erunt duae humanitates, quia per mortem destruitur forma totius. Ergo erunt duo homines; et sic videtur quod corpora non resurgent eadem numero.

SC

Contra, iob XIX, 27: quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiritur identitas principiorum essentialium. Unde quodcumque principiorum essentialium, etiam in ipso individuo, varietur, necesse est etiam identitatem variari.

Illud autem est essenziale cuiuslibet individui quod est de ratione ipsius, sicut cuiuslibet rei materiali sunt essentialia materia et forma; unde si accidentia varientur et mutantur, remanentibus principiis essentialibus individui, ipsum individuum remanet idem.

Cum ergo principia essentialia hominis sint anima et corpus, et haec remaneant, quia resurget eadem anima et idem corpus; dicendum, quod corpus hominis resurget idem numero.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit ex falso intellectu litterae. Non enim dicitur idem numero illud quod habet idem accidens nunc et postea, et idem proprium; sed illud est idem numero quod est idem cum accidente et idem cum proprio, sicut cum subiectum est idem cum accidente, proprio, et definitione; et non illa quae habent idem accidens, idem proprium, et unam definitionem. Unde patet quod obiciens false intellexit textum.

Dato autem quod secundum illum intellectum procedat obiectio, dicendum, quod intelligitur de accidentibus individuantiis, scilicet de dimensionibus; et erunt haec in corporibus glorificatis. Item erit ibi idem proprium, scilicet risus; iob VIII, 21: implebitur os tuum risu, et labia tua iubilo. De definitione vero dicendum, quod licet resurgat immortale, tamen vera mortalitas non tolletur ab eo, quia natura humana erit ibi, quae ex se habet quod sit mortalis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod licet eadem materia faciat idem numero, non tamen materia nuda, nec quae facit principium in numero; sed una materia secundum quod est sub dimensionibus terminantibus ipsam, facit idem numero; unde licet multae formae reiterentur in materia corporis resurgentis, tamen resurget corpus sub eisdem dimensionibus, et cum eisdem principiis essentialibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit contrarium: ipse enim vult, si statua reficiatur ex eodem aere, quod sit eadem numero.

Nihilominus tamen dicendum, quod omnia artificialia ponuntur dupliciter in genere vel in specie; quia vel per materiam suam, vel per formam suam. Naturalia autem ponuntur in genere vel specie tantum per formam suam. Formae autem artificiales, quia sunt accidentia, ideo oportet quod collocentur in genere vel specie per materiam; naturales vero non, quia sunt substantiales.

Dico ergo, quod si consideretur statua prout ponitur in genere vel specie per materiam suam, sic reficitur eadem statua; si vero consideretur prout ponitur in genere vel specie per formam, sic dico, quod non reficitur eadem, sed alia: quia alia est forma huius, et alia illius. In corpore autem non est sic, quia in corpore erit eadem forma.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non sunt duae humanitates in corpore quod corrumpitur et quod resurgit, sed una: quia principia essentialia non mutantur, sed sunt eadem.

|q7 Quaestio 7

PR

De sacramentis vero gratiae quaesita sunt tria. Primo de sacramento confirmationis.

Secundo de sacramento eucharistiae. Tertio de sacramento matrimonii.

TTA

Circa primum quaeritur utrum solus episcopus debeat conferre sacramentum confirmationis, vel etiam alius.

TTB

Et videtur quod non solum episcopus, sed etiam quod quilibet sacerdos possit conferre.

AG1

Constat enim quod in confirmatione confertur gratia spiritualis. Sed huius gratiae collatio sic est ordinata, ut non possit impediri.

Constat autem quod per absentiam episcoporum multoties impeditur, quia non sunt ubique praesentes. Ergo debet conferri per ministerium sacerdotum qui sunt praesentes.

AG2

Praeterea, sacramenta instituta sunt propter utilitatem. Ergo debent eo modo conferri quo competit utilitati omnium. Non autem competeret utilitati, si solus episcopus conferret hoc sacramentum, in quo datur robur spiritus sancti; quia non omnes habent opportunitatem episcopi. Ergo debet fieri per sacerdotes, per quos possunt omnes consequi hanc utilitatem.

AG3

Praeterea, constat quod sacramentum baptismi est maius quam sacramentum confirmationis.

Sed baptismus potest conferri per quoslibet sacerdotes. Ergo multo magis confirmatio.

SC

In contrarium est ecclesiae consuetudo.

CO

Respondeo. Dicendum, quod proprius minister sacramenti confirmationis est episcopus; et hoc probatur ratione et auctoritate.

Ratione quidem: quia confirmatio ad hoc fit ut homo in quadam perfectione constituatur, cum detur ad robur spiritus sancti, ut scilicet homo ex hoc fiat fortis et robustus ad confitendum et proponendum fidem coram regibus et principibus; unde et propter hoc fit in fronte, ut non pertimescat nec confundatur proponere fidem coram omnibus et defendere.

Sicut autem dionysius dicit, tres sunt actiones hierarchicae: purgare, illuminare et perficere.

Purgare est proprium diaconorum; illuminare presbyterorum, et hoc consistit maxime in eucharistia; perficere vero est episcoporum: et ideo omnia sacramenta quae ad perfectionem conferuntur, pertinent ad collationem episcopi; quae sunt collatio ordinum, consecratio virginum et vasorum, et confirmationis sacramentum.

Unde alius non potest conferre confirmationis sacramentum nisi episcopus.

Hoc etiam patet auctoritate Scripturae.

Confirmatio enim successit in locum impositionis manuum. Hoc autem non poterat fieri nisi per solos apostolos; unde et per Philippum, qui praedicaverat verbum Domini in Samaria, non imponebantur manus; sed apostoli qui erant ierosolymis, audito quod Samaria recepit verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et iohannem: et postea sequitur: tunc imponebant manus super illos, et accipiebant spiritum sanctum.

Unde, cum episcopi succedant in locum apostolorum, solis episcopis debetur collatio sacramenti confirmationis.

Invenimus tamen quod aliqua quae in quadam perfectione constituunt, ex dispensatione committuntur simplicibus sacerdotibus, sicut collatio minorum ordinum, et huiusmodi; quod etiam de confirmatione fieri posset cum dispensatione, sine qua nullus debet conferre hoc sacramentum nisi solus episcopus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non omnia sacramenta in quibus confertur gratia spiritualis, potest conferre sacerdos. Unde licet in sacramento confirmationis conferatur gratia spiritualis, non tamen competit sacerdoti, quia perfectiori modo in sacramento ordinis confertur gratia spiritualis, quod reservatur solis episcopis propter perfectionem in qua constituit. Nec obstat de impedimento, quia possunt recurrere ad civitates, in quibus sunt episcopi praesentes.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sacramentum baptismi est maius necessitate, non perfectione: et ideo propter eius necessitatem non solum sacerdotes, sed etiam quilibet christianus potest baptizare in articulo necessitatis, ubi non habetur copia sacerdotis, servata nihilominus forma sacramenti. Confirmatio vero, quia non est adeo necessaria, et constituit in quadam perfectione, ut dictum est, maioribus reservatur, scilicet solis episcopis.

|q8 Quaestio 8

PR

Circa sacramentum eucharistiae quaesita sunt duo.

PR1

Primo de illis qui excluduntur a consecratione per fornicationem.

PR2

Secundo de illis qui excluduntur a participatione sacramenti per excommunicationem.

|a1 Articulus 1

TTA

Utrum aliquis possit audire Missam sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter.

TTB

Videtur quod non possit audire sine peccato mortali.

AG

Ecclesia enim praecepit sub anathemate quod nullus audiat Missam a fornicario sacerdote.

Sed facere contra huiusmodi mandatum, est peccatum mortale. Ergo, etc..

SC

Contra, est quod in multis locis per mundum sustinetur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est considerandum, quod aliquid quantum ad ius naturale est per se malum, et aliquid malum est quantum ad ius positivum.

Quicumque enim sacerdos in peccato mortali existens celebrat, peccat mortaliter; unde si constaret mihi eum esse in peccato mortali, et inducerem eum ad celebrandum, peccarem mortaliter. Et hoc est secundum ipsum ius naturale, quia hoc est provocare eum ad peccatum mortale.

Ius autem positivum addit plus, quod non solum non debeam inducere eum ad celebrandum, sed etiam si audiam eius Missam, pecco mortaliter; quod quidem institutum est in poenam sacerdotis fornicarii.

Attendendum tamen est, quod hoc non intelligitur de quolibet sacerdote fornicario, sed de publicis fornicariis; qui proprie dicuntur publici, quando iudicio et sententia ecclesiae vocantur publici. Unde quicumque a tali fornicario publico audit Missam, peccat mortaliter.

RC

Ad illud quod obiicitur, dicendum, quod si sustinetur a praelatis, propter hoc non excusatur: quia hoc est vel propter negligentiam; vel propter miseriam et defectum ipsorum praelatorum, qui non sunt ausi corrigere alios, cum in se multa corrigenda cognoscant; vel etiam propter timorem aliquando: unde non excusantur propter hoc.

¶2 Articulus 2

TTA

Circa secundum quaesitum fuit utrum aliquis loquendo, comedendo, seu stando cum excommunicatis, peccet mortaliter.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia multi magistri decretorum et magni hoc dicunt.

AG2

Praeterea, facere contra praecepta ecclesiae est peccatum mortale. Sed ecclesia mandat quod nullus loquatur nec comedat cum excommunicatis. Hoc ergo qui facit, peccat mortaliter.

AG3

Praeterea, quaedam decretalis dicit, ubi consulebatur summus pontifex, utrum posset participari excommunicatis, quod hoc etiam pro vitando dispendio mortis non debet facere; et huius assignat causam, dicens: quia est peccatum mortale. Videtur ergo quod quicumque in aliquo participat cum eis, peccet mortaliter.

SC

Contra, est quod nos videmus multos perfectos viros hoc facientes, qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliquis per excommunicationem separatur a communione fidelium, non autem hominum, nisi per accidens: quia in tantum separatur a communione hominum, in quantum convenit separari a communione fidelium.

Dico ergo, quod aliquis potest communicare seu participare cum excommunicato directe et indirecte.

Directe quidem in his quae sunt fidelium; et sic ille qui hoc modo ei communicat, peccat mortaliter. Et hoc contingit tripliciter.

Quia si communico secum in divinis: sicut si orem pro eo, vel audiam Missam cum eo, et in aliis spiritualibus. Item si ex contemptu: et hoc in quocumque communicat quis cum eo quasi contemnens mandatum ecclesiae, peccat mortaliter. Item quicumque participat secum in crimine et in causa.

Indirecte vero communicat quis cum eo in his quae sunt hominis, sicut in verbo, in cibo, et in his quae sunt simpliciter humanae conversationis; et secundum hoc non peccat mortaliter, sed venialiter, nisi faciat ex contemptu, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod opinio decretistarum non est vera: quia ipsi plus assentiunt in his et sequuntur ius humanum quam divinum, cum plus sit assentiendum divino quam humano: et ideo melior est opinio aliorum qui dicunt contrarium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod communicare cum excommunicato directe, est contra praeceptum ecclesiae, et est peccatum mortale; sed indirecte, non est contra, sed praeter praeceptum ecclesiae: et hoc non est peccatum mortale, sed veniale.

Unde sciendum est, quod quaedam sunt per se malum: et haec non possunt fieri sine peccato: sicut communicare excommunicato in his quae sunt excommunicati; et ideo non possunt fieri sine peccato mortali. Quaedam vero sunt occasiones malorum tantum: et ista possunt fieri sine peccato mortali; et sic est loqui vel comedere cum excommunicatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non solum quis debet subire mortem antequam peccet mortaliter, sed etiam antequam peccet venialiter: quia peccatum in quantum peccatum nunquam est eligibile: si enim esset eligibile, nunquam esset peccatum, et sic non peccarem si facerem. Et ideo per hoc non concluditur quod ideo non sit participandum eis quia est peccatum mortale, et qui hoc facit, peccat mortaliter: quia etiam si esset veniale, non esset participandum eis, et tamen non peccaret mortaliter participando.

Vel dicendum est, quod decretalis illa intelligitur de illis qui directe communicant excommunicatis.

|q9 Quaestio 9

Prologus

PR

Circa sacramentum matrimonii quaesita sunt duo.

PR1

Primo de maleficiatis.

PR2

Secundo de frigidis.

|a1 Articulus 1

TTA

Ad primum quaesitum est utrum maleficia impediunt matrimonium.

TTB

Et videtur quod non.

AG

Quia opus Dei est fortius quam diaboli.

Sed matrimonium est opus Dei, maleficium vero opus diaboli. Ergo matrimonium est fortius maleficio: non ergo impeditur per ipsum.

SC

Contra, maior est potestas Daemonis quam hominis. Sed homo potest matrimonium impedire.

Ergo et Daemones.

CO

Respondeo. Dicendum, quod matrimonium est quasi quoddam pactum: nam per matrimonium unus tradit potestatem sui corporis alteri ad carnalem copulam. Constat autem quod pactum de impossibili nullum est, cum nullus possit se obligare ad impossibile. Et ideo quando aliquis obligat se per matrimonium ad carnalem copulam, si hoc sit ei impossibile, matrimonium nullum est.

Sed notandum est, quod impossibilitas carnalis copulae ex aliquo impedimento proveniens potest dupliciter considerari: quia vel illud impedimentum est superveniens matrimonio iam consummato, vel praecedens. Si est superveniens, tunc matrimonium iam consummatum nunquam solvitur; si vero impedimentum praecedat, tunc matrimonium nondum consummatum solvitur.

Item circa hoc sciendum, quod impedimenta huiusmodi vel sunt perpetua, vel ad tempus.

Si sunt perpetua, tunc matrimonium illud simpliciter impeditur; si vero sunt temporalia, tunc matrimonium non impeditur simpliciter, sed ad tempus; ita tamen quod impedimentum in utrisque praecedat.

De maleficiis autem sciendum est, quod quidam dixerunt quod maleficium nihil est, et quod hoc proveniebat ex infidelitate: quia volebant quod Daemones nihil sunt nisi imaginationes hominum, in quantum scilicet homines imaginabantur eos, et ex ista imaginatione territi laedebantur. Fides vero catholica vult quod Daemones sint aliquid, et possint nocere suis operationibus, et impedire carnalem copulam. Et ideo huiusmodi impedimenta si praecedant et sint perpetua, ut dictum est, simpliciter impediunt matrimonium.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod etiam diabolus est opus Dei, et non solum matrimonium; et inter opera Dei unum est fortius alio, et unum impeditur per aliud magis forte.

Unde, cum diabolus sit fortior quam matrimonium, nihil prohibet, per ipsum, matrimonium impediri.

|a2 Articulus 2

TTA

Circa secundum quaesitum est utrum frigiditas impediatur matrimonium.

TTB

Et videtur quod non.

AG

Quia senes sunt frigidi, et tamen contrahunt

SC

In contrarium est, quia nullus obligat se ad impossibile. Sed impossibile est frigidis carnaliter alicui copulari. Ergo si ad hoc obligant se, pactum huiusmodi nullum erit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod frigiditas eadem ratione impedit matrimonium sicut maleficium, cum sit eadem impossibilitas in utroque; nihilominus tamen differt frigidus et maleficiatus.

Frigidus enim est impotens simpliciter quantum ad omnes; maleficiatus vero est quidem impotens, non tamen quoad omnes, sed quoad unam tantum. Nam maleficium consistit in imaginatione viri respectu unius mulieris, in quantum scilicet operatione Daemonis fit illi abominatio alicuius mulieris, quam propter horrorem refugit et respuit.

Et ideo aliter impedit frigiditas, et aliter maleficium.

Nam frigiditas impedit aliquem, ita quod oportet quod remaneat absque omni spe contrahendi, si ab una impediatur. Unde si aliquando aliquis efficitur potens, oportet reintegrare primum matrimonium. Unde frigiditas solvit contractum et impedit contrahendum.

Maleficiatus vero impeditur quantum ad istam tantum; unde datur ei licentia nubendi alteri, et mulieri similiter. Unde maleficium solvit contractum, sed non dirimit contrahendum, ut iam patet.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod senes sunt frigidi non quidem ad actum generationis, sed ad generationem prolis: et ideo cum possint carnaliter copulari, non solvitur matrimonium.

Frigiditas vero quae omnino carnalem copulam impedit, solvit matrimonium.

|q10 Quaestio 10

Prologus

PR

Circa conversationem vero humanae vitae quaesita sunt quaedam per comparisonem ad proximum, quaedam vero per comparisonem ad res quae in usum hominum veniunt.

Per comparisonem vero ad proximum quaesitum est de correctione fraterna; circa quam duo quaesita sunt.

|a1 Articulus 1

TTA

Primo utrum debeat aliquis in publico vel in privato corrigere proximum vel fratrem suum.

TTB

Videtur quod occulte.

AG

Matth. XVIII, 15: si... Peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te et ipsum solum. Videtur ergo quod occulte sit corrigendus frater delinquens.

SC1

Contra, I ad Tim. V, 20: peccantem, coram omnibus argue.

SC2

Praeterea, aliquae constitutiones hoc habent, ut scilicet publice corrigatur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod huiusmodi correctio ex caritate debet procedere, et inde est quod dicitur fraterna correctio; et ideo oportet ordinem fraternae correctionis sumere secundum ordinem caritatis.

Ordo autem caritatis est ut quis bono proximi praeferat commune bonum: item ut velit bonum proximi et conscientiae et famae: et in his magis velit bonum conscientiae, quando utrumque haberi non potest.

Et ideo his consideratis, credo quod si esset aliquod peccatum carnale seu spirituale quod vergeret in detrimentum multitudinis, statim est revelandum; cum praeponderet bonum commune in ordine caritatis, ut dictum est, bono proximi, sive sit famae sive conscientiae.

Quando vero non timetur multitudinis detrimentum, tunc debet quis utrumque custodire, scilicet bonum famae et conscientiae, corrigendo occulte inter se et ipsum. Si autem ex hoc correctio non sequatur, tunc secundum ordinem evangelii debet secum adhibere alium, vel etiam referre ecclesiae.

Nihilominus tamen in hoc servandus est ordo: ut si peccatum sit publicum, publice corrigatur; si vero occultum, occulte. Et ideo dicitur: si peccaverit in te frater tuus, id est te sciente solum etc. Quantum ad occultum; quantum vero ad publicum dicitur: peccantem, scilicet publice, coram omnibus argue.

RA

Et sic patet solutio ad primum utriusque partis.

RC

Ad aliud vero dicendum, quod illud constitutionibus ordinatum est et servari debet in his quae vergunt in periculum et detrimentum societatis et collegii.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum, si aliquis sciat peccatum proximi, peccet mortaliter referendo illud statim praelato suo.

TTB

Videtur quod sic.

AG1

Quia facere contra ordinem evangelii est peccatum mortale. Sed statim referre praelato est contra ordinem evangelii. Ergo peccat mortaliter.

AG2

Contra, est, quia hoc faciunt multi viri perfecti, qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

AG3

Praeterea, praelati possunt non solum de praeteritis, sed et de futuro praebere cautelam: et ideo si eis referatur non videtur esse peccatum mortale.

CO

Respondeo. Dicendum, quod verbum Domini, quod dicit Matth., XVIII, 15, de correctione fraterna, est intelligendum sicut alia verba quae dicit pertinentia ad humanos actus, et servari debet secundum quod dependet a caritate. Et ideo dico, quod semper cum debitis circumstantiis intelligenda sunt.

Sciendum est autem, quod in criminibus tripliciter proceditur secundum iura.

Quia per inquisitionem; et hoc est in peccatis publicis, et non debet fieri, nisi praecedat clamor congregationis.

Item per denuntiationem et per accusationem; et hoc est in privatis.

Si autem procedatur per accusationem, tunc debet fieri inscriptio, qua obligatur accusans ad talionem; et in hoc intenditur ut finis bonum reipublicae; unde hoc potest fieri secundum voluntatem, sive publice, sive privatim.

Si autem procedatur per denuntiationem, tunc debet praecedere fraterna admonitio, quia finis huius est emendatio proximi; et ideo debet servari ordo fraternae correctionis.

Utrum autem statim cum quis scit fratrem suum peccasse, debeat denuntiare praelato, dico, quod in his distinguendum est de conditionibus subditi et praelati. Nam si ego scio quod frater per me corrigetur, tunc non debeo hoc denuntiare praelato. Si autem videtur quod hoc melius fiat per praelatum, et praelatus nihilominus sit pius, discretus et spiritualis, non habens rancorem seu odium adversus illum subditum, tunc licite potest hoc denuntiare sibi: et tunc non dicit ecclesiae, quia non dicit ei sicut praelato, sed sicut personae proficienti ad correctionem proximi et emendam.

Sed quia, propter condiciones diversas praelatorum et subditorum, non potest in hoc dari generale iudicium: quia aliquando praelatus vel movetur ad odium adversus subditum, vel subditus non bene ferret verba praelati: ideo tenendum est hoc pro regula, quod in omnibus istis semper servanda est caritas, et quod melius et magis expedire videtur: et si hoc intendat, scilicet emendam proximi, et servet quantum potest bonum caritatis, tunc denuntiando non peccat; si vero denuntiet cuicumque personae hoc ex malitia, et ut proximus confundatur vel deprimatur, tunc denuntians sive accusans peccat mortaliter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si statim aliquis referat praelato adhibens debitas circumstantias, et considerans magis expedire, non facit contra praeceptum evangelii, quia non dicit hoc ecclesiae, sed personae proficienti, ut dictum est; et ideo non peccat mortaliter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam perfecti viri peccarent mortaliter, si denuntiando praelato vel alicui personae intenderent aliquid quod est contra intentionem praecepti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si aliquis referat praelato culpam proximi intendens vel cautelam in futurum, vel aliquid huiusmodi quod ad emendam proximi videret expedire, non peccat. Si autem hoc sive praelato sive alicui amico suo ex malitia referat, tunc peccat mortaliter. Quod si ex incautela alicui dixerit hoc, ita tamen quod non proveniat inde aliud vel infamia vel vituperium proximo delinquenti, tunc non peccat mortaliter, licet incaute agat.