

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

|*DE_ VERITATE

|q1 Quaestio 1

Prologus

PR1

Primo quid est veritas.

PR2

Secundo utrum veritas principaliter inveniatur in intellectu quam in rebus.

PR3

Tertio utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.

PR4

Quarto utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera.

PR5

Quinto utrum aliqua alia veritas praeter primam veritatem sit aeterna.

PR6

Sexto an veritas creata sit immutabilis.

PR7

Septimo utrum veritas in divinis dicatur essentialiter vel personaliter.

PR8

Octavo utrum omnis veritas sit a veritate prima.

PR9

Nono utrum veritas sit in sensu.

PR10

Decimo utrum res aliqua sit falsa.

PR11

Undecimo utrum falsitas sit in sensibus.

PR12

Duodecimo utrum falsitas sit in intellectu.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de veritate.

Et primo quaeritur quid est veritas?

TTB

Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens.

AG1

Augustinus in Lib. Solil.

Dicit, quod verum est id quod est. Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum significat omnino idem quod ens.

AG2

Respondens dicebat quod sunt idem secundum supposita, sed ratione differunt.

Contra, ratio cuiuslibet rei est id quod significatur per suam definitionem.

Sed id quod est, assignatur ab Augustino, ut definitio veri, quibusdam aliis definitionibus reprobatis. Cum ergo secundum id quod est, conveniant verum et ens, videtur quod sint idem ratione.

AG3

Praeterea, quaecumque differunt ratione, ita se habent quod unum illorum potest intelligi sine altero: unde boetius in libro de hebdomadibus dicit, quod potest intelligi Deus esse, si separetur per intellectum paulisper bonitas eius. Ens autem nullo modo potest intelligi si separetur verum: quia per hoc intelligitur quod verum est. Ergo verum et ens non differunt ratione.

AG4

Praeterea, si verum non est idem quod ens, oportet quod sit entis dispositio. Sed non potest esse entis dispositio. Non enim est dispositio totaliter corrumpens, alias sequeretur: est verum, ergo est non ens; sicut sequitur: est homo mortuus, ergo non est homo. Similiter non est dispositio diminuens, alias non sequeretur: est verum, ergo est; sicut non sequitur: est albus dentes, ergo est albus. Similiter non est dispositio contrahens, vel specificans: quia sic non converteretur cum ente. Ergo verum et ens omnino sunt idem.

AG5

Praeterea, illa quorum est una dispositio, sunt eadem. Sed veri et entis est eadem dispositio. Ergo sunt eadem. Dicitur enim in II metaphysic.: dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate. Ergo verum et ens sunt omnino idem.

AG6

Praeterea, quaecumque non sunt idem, aliquo modo differunt. Sed verum et ens nullo modo differunt: quia non differunt per essentiam, cum omne ens per essentiam suam sit verum; nec differunt per aliquas differentias, quia oporteret quod in aliquo communi genere convenirent.

Ergo sunt omnino idem.

AG7

Item, si non sunt omnino idem, oportet quod verum aliquid super ens addat. Sed nihil addit verum super ens, cum sit etiam in plus quam ens: quod patet per Philosophum, IV metaphys., ubi dicit quod: verum definientes dicimus quod dicimus esse quod est; aut non esse quod non est; et sic verum includit ens et non ens. Ergo verum non addit aliquid super ens; et sic videtur omnino idem esse verum quod ens.

SC1

Sed contra. Nugatio est eiusdem inutilis repetitio.

Si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio, dum dicitur ens verum; quod falsum est. Ergo non sunt idem.

SC2

Item, ens et bonum convertuntur. Sed verum non convertitur cum bono; aliquid est enim verum quod non est bonum, sicut aliquem fornicari. Ergo nec verum cum ente convertitur, et ita non sunt idem.

SC3

Praeterea, secundum boetium in libro de hebdomadibus: in omnibus creaturis diversum est esse et quod est. Sed verum significat esse rei. Ergo verum est diversum a quod est in creatis. Sed quod est, est idem quod ens. Ergo verum in creaturis est diversum ab ente.

SC4

Praeterea, quaecumque se habent ut prius et posterius, oportet esse diversa. Sed verum et ens modo praedicto se habent, quia, ut in libro de causis dicitur, prima rerum creaturarum est esse; et Commentator in eodem libro dicit quod omnia alia dicuntur per informationem de ente, et sic ente posteriora sunt.

Ergo verum et ens sunt diversa.

SC5

Praeterea, quae communiter dicuntur de causa et causatis, magis sunt unum in causa quam in causatis, et praecipue in Deo quam in creaturis. Sed in Deo ista quatuor, ens, unum, verum et bonum, hoc modo appropriantur: ut ens ad essentiam pertineat, unum ad personam patris, verum ad personam filii, bonum ad personam spiritus sancti. Personae autem divinae non solum ratione, sed etiam re distinguuntur; unde de invicem non praedicantur.

Ergo multo fortius in creaturis praedicta quatuor debent amplius quam ratione differre.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae.

Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam Philosophus in III metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.

Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus.

Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud.

Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum.

Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter.

Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum.

Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima.

In anima autem est vis cognitiva et appetitiva.

Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio ethic. Dicitur quod bonum est quod omnia appetunt.

Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem.

Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei.

Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus.

Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri.

Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in Lib. Solil.: verum est id quod est; et Avicenna in sua metaphysic.: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: verum est indivisio esse, et quod est.

Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in Lib. De veritate: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.

Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et Philosophus dicit in IV metaphysic., quod definientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est.

Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et Augustinus in Lib. De vera relig.: veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem libro: veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod definitio illa Augustini datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, et non secundum id quod ratio veri completur in adaequatione rei ad intellectum. Vel dicendum, quod cum dicitur, verum est id quod est, LI est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi, sed secundum quod est nota intellectus componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat, ut sit sensus: verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est, ut sic in idem redeat definitio Augustini cum definitione Philosophi supra inducta.

RA2

Ad secundum patet solutio ex dictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid intelligi sine altero, potest accipi dupliciter. Uno modo quod intelligatur aliquid, altero non intellecto: et sic, ea quae ratione differunt, ita se habent, quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero, quod intelligitur eo non existente: et sic ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod concordet vel adaequetur intellectui. Sed non tamen oportet ut quicumque intelligit rationem entis intelligat veri rationem, sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem; et tamen sine intellectu agente nihil intelligi potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verum est dispositio entis non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis, sed aliquid quod generaliter invenitur in omni ente, quod tamen nomine entis non exprimitur; unde non oportet quod sit dispositio vel corrumpens vel diminuens vel in partem contrahens.

RA5

Ad quintum dicendum, quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quemdam ordinem; cum enim illa quae sunt causa aliorum essendi sint maxime entia, et illa quae sunt causa veritatis sint maxime vera; concludit Philosophus, quod idem est ordo alicui rei in esse et veritate; ita, scilicet, quod ubi invenitur quod est maxime ens, est maxime verum. Unde nec hoc ideo est quia ens et verum ratione sunt idem, sed quia secundum hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc est natum adaequari intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis; non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri; unde nec per essentiam differunt, nec differentiis oppositis ab invicem distinguuntur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod verum non est in plus quam ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu; unde in IV metaphys., dicit Philosophus, quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens; unde Avicenna etiam dicit in principio suae metaphysicae, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente, quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum ab intellectu; ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.

RC1

Ad primum vero eorum, quae contra obiiciuntur, dicendum, quod ideo non est nugatio cum dicitur ens verum, quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis; non propter hoc quod re differant.

RC2

Ad secundum dicendum, quod quamvis istum fornicari sit malum, tamen secundum quod aliquid habet de entitate, natum est hoc conformari intellectui, et secundum hoc consequitur ibi ratio veri; et ita patet quod nec verum excedit nec exceditur ab ente.

RC3

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: diversum est esse, et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit. Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi, et ideo ratio non sequitur.

RC4

Ad quartum dicendum, quod secundum hoc verum est posterius ente, quod ratio veri differt ab entis ratione modo praedicto.

RC5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa deficit in tribus.

Primo, quia quamvis personae divinae re distinguantur, appropriata tamen personis non differunt re, sed tantum ratione.

Secundo, quia etsi personae realiter ad invicem distinguantur, non tamen realiter ab essentia distinguuntur; unde nec verum quod appropriatur personae filii, ab ente quod se tenet ex parte essentiae.

Tertio, quia, etsi ens, unum, verum et bonum magis uniantur in Deo quam in rebus creatis, non tamen oportet, quod ex quo distinguuntur in Deo, quod in rebus creatis etiam distinguantur realiter. Hoc enim contingit de illis quae non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quae, cum in Deo sint unum secundum rem, in creaturis realiter distinguuntur: sed ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem; unde ubicumque inveniuntur, realiter unum sunt, quamvis sit perfectior unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum veritas principaliter inveniatur in intellectu quam in rebus.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Verum enim, ut dictum est, convertitur cum ente. Sed ens principaliter invenitur in rebus quam apud animam. Ergo et verum.

AG2

Praeterea, res sunt in anima non per essentiam, sed per suam speciem, ut dicit Philosophus in III de anima. Si ergo veritas principaliter in anima invenitur, non erit essentia rei sed similitudo et species eius, et verum erit species entis extra animam existentis. Sed species rei existens in anima, non praedicatur de re quae est extra

animam, sicut nec cum ipsa convertitur: converti enim est conversim praedicari; ergo nec verum convertetur cum ente; quod est falsum.

AG3

Praeterea, omne quod est in aliquo, consequitur id in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, tunc iudicium de veritate erit secundum aestimationem animae; et ita redibit antiquorum Philosophorum error, qui dicebant, omne quod quis opinatur in intellectu esse verum, et duo contradictoria simul esse vera; quod est absurdum.

AG4

Praeterea, si veritas principaliter est in intellectu, oportet quod aliquid quod ad intellectum pertinet, in definitione veritatis ponatur. Sed Augustinus huiusmodi definitionem reprobatur in Lib. Solil., sicut istam: verum est quod ita est ut videtur: quia secundum hoc, non esset verum quod non videtur; quod patet esse falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terrae; et similiter reprobatur et improbat istam: verum est quod ita est ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscere, quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cognitor vellet et posset cognoscere. Ergo et eadem ratio esset de quibuscumque aliis definitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu.

SC1

Contra. Philosophus dicit in VI metaphysic.: non est falsum et verum in rebus sed in mente.

SC2

Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed haec adaequatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas est nisi in intellectu.

CO

Solutio. Dicendum, quod non oportet in illis quae dicuntur per prius et per posterius de multis, quod illud prius recipiat praedicationem communis, quod est ut causa aliorum, sed illud in quo est primo ratio illius communis completa; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis.

Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis: sed motus appetitivae terminatur ad res; inde est quod Philosophus in III de anima ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum, scilicet, quod res quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus incepit.

Et quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum; inde est quod Philosophus dicit VI metaphys., quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu.

Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum.

Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, ut dicitur X metaph.: sed sunt mesuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mesurans non mesuratus; res autem naturalis, mesurans et mesurata; sed intellectus noster mesuratus et non mesurans res quidem naturales, sed artificiales tantum.

Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. De verit. Et per Augustinum in Lib. De vera religione, et per Avicennam in definitione inducta, scilicet: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V metaphysic..

Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret.

RA1

Responsio ergo ad primum quod, sicut ex iam dictis patet, verum per prius dicitur de intellectu vero, et per posterius de re sibi adaequata; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode, quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per praedicationem: omne enim ens est adaequatum intellectui divino, et potens adaequare sibi intellectum humanum, et e converso. Si autem accipiatur prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per praedicationem, sed per consequentiam; eo quod cuilibet intellectui vero oportet quod respondeat aliquod ens, et e converso.

RA2

Per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod est in aliquo non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis eius; unde lux quae causatur in aere ab extrinseco, scilicet sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter et veritas quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: quoniam eo quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa similiter et intellectus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multae res quae nostro intellectu non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus non cognoscat actu, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens dicatur quo est omnia facere, intellectus possibilis quo est omnia fieri. Unde in definitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem intellectus humani nisi in potentia, sicut ex superioribus patet.

la3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Verum enim dicitur secundum comparisonem entis ad intellectum. Sed prima comparatio qua intellectus comparatur ad res, est secundum quod format quidditates rerum, concipiendo definitiones earum. Ergo in ista operatione intellectus principaliter et prius invenitur verum.

AG2

Praeterea, verum est adaequatio rerum et intellectus. Sed sicut intellectus componens et dividens potest adaequari rebus, ita intellectus intelligens quidditates rerum. Ergo veritas non est tantum in intellectu componente et dividente.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in VI metaph.: verum et falsum non sunt in rebus, sed in mente; in simplicibus autem, et quod quid est, nec in mente.

SC2

Praeterea, in III de anima, indivisibilium intelligentia in illis est in quibus non est verum et falsum.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividens quam in actu intellectus quidditatem rerum formantis.

Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest.

Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividens; unde dicit etiam Philosophus in VI metaph., quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus. Secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante quidditates rerum vel definitiones; unde definitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis verae vel falsae, ut quando scilicet dicitur esse definitio eius cuius non est, sicut si definitio circuli assignetur triangulo; vel etiam quando partes definitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur definitio alicuius rei animal insensibile, haec enim compositio quae implicatur, scilicet aliquod animal est insensibile, est falsa. Et sic definitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum.

Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto dicitur de homine, propter hoc quod electivus est verorum vel facit aestimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit.

Voces autem eodem modo recipiunt veritatis praedicationem, sicut intellectus quos significant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid proprium quod possit rei adaequari; et ideo non est ibi proprie veritas.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ja4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Anselmus enim dicit in libro de veritate quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed tempus ita se habet ad omnia temporalia quod est unum tempus tantum. Ergo ita se habebit veritas ad omnia vera quod erit tantum una veritas.

AG2

Sed dicebat, quod veritas dupliciter dicitur.

Uno modo secundum quod est idem quod entitas rei, ut definit eam Augustinus in Lib. Solil.: verum est id quod est; et sic oportet esse plures veritates secundum quod sunt plures essentiae rerum. Alio modo prout exprimit se in intellectum, prout definit eam Hilarius: verum est declarativum esse; et hoc modo, cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum virtutem primae veritatis divinae, omnes veritates quodammodo sunt unum in movendo intellectum, sicut et omnes colores sunt unum in movendo visum, in quantum movent ipsum, in ratione scilicet unius luminis. Sed contra, tempus est unum numero omnium temporalium. Si ergo ita se habet veritas ad res veras sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum unam esse numero veritatem; nec sufficit omnes veritates esse unum in movendo, vel esse in exemplari unam.

AG3

Praeterea, Anselmus in Lib. De veritate sic argumentatur: si plurium verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum varietates verorum. Sed veritates non variantur per variationem rerum verarum, quia destructis rebus veris vel rectis adhuc remanet veritas et rectitudo, secundum quam sunt vera vel recta. Ergo est una tantum veritas. Minorem probat ex hoc quia, destructo signo, adhuc remanet rectitudo significationis, quia rectum est ut significetur hoc quod illud signum significabat; et eadem ratione, destructo quolibet vero vel recto, eius rectitudo vel veritas remanet.

AG4

Praeterea, in creatis nihil est id cuius est veritas, sicut veritas hominis non est homo, nec veritas carnis est caro. Sed quodlibet ens creatum est verum. Ergo nullum ens creatum est veritas; ergo omnis veritas est increatum, et ita est tantum una veritas.

AG5

Praeterea, nihil est maius mente humana nisi Deus, ut dicit Augustinus.

Sed veritas, ut probat Augustinus in lib.

Solil., est maior mente humana, quia non potest dici quod sit minor. Sic enim haberet mens humana de veritate iudicare, quod falsum est. Non enim de ea iudicat, sed secundum eam, sicut et iudex non iudicat de lege, sed secundum eam, ut idem dicit in Lib. De vera relig.. Similiter nec etiam dici potest quod sit ei aequalis, quia anima iudicat omnia secundum veritatem; non autem iudicat omnia secundum seipsam. Ergo veritas non est nisi Deus; et ita est tantum una veritas.

AG6

Praeterea, Augustinus probat in lib.

Lxxxiii quaestionum, quod veritas non percipitur sensu corporis, hoc modo: nihil percipitur a sensu nisi mutabile. Sed veritas est immutabilis. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest: omne creatum est mutabile. Sed veritas non est mutabilis. Ergo non est creatura; ergo est res increata; ergo est tantum una veritas.

AG7

Praeterea, ibidem Augustinus argumentatur ad idem hoc modo: nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso, ita ut internosci non possit; nam, ut alia praetermittam, omnia quae per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tamquam prorsus adsint, velut in somno, vel in furore. Sed veritas non habet aliquid simile falso. Ergo veritas sensu non percipitur. Similiter argui potest: omne creatum habet aliquid simile falso, in quantum habet aliquid de defectu. Ergo nullum creatum est veritas; et sic est una tantum veritas.

SC1

Sed contra. Augustinus in libro de vera religione: sicut similitudo est forma similium, ita veritas est forma verorum. Sed plurium similium plures similitudines. Ergo plurium verorum plures veritates.

SC2

Praeterea, sicut omnis veritas creata derivatur a veritate increata exemplariter, et ab ea suam veritatem habet, ita omne lumen intelligibile a prima luce increata derivatur exemplariter, et vim manifestandi habet. Dicimus tamen esse plura lumina intelligibilia, ut patet per dionysium.

Ergo videtur consimili modo concedendum simpliciter esse plures veritates.

SC3

Praeterea, colores quamvis habeant ex virtute lucis quod moveant visum, tamen simpliciter dicuntur esse plures colores et differentes, nec possunt dici esse unum nisi secundum quid. Ergo quamvis et omnes veritates creatae se intellectui expriment virtute primae veritatis, non tamen ex hoc dici poterit una veritas nisi secundum quid.

SC4

Praeterea, sicut veritas creata non potest se intellectui manifestare nisi virtute veritatis increatae, ita nulla potentia in creatura potest aliquid agere nisi virtute potentiae increatae.

Nec aliquo modo dicimus esse unam potentiam omnium habentium potentiam. Ergo nec dicendum est aliquo modo esse unam veritatem omnium verorum.

SC5

Praeterea, Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causae: scilicet effectivae, exemplaris et finalis; et per quamdam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem, quamvis etiam singula possunt ad singula referri secundum locutionis proprietatem. Sed non dicimus aliquo modo locutionis esse unam bonitatem omnium bonorum, aut unam entitatem omnium entium. Ergo nec dicere debemus unam veritatem omnium verorum.

SC6

Praeterea, quamvis sit una veritas increata, a qua omnes veritates creatae exemplantur, non tamen eodem modo exemplantur ab ipsa; quia, quamvis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen similiter omnia se habent ad ipsam, ut dicitur in Lib. De causis; unde alio modo exemplatur ab ipsa veritas necessariorum et contingentium. Sed diversus modus imitandi exemplar divinum facit diversitatem in rebus creatis, ergo sunt simpliciter plures veritates creatae.

SC7

Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed diversorum specie non potest esse una adaequatio rei ad intellectum. Ergo, cum res verae sint specie diversae, non potest esse una veritas omnium verorum.

SC8

Praeterea, Augustinus dicit in libro XII de trinitate: credendum est, mentis humanae naturam rebus intelligibilibus sic esse connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quae cognoscit, intueatur. Sed lux per quam anima cognoscit omnia, est veritas. Ergo veritas est de genere ipsius animae, et ita oportet veritatem esse rem creatam; unde in diversis creaturis erunt diversae veritates.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut ex praedictis, art. 2, patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur veritas per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis.

Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie; in intellectu vero humano proprie quidem sed secundo; in rebus autem improprie et secundo, quia non nisi per respectum ad alteram duarum veritatum.

Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit Glossa super illud: diminutae sunt veritates a filiis hominum.

Veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates.

Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis, quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permaneret. Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem.

Per prius etiam inest rei veritas in comparatione ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur sicut ad causam, ad humanum autem quodammodo sicut ad effectum, in quantum intellectus scientiam a rebus accipit.

Sic ergo res aliqua principaliter dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani.

Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini; et sic Anselmus de veritate loquitur in Lib. De veritate.

Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam secundo res verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates et etiam unius veri plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates; sed unius veri tantum una veritas.

Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et non sicut a forma inherente; sed a veritate quae est in ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans, denominatur sicut a forma inherente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mensuratum; unde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate quae est mensura omnium rerum verarum; et ista est una numero tantum, sicut tempus unum, ut in II arg. Concluditur.

Veritas autem quae est in intellectu humano vel in ipsis rebus, non comparatur ad res sicut mensura extrinseca et communis ad mensurata, sed vel sicut mensuratum ad mensuram, ut est de veritate intellectus humani, et sic oportet eam variari secundum varietatem rerum; vel sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate quae est in ipsis rebus: et has etiam mensuras oportet plurificari secundum pluralitatem mensuratorum, sicut diversorum corporum sunt diversae dimensiones.

RA2

Secundum concedimus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod veritas quae remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini; et haec simpliciter est una numero: veritas autem quae est in rebus vel in anima, variatur ad varietatem rerum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: nulla res est sua veritas: intelligitur de rebus quae habent esse completum in natura; sicut et cum dicitur: nulla res est suum esse: et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscunt; ita a veritate intellectus divini procedit exemplariter in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possemus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem dicimur de omnibus iudicare.

RA6

Ad sextum dicendum, quod veritas illa immutabilis, est veritas prima; et haec neque sensu percipitur, neque aliquid creatum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ipsa etiam veritas creata non habet aliquid simile falso, quamvis creatura quaelibet aliquid simile falso habeat; in tantum enim creatura aliquid simile falso habet, in quantum deficiens est. Sed veritas non ex ea parte rem consequitur creatam qua deficiens est, sed secundum quod a defectu recedit primae veritati conformata.

RC1

Ad primum vero eorum quae contra obiiciuntur, dicendum est, quod similitudo proprie invenitur in utroque similium; veritas autem, cum sit quaedam convenientia intellectus et rei, non proprie invenitur in utroque, sed in intellectu; unde, cum sit unus intellectus, scilicet divinus, secundum cuius conformitatem omnia vera sunt et dicuntur, oportet omnia vera esse secundum unam veritatem, quamvis in pluribus similibus sint diversae similitudines.

RC2

Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, tamen lumen proprie dicitur de intelligibilibus luminibus creatis; non autem veritas proprie dicitur de rebus exemplatis ab intellectu divino; et ideo non dicimus unum lumen, sicut dicimus, unam veritatem.

RC3

Et similiter dicendum ad tertium de coloribus; quia colores etiam proprie visibiles dicuntur, quamvis non videantur nisi per lucem.

RC4

Et similiter dicendum ad quartum de potentia, et ad quintum de entitate.

RC6

Ad sextum dicendum, quod quamvis exemplentur difformiter a veritate divina, non tamen propter hoc excluditur quin res una veritate sint verae, et non pluribus, proprie loquendo; quia illud quod diversimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur veritas in exemplari.

RC7

Ad septimum dicendum, quod quamvis ea quae sunt diversa specie, ex parte ipsarum rerum una adaequatione non adaequantur divino intellectui, intellectus tamen divinus, cui omnia adaequantur, est unus; et ex parte eius est una adaequatio ad res omnes, quamvis non omnia sibi eodem modo adaequantur; et ideo modo praedicto omnium rerum veritas una est.

RC8

Ad octavum dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate quae est exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo; et huiusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate, sunt multae, ut dictum est. Vel dicendum, quod veritas prima quodammodo est de genere animae large

accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur, per modum quo dicitur Act., XVII, 28: ipsius enim Dei et nos genus sumus.

la5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum aliqua alia veritas praeter primam veritatem sit aeterna.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Anselmus enim in Monologion, de veritate enuntiabilium loquens dicit: sive intelligatur veritas habere, sive dicatur veritas non habere principium vel finem, nullo claudi potest veritas principio vel fine. Sed omnis veritas intelligitur habere principium vel finem, vel non habere principium vel finem. Ergo nulla veritas clauditur principio et fine. Sed omne quod est huiusmodi, est aeternum. Ergo omnis veritas est aeterna.

AG2

Praeterea, omne illud cuius esse sequitur ad destructionem sui esse, est aeternum, quia sive ponatur esse, sive non esse, sequitur quod est: et oportet secundum quodcumque tempus ponere de unoquoque quod sit vel non sit. Sed ad destructionem veritatis sequitur veritatem esse; quia si veritas non est, veritatem non esse est verum, et nihil potest esse verum nisi veritate. Ergo veritas est aeterna.

AG3

Praeterea, si veritas enuntiabilium non est aeterna, ergo erat assignare quando non erat enuntiabilium veritas. Sed tunc hoc enuntiabile erat verum, nullam veritatem enuntiabilium esse. Ergo veritas enuntiabilium erat; quod est contrarium ei quod fuit datum. Ergo non potest dici veritatem enuntiabilium non esse aeternam.

AG4

Praeterea, Philosophus probat materiam esse aeternam in I phys., (quamvis hoc falsum sit), per hoc quod remanet post sui corruptionem, et est ante suam generationem; eo quod si corrumpitur, in aliquid corrumpitur, et si generatur, ex aliquo generatur; illud autem ex quo aliquid generatur, et illud in quod aliquid corrumpitur, est materia. Sed similiter veritas si ponatur corrumpi vel generari, sequitur quod sit ante suam generationem et post suam corruptionem; quia si generatur, mutata est de non esse in esse, et si corrumpitur, mutata est de esse in non esse. Quando autem non est veritas, verum est veritatem non esse, quod utique non potest esse, nisi veritas sit. Ergo veritas est aeterna.

AG5

Praeterea, omne quod non potest intelligi non esse, est aeternum, quia quicquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas etiam enuntiabilium, non potest intelligi non esse, quia intellectus non potest intelligere aliquid, nisi intelligat hoc esse verum.

Ergo veritas etiam enuntiabilium est aeterna.

AG7

Praeterea, illud quod est futurum semper fuit futurum, et quod est praeteritum semper erit praeteritum. Sed ex hoc propositio de futuro est vera, quia aliquid est futurum; et ex hoc propositio de praeterito est vera, quia aliquid est praeteritum. Ergo veritas propositionis de futuro semper fuit, et veritas propositionis de praeterito semper erit; et ita non solum veritas prima est aeterna, sed etiam multae aliae.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De libero arbitrio, quod nihil magis est aeternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque.

Sed horum veritas est veritas creata. Ergo aliqua veritas praeter primam veritatem est aeterna.

AG9

Praeterea, ad veritatem enuntiationis non requiritur quod actu enuntietur aliquid, sed sufficit quod sit illud de quo potest enuntiatio formari. Sed antequam mundus esset, fuit aliquid de quo potuit enuntiarum etiam praeter Deum. Ergo antequam mundus fieret, fuit enuntiabilium veritas. Quod autem fuit ante mundum, est aeternum. Ergo enuntiabilium veritas est aeterna.

Probatio mediae. Mundus factus est ex nihilo, id est post nihil. Ergo antequam mundus esset, erat eius non esse. Sed enuntiatio vera non solum formatur de eo quod est, sed etiam de eo quod non est, sicut enim contingit vere enuntiarum quod est, esse, ita contingit vere enuntiarum quod non est, non esse, ut patet in I perihier.. Ergo antequam mundus esset, fuit unde vera enuntiatio formari potuit.

AG10

Praeterea, omne quod scitur, est verum dum scitur. Sed Deus ab aeterno scivit omnia enuntiabilia. Ergo omnium enuntiabilium veritas est ab aeterno; et ita plures veritates sunt aeternae.

AG11

Sed dicebat, quod ex hoc non sequitur quod illa sint vera in seipsis, sed in intellectu divino. Sed contra, secundum hoc oportet aliqua esse vera secundum hoc quod sunt scita.

Sed ab aeterno omnia sunt scita a Deo non solum secundum quod sunt in mente eius, sed etiam in propria natura existentia. Eccli. Cap.

XXIII, 29: Domino Deo nostro, antequam crearentur, nota sunt omnia, sic et post perfectum cognoscit omnia; et ita non aliter cognoscit res postquam perfectae sunt quam ab aeterno cognoverit. Ergo ab aeterno fuerunt plures veritates non solum in intellectu divino, sed secundum se.

AG12

Praeterea, secundum hoc dicitur esse aliquid simpliciter, secundum quod est in sui complemento.

Sed ratio veritatis completur in intellectu.

Si ergo in intellectu divino fuerunt ab aeterno plura vera simpliciter, concedendum est plures veritates esse aeternas.

AG13

Praeterea, sapient., I, 15: iustitia perpetua est et immortalis. Sed veritas est pars iustitiae, ut dicit tullius in rhetorica.

Ergo est perpetua et immortalis.

AG14

Praeterea, universalia sunt perpetua et incorruptibilia. Sed verum est maxime universale, quia convertitur cum ente. Ergo veritas est perpetua et incorruptibilis.

AG15

Sed dicebat, quod universale non corrumpitur per se, sed per accidens. Sed contra, magis debet denominari aliquid per id quod convenit ei per se, quam per id quod convenit ei per accidens. Si ergo veritas per se loquendo est perpetua et incorruptibilis, non autem corrumpitur vel generatur nisi per accidens, concedendum est quod veritas universaliter dicta sit aeterna.

AG16

Praeterea, ab aeterno Deus fuit prior mundo. Ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab aeterno. Sed posito uno relativorum, necesse est poni et reliquum. Ergo ab aeterno fuit posterioritas mundi ad Deum. Ergo ab aeterno fuit aliquid aliud extra Deum cui aliquo modo competit veritas; et sic idem quod prius.

AG17

Sed dicebat, quod illa relatio prioritatis et posterioritatis non est aliquid in rerum natura, sed in ratione tantum. Contra sicut dicit boetius in fine de consolat., Deus est prior mundo natura, etsi mundus semper fuisset. Ergo illa relatio prioritatis est relatio naturae, et non rationis tantum.

AG18

Praeterea, veritas significationis est rectitudo significationis. Sed ab aeterno fuit rectum aliquid significari. Ergo veritas significationis fuit ab aeterno.

AG19

Praeterea, ab aeterno fuit verum, patrem genuisse filium, et spiritum sanctum processisse ab utroque. Sed ista sunt plura vera. Ergo plura vera sunt ab aeterno.

AG20

Sed dicebat, quod ista sunt vera una veritate; unde non sequitur plures veritates esse ab aeterno. Sed contra, alio pater est pater et generat filium; alio filius est filius et spirat spiritum sanctum. Sed eo quo pater est pater, haec est vera: pater generat filium, vel pater est pater; eo autem quo filius est filius, haec est vera: filius est genitus a patre.

Ergo huiusmodi propositiones non sunt una veritate verae.

AG21

Praeterea, quamvis homo et risibile convertantur, non tamen est eadem veritas utriusque semper istarum propositionum: homo est homo; et: homo est risibile; propter hoc quod non est eadem proprietas quam praedicat hoc nomen homo, et quam praedicat hoc nomen risibile: sed similiter non est eadem proprietas quam importat hoc nomen pater, et hoc nomen filius.

Ergo non est eadem veritas dictarum propositionum.

AG22

Sed dicebat, quod istae propositiones non fuerunt ab aeterno. Sed contra, quaecumque est intellectus qui potest enuntiare, potest esse enuntiatio. Sed ab aeterno fuit intellectus divinus intelligens patrem esse patrem, et filium esse filium, et ita enuntians sive dicens; cum, secundum Anselmum, summo spiritui idem sit dicere quod intelligere. Ergo enuntiationes praedictae fuerunt ab aeterno.

SC1

Sed contra. Nullum creatum est aeternum.

Veritas omnis praeter primam est creata.

Ergo sola prima veritas est aeterna.

SC2

Praeterea, ens et verum convertuntur. Sed solum unum ens est aeternum. Ergo sola una veritas est aeterna.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut prius dictum est, veritas adaequationem quandam et commensurationem importat; unde secundum hoc denominatur aliquid verum, sicut et denominatur aliquid commensuratum.

Mensuratur autem corpus et mensura intrinseca, ut linea, vel superficiei, vel profunditate, et mensura extrinseca, sicut locatum loco, et motus tempore, et pannus ulna.

Unde et aliquid potest denominari verum dupliciter: uno modo a veritate inhaerente; alio modo ab extrinseca veritate: et sic denominantur omnes res verae a prima veritate. Et quia veritas quae est in intellectu, mensuratur a rebus ipsis; sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus, vel enuntiationis, quae intellectum significat, a veritate prima denominetur.

In hac autem adaequatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu.

Intellectus enim noster potest nunc adaequari his quae in futurum erunt, nunc autem non sunt; aliter non esset haec vera: Antichristus nascetur; unde hoc denominatur verum a veritate quae est in intellectu tantum, etiam quando non est res ipsa. Similiter etiam intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his quae ab aeterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea quae sunt in tempore, denominari possunt vera ab aeterno a veritate aeterna.

Si ergo accipimus veritatem creatorum verorum eis inhaerentem, quam invenimus in rebus, et intellectu creato, sic veritas non est aeterna, nec rerum, nec enuntiabilium; cum ipsae res, vel intellectus, quibus ipsae veritates inhaerent, non sint ab aeterno.

Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima, sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est aeterna; et huiusmodi veritatis aeternitatem venatur Augustinus in lib.

Soliloq. Et Anselmus in monolog.; unde Anselmus in libro de veritate: intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologio probavi non habere principium vel finem, per veritatem orationis.

Haec autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una.

In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter: uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas cognitiones habet quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi. Cursus enim socratis est res una, sed anima quae componendo et dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in III de anima, diversimode intelligit cursum socratis ut praesentem, praeteritum, et futurum; et secundum hoc diversas conceptiones format, in quibus diversae veritates inveniuntur.

Uterque autem dictorum modorum diversitatis inveniri non potest in divina cognitione. Non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet; sed una cognitione cognoscit omnia, quia per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit, non singulis suam cognitionem immittens, ut dicit dionysius in libro de divinis nominibus.

Similiter etiam sua cognitio non concernit aliquod tempus, cum aeternitate mensuretur, quae abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens.

Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab aeterno.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Anselmus seipsum exponit in libro de veritate, ideo dixit quod veritas enuntiationum non clauditur principio et fine, non quia absque principio oratio fuerit, sed quia non potest intelligi quando oratio esset, et veritas illi deesset; illa scilicet oratio de qua agebat, qua significatur vere aliquid esse futurum. Unde per hoc apparet quod noluit adstruere veritatem rei creatae inhaerentem, vel orationem, esse sine principio et fine; sed veritatem primam, a qua sicut a mensura extrinseca enuntiatio vera dicitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam, et negationes et privationes rei; quae quidem duo non eodem modo se habent ad intellectum.

Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificiatum arti; et ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare, in quantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit.

Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino coaequetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque aequetur, non est ex ipso non ente, sed ex ipso intellectu, qui rationem non entis accipit in seipso. Res ergo quae est aliquid positive extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit.

Non autem non esse rei, sed quidquid veritatis ei attribuitur est ex parte intellectus. Cum dicitur ergo: veritatem non esse, est verum; cum veritas quae hic significatur, sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu. Unde ad destructionem veritatis quae est in re, non sequitur nisi esse veritatem quae est in intellectu.

Et ita patet quod ex hoc non potest concludi nisi quod veritas quae est in intellectu, est aeterna; et oportet utique quod sit in intellectu aeterno; et haec est veritas prima.

Unde ex praedicta ratione ostenditur, sola veritas prima esse aeterna.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium et quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non potest intelligi simpliciter veritatem non esse; potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse, sicut et potest intelligi nullam creaturam esse.

Intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis numquam intelligat sine hoc quod sit vel intelligat; non enim oportet quod quidquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat, quia non semper reflectitur super seipsum; et ideo non est inconveniens, si veritatem creatam, sine qua non potest intelligere, intelligat non esse.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illud quod est futurum, in quantum est futurum, non est, et similiter quod est praeteritum, in quantum huiusmodi. Unde eadem ratio est de veritate praeteriti et futuri, sicut et de veritate non entis; ex qua non potest concludi aeternitas alicuius veritatis, nisi primae, ut dictum est supra.

RA8

Ad septimum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod illa sunt aeterna secundum quod sunt in mente divina; vel accipit aeternum pro perpetuo.

RA9

Ad octavum dicendum, quod quamvis enuntiatio vera fiat de ente et de non ente, non tamen ens et non ens eodem modo se habent ad veritatem, ut ex praedictis patet; ex quibus patet solutio eius quod obiicitur.

RA10

Ad nonum dicendum, quod ab aeterno scivit Deus plura enuntiabilia, sed tamen illa plura scivit una cognitione. Unde ab aeterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore.

RA11

Ad decimum dicendum, quod sicut ex praedictis patet, intellectus non solum adaequatur his quae sunt in actu, sed etiam his quae actu non sunt, praecipue intellectus divinus, cui nihil est praeteritum et futurum. Unde quamvis res non fuerint ab aeterno in propria natura, intellectus tamen divinus fuit adaequatus rebus in propria natura futuris in tempore; et ideo veram cognitionem habuit de rebus ab aeterno etiam in propria natura, quamvis rerum veritates ab aeterno non fuerint.

RA12

Ad undecimum dicendum, quod quamvis ratio veritatis compleatur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu completur. Unde quamvis concedatur simpliciter, quod veritas rerum omnium fuit ab aeterno, per hoc quod fuit in intellectu divino; non tamen potest concedi simpliciter quod res verae fuerint ab aeterno, propter hoc quod fuerunt in intellectu divino.

RA13

Ad duodecimum dicendum, quod illud intelligitur de iustitia divina; vel si intelligatur de iustitia humana, tunc dicitur esse perpetua, sicut et res naturales dicuntur esse perpetuae, sicut dicimus quod ignis semper movetur sursum propter inclinationem naturae, nisi impediatur; et quia virtus, ut dicit tullius, est habitus in modum naturae rationi consentaneus; quantum ex natura virtutis est, habet indeficientem inclinationem ad actum suum, quamvis aliquando impediatur; et ideo etiam in principio digestorum dicitur, quod iustitia est constans et perpetua voluntas unicuique ius suum tribuens. Et tamen veritas de qua nunc loquimur, non est pars iustitiae, sed veritas quae est in confessionibus in iudicio faciendis.

RA14

Ad tertium decimum dicendum, quod hoc quod dicitur, universale perpetuum esse et incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit: uno modo ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile, ratione particularium, quae nunquam inceperunt nec deficient secundum tenentes aeternitatem mundi; generatio enim ad hoc est, secundum Philosophos ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. Alio modo ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui.

RA15

Ad quartum decimum dicendum, quod aliquid attribuitur alicui per se dupliciter.

Uno modo positive, sicut igni attribuitur ferri sursum; et a tali per se magis denominatur aliquid quam ab illo quod est per accidens; magis enim dicimus ignem sursum ferri, et esse eorum quae sursum feruntur, quam eorum quae Deorsum, quamvis ignis per accidens aliquando Deorsum feratur, ut patet in ferro ignito.

Quandoque vero attribuitur aliquid per se alicui per modum remotionis, per hoc scilicet quod removentur ab eo illa quae nata sunt contrariam dispositionem inducere. Unde si per accidens aliquid eorum adveniat, illa dispositio contraria simpliciter enunciabitur; sicut unitas per se attribuitur materiae primae, non per positionem alicuius formae unientis, sed per remotionem formarum diversificantium. Unde quando adveniunt formae distinguentes materiam, magis simpliciter dicitur esse plures materias quam unam.

Et sic est in proposito; non enim dicitur universale incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis, sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quae sunt causa corruptionis in individuis; unde universale in rebus particularibus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc et in illo.

RA16

Ad quintum decimum dicendum, quod cum alia genera, in quantum huiusmodi, aliquid ponant in rerum natura (quantitas enim ex hoc ipso quod quantitas est, aliquid dicit), sola relatio non habet, ex hoc quod est huiusmodi, quod aliquid ponat in rerum natura, quia non praedicat aliquid, sed ad aliquid.

Unde inveniuntur quaedam relationes, quae nihil in rerum natura ponunt, sed in ratione tantum; quod quidem quadrupliciter contingit, ut ex dictis Philosophi et Avicennae sumi potest.

Uno modo, ut quando aliquid ad seipsum refertur, ut cum dicitur idem eidem idem; si enim haec relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in relationibus, quia ipsa relatio per quam aliqua res diceretur eadem, esset eadem sibi per aliquam relationem, et sic in infinitum.

Secundo, quando ipsa relatio ad aliquid refertur.

Non enim potest dici quod paternitas referatur ad subiectum suum per aliquam relationem mediam, quia illa etiam relatio media indigeret alia media relatione, et sic in infinitum.

Unde illa relatio quae significatur in comparatione paternitatis ad subiectum, non est in rerum natura, sed in ratione tantum.

Tertio, quando unum relativorum pendet ab altero, et non e converso, sicut scientia dependet a scibili, et non e converso; unde relatio scientiae ad scibile est aliquid in rerum natura, non autem relatio scibilis ad scientiam, sed in ratione tantum.

Quarto, quando ens comparatur ad non ens; ut cum dicimus, quod nos sumus priores his qui sunt futuri post nos; alias sequeretur quod possent esse infinitae relationes in eodem, si generatio in infinitum protenderetur in futurum.

Ex duobus igitur ultimis apparet quod relatio illa prioritatis nihil ponit in rerum natura, sed in intellectu tantum; tum quia Deus non dependet a creaturis, tum quia talis prioritas dicit comparationem entis ad non ens. Unde ex hoc non sequitur quod sit aliqua veritas aeterna, nisi in intellectu divino, qui solus est aeternus; et haec est veritas prima.

RA17

Ad sextum decimum dicendum, quod quamvis Deus natura prior sit rebus creatis, non tamen sequitur quod illa relatio sit relatio naturae; sed quia intelligitur ex consideratione naturae, eius quod prius dicitur, et eius quod posterius dicitur; sicut et scibile dicitur prius natura quam scientia, quamvis relatio scibilis ad scientiam non sit aliquid in rerum natura.

RA18

Ad septimum decimum dicendum, quod cum dicitur: significatione non existente rectum est aliquid significari; intelligitur secundum ordinationem rerum in intellectu divino existentem; sicut arca non existente rectum est arcam cooperulum habere, secundum dispositionem artis in artifice. Unde nec ex hoc haberi potest quod alia veritas sit aeterna quam prima.

RA19

Ad duodevicesimum dicendum, quod ratio veri fundatur supra ens. Quamvis autem in divinis ponantur plures personae et proprietates; non tamen ponitur ibi nisi unum esse, quia esse in divinis non nisi essentialiter dicitur; et omnium istorum enuntiabilium: patrem esse vel generare, et filium esse vel genitum esse et similia; secundum quod ad rem referuntur, est veritas una, quae est prima et aeterna veritas.

RA20

Ad undevicesimum dicendum, quod quamvis alio pater sit pater, et filius sit filius, quia hoc est paternitate, illud filiatione; tamen idem est quo pater est, et quo filius est, quia utrumque est per essentiam divinam, quae est una. Ratio autem veritatis, non fundatur super rationem paternitatis et filiationis in quantum huiusmodi, sed super rationem entitatis; paternitas autem et filiatio sunt una essentia et ideo una est veritas utriusque.

RA21

Ad vigesimum dicendum, quod proprietas quam praedicat hoc nomen homo, et hoc nomen risibile, non sunt idem per essentiam, nec habent unum esse, sicut est de paternitate et filiatione; et ideo non est simile.

RA22

Ad vigesimum primum dicendum, quod intellectus divinus, quantumcumque diversa non cognoscit nisi unica cognitione, et quae in seipsis habent diversas veritates. Unde multo amplius non cognoscit nisi una cognitione omnia huiusmodi quae de personis intelliguntur.

Unde etiam omnium eorum non est nisi una veritas.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur an veritas creata sit immutabilis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Anselmus in Lib. De veritate dicit: video hac ratione probari veritatem immobilem permanere. Praemissa autem ratio fuit de veritate significationis, ut ex praemissis, apparet. Ergo veritas enuntiabilium est immutabilis; et eadem ratione veritas rei quam significat.

AG2

Praeterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed re mutata, veritas propositionis manet. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis. Probatio mediae. Veritas, secundum Anselmum est rectitudo quaedam, in quantum aliquid implet hoc quod accepit in mente divina. Sed haec propositio: socrates sedet; accepit in mente divina ut significaret sessionem socratis, quam significat etiam socrate non sedente. Ergo etiam socrate non sedente manet in ea veritas; et ita veritas praedictae propositionis non mutatur, etiam si res mutetur.

AG3

Praeterea, si veritas mutatur, hoc non potest esse nisi mutatis his quibus veritas inest, sicut nec aliquae formae mutari dicuntur nisi suis subiectis mutatis. Sed veritas non mutatur ad mutationem verorum, quia destructis veris, adhuc remanet veritas, ut Augustinus et Anselmus probant. Ergo veritas est omnino immutabilis.

AG4

Praeterea, veritas rei causa est veritatis propositionis; ex eo enim quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa. Sed veritas rei est immutabilis. Ergo veritas propositionis.

Probatio mediae. Anselmus in lib.

De veritate probat veritatem enuntiationis immobilem permanere, secundum quam implet illud quod accepit in mente divina.

Sed similiter quaelibet res implet illud quod accepit in mente divina ut haberet.

Ergo cuiuslibet rei veritas est immutabilis.

AG5

Praeterea, illud quod semper manet omni mutatione perfecta, nunquam mutatur; in alteratione enim colorum non dicimus superficiem mutari, quia manet qualibet mutatione colorum facta. Sed veritas manet in re, qualibet rei mutatione facta, quia ens et verum convertuntur.

Ergo veritas est immutabilis.

AG6

Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed eadem est causa veritatis harum trium propositionum: socrates sedet; sedebit; et sedit: scilicet socratis sessio. Ergo eadem est earum veritas. Sed si unum trium praedictorum est verum, oportet similiter alterum duorum semper esse verum; si enim aliquando est verum: socrates sedet; semper fuit et erit verum: socrates sedit vel socrates sedebit. Ergo una veritas trium propositionum semper uno modo se habet, et ita est immutabilis; ergo eadem ratione quaelibet alia veritas.

SC

Sed contra, mutatis causis mutantur effectus.

Sed res, quae sunt causa veritatis propositionis, mutantur. Ergo et propositionum veritas mutatur.

CO

Responsio. Dicendum est, quod aliquid dicitur mutari dupliciter. Uno modo, quia est subiectum mutationis, sicut dicimus corpus esse mutabile, et sic nulla forma est mutabilis; et sic dicitur quod forma est invariabili essentia consistens; unde, cum veritas significetur per modum formae, praesens quaestio non est, an veritas sit mutabilis hoc modo. Alio modo dicitur aliquid mutari, quia secundum ipsum fit mutatio, sicut dicimus albedinem mutari, quia secundum ipsam corpus alteratur; et sic quaeritur de veritate, an sit mutabilis.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod illud secundum quod est mutatio, quandoque quidem mutari dicitur, quandoque autem non.

Quando enim est inhaerens ei quod movetur secundum ipsum, tunc et ipsum mutari dicitur, sicut albedo vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid secundum ipsa mutatur, eo quod ipsamet secundum hanc mutationem succedunt sibi invicem in subiecto. Quando autem illud, secundum quod est mutatio est extrinsecum, tunc in illa mutatione non movetur, sed immobile perseverat, sicut locus non dicitur moveri quando aliquis secundum locum movetur. Unde et in III physic.

Dicitur, quod locus est immobilis terminus continentis, eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato, sed magis multorum locatorum in uno loco.

Sed formarum inhaerentium, quae mutari dicuntur ad mutationem subiecti, duplex est mutationis modus; aliter enim dicuntur mutari formae generales, et aliter formae speciales.

Forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum esse nec secundum rationem, sicut albedo, facta alteratione, nullo modo manet; sed forma generalis facta mutatione manet eadem secundum rationem, sed non secundum esse; sicut facta mutatione de albo in nigrum, manet quidem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem species coloris.

Dictum est autem superius quod aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhaerente quasi mensura intrinseca. Unde res creatae variantur quidem in participatione veritatis primae; ipsa tamen veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur; et hoc est quod Augustinus dicit in Lib.

De libero arbit.: mentes nostrae aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate; sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit.

Si autem accipiamus veritatem inhaerentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur.

Unde, ut prius dictum est, veritas in creaturis invenitur in duobus: in rebus ipsis, et in intellectu: veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, et veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat.

Res autem dicitur vera et per comparisonem ad intellectum divinum et humanum.

Si ergo accipiat veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis non in falsitatem sed in aliam veritatem, veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur: unde sicut facta qualibet mutatione res manet ens, quamvis alia secundum aliam formam, per quam habet esse; ita semper remanet vera, sed alia veritate, quia, quamcumque formam, vel privationem acquirat per mutationem, secundum eam intellectui divino conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem.

Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum, vel e converso, tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam.

Cum enim veritas sit adaequatio rei et intellectus, ab aequalibus autem si aequalia tollantur, adhuc aequalia remanent quamvis non eadem aequalitate, oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia; sicut si socrate sedente intelligatur socrates sedere, et postmodum non sedente intelligatur non sedere.

Sed quia ab uno aequalium si aliquid tollatur, et nihil a reliquo, vel si ab utroque inaequalia tollantur, necesse est inaequalitatem provenire, quae se habet ad falsitatem sicut aequalitas ad veritatem; inde est quod si intellectu vero existente mutetur res non mutato intellectu, vel e converso, aut utrumque mutetur, sed non similiter, proveniet falsitas; et sic erit mutatio de veritate in falsitatem, sicut si socrate existente albo, intelligatur esse albus, verus est intellectus; si autem postea intelligat eum esse nigrum, socrate albo remanente, vel e converso socrate mutato in nigredinem, adhuc albus intelligatur; vel eo mutato in pallorem, intelligatur esse rubeus, falsitas erit in intellectu.

Et sic patet qualiter veritas mutetur, et qualiter veritas non mutatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus ibi loquitur de veritate prima, prout secundum eam omnia dicuntur vera quasi mensura extrinseca.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia intellectus reflectitur in seipsum, et intelligit se sicut et alias res, ut dicitur in III de anima; ideo quae ad intellectum pertinent, secundum quod ad rationem veritatis spectat, possunt dupliciter considerari.

Uno modo, secundum quod sunt res quaedam; et sic eodem modo dicitur de eis veritas sicut de aliis rebus; ut scilicet, sicut res dicitur vera, quia implet hoc quod accepit in mente divina retinendo naturam suam, ita enuntiatio dicatur vera retinendo naturam suam quae est ei dispensata in mente divina, nec potest ab ea removeri, enuntiatione ipsa manente.

Alio modo secundum quod comparantur ad res intellectas, et sic dicitur enuntiatio vera quando adaequatur rei; et talis veritas mutatur ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod veritas quae remanet destructis rebus veris, est veritas prima, quae etiam rebus mutatis non mutatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod manente re, non potest fieri circa eam mutatio quantum ad ea quae sunt sibi essentialia, sicut enuntiationi est essenziale ut significet illud ad quod significandum est instituta. Unde non sequitur quod veritas rei nullo modo sit mutabilis, sed quod sit immutabilis quantum ad essentialia rei remanente re. In quibus tamen accidit mutatio per rei corruptionem. Sed quantum ad accidentalia, mutatio potest accidere etiam manente re; et ita quantum ad accidentalia potest fieri mutatio veritatis rei.

RA5

Ad quintum dicendum, quod facta omni mutatione, manet veritas, sed non eadem, ut ex praedictis patet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed ex identitate intellectus, sicut et identitas effectus dependet ex identitate agentis et patientis. Quamvis autem sit eadem res quae significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum, quia in intellectu compositione adiungitur tempus; unde secundum variationem temporis sunt diversi intellectus.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum veritas in divinis dicatur essentialiter vel personaliter.

TTB

Et videtur quod dicatur personaliter.

AG1

Quidquid enim in divinis importat relationem principii, personaliter dicitur. Sed veritas est huiusmodi, ut patet per Augustinum in Lib. De vera religione: ubi dicit, quod veritas divina est summa similitudo principii sine ulla dissimilitudine, unde falsitas oritur. Ergo veritas in divinis personaliter dicitur.

AG2

Praeterea, sicut nihil est sibi simile, ita nihil est sibi aequale. Sed similitudo in divinis importat distinctionem personarum, secundum Hilarium, ex hoc quod nihil est sibi simile.

Ergo eadem ratione, et aequalitas. Sed veritas est aequalitas quaedam. Ergo importat personalem distinctionem in divinis.

AG3

Praeterea, omne quod importat in divinis emanationem, personaliter dicitur. Sed veritas importat quamdam emanationem, quia significat conceptionem intellectus, sicut et verbum.

Ergo, sicut et verbum personaliter dicitur, ita et veritas.

SC

Sed contra, trium personarum est una veritas, ut dicit Augustinus in Lib. VIII de trinitate.

Ergo est essenziale, et non personale.

CO

Responsio. Dicendum, quod veritas in divinis dupliciter accipi potest: uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice.

Si enim proprie accipiatur veritas, tunc importabit aequalitatem intellectus divini et rei.

Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quae est essentia sua, per quam omnia alia intelligit, ideo et veritas in Deo principaliter importat aequalitatem intellectus divini et rei, quae est essentia eius, et consequenter intellectus divini ad res creatas.

Intellectus autem divinus et essentia sua non adaequantur ad invicem sicut mensurans et mensuratum, cum unum non sit principium alterius, sed sunt omnino idem; unde veritas ex tali aequalitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiae, sive ex parte intellectus, quae una et eadem ibi est; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi eadem veritas rei et veritas intellectus, sine aliqua connotatione principii.

Sed si accipiatur veritas intellectus divini secundum quod adaequatur rebus creatis, sic adhuc remanebit eadem veritas, sicut per idem intelligit Deus se et alia; sed tamen additur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus divinus comparatur ut mensura et causa.

Omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio, non importat, vel etiam importans rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Unde in divinis si veritas proprie accipiatur, essentialiter dicitur; tamen appropriatur personae filii, sicut ars et cetera quae ad intellectum pertinent.

Metaphorice vel similitudinarie accipitur veritas in divinis, quando accipimus eam ibi secundum illam rationem qua invenitur in rebus creatis, in quibus dicitur veritas, secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet intellectum divinum. Unde et similiter hoc modo veritas dicitur in divinis summa imitatio principii, quae filio convenit; et secundum hanc acceptionem veritatis, veritas proprie convenit filio, et personaliter dicitur; et sic loquitur Augustinus in Lib. De vera religione.

RA1

Unde patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aequalitas in divinis quandoque importat relationem quae designat distinctionem personalem, sicut cum dicimus, quod pater et filius sunt aequales; et secundum hoc, in nomine aequalitatis, realis distinctio intelligitur. Quandoque autem in nomine aequalitatis non intelligitur realis distinctio, sed rationis tantum, sicut cum dicimus sapientiam et bonitatem divinam esse aequales. Unde non oportet quod distinctionem personalem importet; et talis est aequalitas importata per nomen veritatis, cum sit aequalitas intellectus et essentiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis veritas sit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio conceptionis, sicut nomine verbi; unde non est simile.

¶a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum omnis veritas alia sit a veritate prima.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Istum enim fornicari est verum; sed hoc non est a veritate prima. Ergo non omnis veritas est a veritate prima.

AG2

Sed dicebat, quod veritas signi vel intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quod refertur ad rem. Sed contra, praeter veritatem primam non solum est veritas signi, aut intellectus, sed etiam est veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, haec veritas rei non erit a Deo; et sic habetur propositum, quod non omnis veritas alia sit a Deo.

AG3

Praeterea, sequitur: iste fornicatur; ergo istum fornicari est verum; ut fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quae exprimit veritatem rei. Ergo veritas praedicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subiecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subiecto, nisi intelligeretur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed etiam quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a Deo.

AG4

Praeterea, Anselmus dicit, quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum, secundum quem dicitur, quod res debet esse, quia Deo permittente accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei etiam ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.

AG5

Sed dicebat, quod sicut deformitas, vel privatio dicitur ens non simpliciter, sed secundum quid, ita et dicitur habere veritatem, non simpliciter, sed secundum quid; et talis veritas secundum quid non est a Deo. Sed contra, verum addit supra ens ordinem ad intellectum. Sed deformitas vel privatio, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen est simpliciter apprehensa per intellectum. Ergo, quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem.

AG6

Praeterea, omne secundum quid ad simpliciter reducitur; sicut hoc quod est Aethiopem esse album dente, reducitur ad hoc, quod est dentem Aethiopsis esse album simpliciter. Si ergo aliqua veritas secundum quid, non est a Deo, non omnis simpliciter veritas erit a Deo; quod est absurdum.

AG7

Praeterea, quod non est causa causae, non est causa effectus; sicut Deus non est causa deformitatis peccati, quia non est causa defectus in libero arbitrio, ex quo deformitas peccati accidit. Sed sicut esse est causa veritatis affirmatarum propositionum, ita non esse negativarum. Cum ergo Deus non sit causa eius quod est non esse, ut dicit Augustinus in Lib. Lxxxiii quaestionum, relinquatur quod Deus non sit causa negativarum propositionum; et sic non omnis veritas est a Deo.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit in libro solil.

Quod verum est quod ita se habet ut videtur. Sed malum aliquod ita se habet ut videtur. Ergo aliquod malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo.

AG9

Sed dicebat, quod malum non videtur per speciem mali, sed per speciem boni.

Sed contra. Species boni nunquam facit apparere nisi bonum. Si ergo malum non videtur nisi per speciem boni, nunquam appareret malum nisi bonum; quod est falsum.

SC1

Sed contra. I Cor. Super illud, nemo potest dicere etc., dicit Ambrosius: omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.

SC2

Praeterea, omnis bonitas creata, est a prima bonitate increata, quae est Deus. Ergo eadem ratione omnis alia veritas est a prima veritate, quae est Deus.

SC3

Praeterea, ratio veritatis completur in intellectu. Sed omnis intellectus est a Deo.

Ergo omnis veritas est a Deo.

SC4

Praeterea, Augustinus in Lib. Solil.

Dicit quod verum est id quod est.

Sed omne esse est a Deo. Ergo omnis veritas.

SC5

Praeterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et unum et e converso. Sed omnis unitas est a prima unitate ut dicit Augustinus in libro de vera religione; ergo et omnis veritas est a prima veritate.

CO

Responsio. Dicendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet: in intellectu quidem secundum quod adaequatur rebus quarum notionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et alio modo secundum quod sunt natae facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur in X metaph..

Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar artis divinae, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adaequantur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit.

Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et caecitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione lapidis entitatem, et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de caecitate non includit in seipsam privationem quae est caecitas, sed solummodo habitudinem caecitatis ad intellectum; quae etiam non habet aliquid ex parte ipsius caecitatis in quo sustentetur, cum caecitas non aequetur intellectui ex virtute alicuius quod in se habeat.

Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei, et adaequationem rei ad intellectum vel aequationem intellectus ad res vel ad privationes rerum; quod totum est a Deo, quia et ipsa forma rei, per quam adaequatur, a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus; ut dicitur in VI ethic.

Quia bonum uniuscuiusque rei consistit in perfecta operatione ipsius rei.

Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit; unde in hoc consistit eius bonum, in quantum huiusmodi. Unde, cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma, oportet absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum sic arguitur: omne verum est a Deo; istum fornicari est verum; ergo etc., incidit fallacia accidentis, ut enim ex iam dictis patere potest.

Cum dicimus: istum fornicari est verum; non hoc dicimus quasi ipse defectus qui implicatur in actu fornicationis includatur in ratione veritatis: sed verum praedicat tantum adaequationem huius ad intellectum. Unde non debet concludi: istum fornicari est a Deo; sed quod veritas eius sit a Deo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod deformitates et alii defectus non habent veritatem sicut et aliae res, ut ex praedictis patet; et ideo, quamvis veritas defectuum sit a Deo, non ex hoc potest concludi, quod deformitas sit a Deo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum, VI metaph., veritas non consistit in compositione quae est in rebus, sed in compositione quam facit anima; et ideo veritas non consistit in hoc quod iste actus cum deformitate sua inhaeret subiecto, hoc enim pertinet ad rationem boni vel mali, sed ex hoc quod actus sic inhaerens subiecto apprehensioni animae adaequatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod bonum, debitum, et rectum, et huiusmodi omnia alio modo se habent ad permissionem divinam, et alio modo ad alia signa voluntatis.

In aliis enim refertur et ad id quod cadit sub actu voluntatis, et ad ipsum voluntatis actum; sicut cum Deus praecipit honorem parentum; et ipse honor parentum bonum quoddam est, et ipsum etiam praecipere bonum est. Sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis, et non ad id quod sub permissione cadit; unde rectum est quod Deus permittat deformitates incidere; non tamen sequitur ex hoc quod ipsa deformitas aliquam rectitudinem habeat.

RA6

Ad quintum dicendum, quod veritas secundum quid quae competit negationibus et defectibus, reducitur ad veritatem simpliciter, quae est in intellectu, quae a Deo est; et ideo veritas defectuum a Deo est, quamvis ipsi defectus a Deo non sint.

RA7

Ad sextum dicendum, quod non esse non est causa veritatis propositionum negativarum quasi faciens eas in intellectu; sed ipsa anima hoc facit conformans se non enti, quod est extra animam; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis in anima, sed quasi exemplaris. Obiectio autem procedebat de causa efficiente.

RA8

Ad septimum dicendum, quod quamvis malum non sit a Deo, tamen quod malum videatur tale quale est, est quidem a Deo; unde veritas qua verum est malum esse, est a Deo.

RA9

Ad octavum dicendum, quod quamvis malum non agat in animam nisi per speciem boni; quia tamen est bonum deficiens, anima apprehendit in se rationem defectus, et in hoc concipit rationem mali; et sic malum videtur malum.

|a9 Articulo 9

TTA

Nono quaeritur utrum veritas sit in sensu.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Anselmus enim dicit, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed sensus non est de natura mentis. Ergo veritas non est in sensu.

AG2

Praeterea, Augustinus probat in libro LXXXIII quaestionum, quod veritas corporeis sensibus non cognoscitur; et rationes eius supra positae sunt. Ergo veritas non est in sensu.

SC

Sed contra, Augustinus, in libro de vera religione, dicit, quod veritas est qua ostenditur id quod est. Sed id quod est, ostenditur non tantum intellectui, sed etiam sensui. Ergo veritas non solum est in intellectu sed etiam in sensu.

CO

Responsio. Dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo.

In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum.

Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur.

Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius.

Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. De causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.

Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam.

Cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale.

Non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsam.

Sed potentiae insensibiles nullo modo redeunt super seipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.

RA

Et ex his patet solutio ad obiecta.

|a10 Articulo 10

TTA

Decimo quaeritur utrum aliqua res sit falsa.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Augustinus enim dicit in Lib. Solil., verum est id quod est. Ergo falsum est id quod non est. Sed quod non est, non est res aliqua. Ergo nulla res est falsa.

AG2

Sed dicebat, quod verum est differentia entis; et ita, sicut verum est quod est, ita et falsum. Sed contra, nulla differentia divisiva convertitur cum eo cuius est differentia. Sed verum convertitur cum ente, ut supra dictum est. Ergo verum non est differentia divisiva entis, ut res aliqua falsa dici possit.

AG3

Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed omnis res est adaequata intellectui divino, quia nihil potest esse in se aliter quam intellectus divinus cognoscit. Ergo omnis res est vera; ergo nulla res est falsa.

AG4

Praeterea, omnis res habet veritatem a forma sua; ex hoc enim homo dicitur verus, quod habet veram hominis formam. Sed nulla est res quae non habeat aliquam formam, quia omne esse est a forma. Ergo quaelibet res est vera; ergo nulla res est falsa.

AG5

Praeterea, sicut se habet bonum et malum, ita se habet verum et falsum. Sed quia malum invenitur in rebus, malum non substantificatur nisi in bono, ut dionysius et Augustinus dicunt. Ergo si falsitas invenitur in rebus, falsitas non substantificabitur nisi in vero; quod non videtur esse possibile, quia sic idem esset verum et falsum, quod est impossibile; sicut idem est homo et album, propter hoc quod albedo substantificatur in homine.

AG6

Praeterea, Augustinus in Lib. Soliloq.

Sic obiicit. Si aliqua res nominatur falsa: aut hoc est ex eo quod est simile, aut ex eo quod est dissimile. Si ex eo quod est dissimile, nihil est quod falsum dici non possit; nihil enim est quod alicui dissimile non sit. Si ex eo quod simile, omnia reclamant, quae ex eo vera sunt quo similia.

Ergo nullo modo falsitas in rebus inveniri potest.

SC1

Sed contra. Augustinus ita definit falsum: falsum est quod ad similitudinem alicuius accommodatum est, et non pertingit ad illud cuius similitudinem gerit. Sed omnis creatura gerit similitudinem Dei. Ergo cum nulla creatura pertingat ad ipsum Deum per modum identitatis, videtur quod omnis creatura sit falsa.

SC2

Praeterea, Augustinus, in libro de vera religione: omne corpus est verum corpus, et falsa unitas. Sed hoc pro tanto dicitur, quia imitatur unitatem, et tamen non est unitas. Cum ergo quaelibet creatura, secundum quamlibet sui perfectionem, divinam perfectionem imitetur et ab eo nihilominus in infinitum distet; videtur quod quaelibet creatura sit falsa.

SC3

Praeterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed ex hoc quod bonum convertitur cum ente, non prohibetur quin aliqua res inveniatur mala. Ergo nec ex hoc quod verum convertitur cum ente, prohibetur quin aliqua res inveniatur falsa.

SC4

Praeterea, Anselmus dicit in libro de veritate quod duplex est propositionis veritas; una quia significat quod accepit significare, sicut haec propositio: socrates sedet; significat socratem sedere, sive socrates sedeat, sive non sedeat; alia, quando significat illud ad quod facta est; est enim ad hoc facta ut significet esse, quando est; et secundum hoc proprie dicitur enuntiatio vera.

Ergo, eadem ratione, quaelibet res dicitur vera, quando implet hoc ad quod est; falsa autem quando non implet. Sed omnis res quae deficit a fine suo, non implet illud propter quod est. Cum ergo multae res sint tales, videtur quod multae sint falsae.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut veritas consistit in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate.

Res autem comparatur ad intellectum divinum et humanum, ut supra dictum est; intellectui autem divino comparatur uno modo sicut mensuratum mensurae, quantum ad ea quae in rebus positive dicuntur vel inveniuntur, quia omnia huiusmodi ab arte divini intellectus proveniunt; alio modo sicut cognitum ad cognoscens; et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adaequantur, quia omnia huiusmodi Deus cognoscit, quamvis ea non causet.

Patet ergo quod res qualitercumque se habeat sub quacumque forma existat, vel privatione aut defectu, intellectui divino adaequatur.

Et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, unde Anselmus dicit in Lib. De veritate: est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt.

Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest dici falsa; sed secundum comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inaequalitas rei ad intellectum quae quodammodo ex ipsa re causatur; res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra a sensu initium sumit, cui per se obiectum sunt sensibiles qualitates; unde et in I de anima dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est: et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa; unde philosophus. Dicit VI metaph., quod illa

dicuntur falsa quae nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quae non sunt; sicut dicitur aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia huiusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit.

Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet; quia veritas et falsitas praecipue in iudicio animae existunt, anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit.

Unde res non dicitur falsa quia semper de se faciat falsam apprehensionem, sed quia nata est facere per ea quae de ipsa apparent. Sed quia, ut dictum est comparatio rei ad intellectum divinum est ei essentialis, et secundum eam per se dicitur vera; sed comparatio ad intellectum humanum est ei accidentaliter, secundum quam non dicitur absolute vera sed quasi secundum quid et in potentia, ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa; sed secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquae res dicuntur falsae; et ita oportet rationibus utriusque partis respondere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio, verum est id quod est, non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod LI esse significat affirmationem propositionis, ut scilicet dicatur id esse verum quod sic esse dicitur vel intelligitur ut in rebus est; et sic etiam falsum dicatur quod non est, id est quod non est ut dicitur vel intelligitur; et hoc in rebus inveniri potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verum, proprie loquendo, non potest esse differentia entis; ens enim non habet aliquam differentiam, ut probatur in III metaph.; sed aliquo modo verum se habet ad ens per modum differentiae, sicut et bonum; in quantum, videlicet, exprimentur aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur; et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri; et sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodammodo ut differentia ad genus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concedenda est; procedit enim de re in ordine ad intellectum divinum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis quaelibet res habeat aliquam formam, non tamen omnis res habet illam formam cuius indicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates; et secundum haec falsa dicitur, in quantum de se falsam existimationem facere apta nata est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum, ut ex dictis, in corp. Art., patet, quia natum est de se facere falsam existimationem, quod autem nihil est non est natum de se facere aliquam existimationem quia non movet virtutem cognitivam; unde oportet quod illud quod falsum dicitur, aliquod ens sit. Unde cum omne ens, in quantum huiusmodi, sit verum, oportet falsitatem in rebus existentem, supra aliquam veritatem fundari; unde dicit Augustinus in Lib. Soliloquiorum, quod tragoedus qui repraesentat alienas personas in theatris, non esset falsus, (Hector) nisi esset verus tragoedus; similiter equus pictus non esset falsus equus, nisi esset pura pictura.

Nec tamen sequitur contradictoria esse vera, quia affirmatio et negatio, secundum quas dicitur verum et falsum, non referuntur ad idem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod res falsa dicitur secundum quod nata est fallere; cum autem fallere dico, significo actionem quamdam defectum inducentem. Nihil autem natum est agere nisi secundum quod est ens; omnis autem defectus est non ens. Unumquodque autem, secundum quod est ens, habet similitudinem veri; secundum autem quod non est, recedit ab eius similitudine. Et ideo hoc quod dico fallere, quantum ad id quod importat de actione, originem habet ex similitudine; sed quantum ad id quod importat defectum, in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit; et ideo dicit Augustinus in Lib. De vera religione, quod ex dissimilitudine falsitas oritur.

RC1

Ad primum ergo eorum quae contra obiiciuntur, dicendum, quod non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine, in qua dissimilitudo de facili inveniri non potest; et ideo ex similitudine maiori vel minori decipitur anima secundum maiorem vel minorem perspicacitatem ad dissimilitudinem inveniendum. Nec tamen simpliciter debet enuntiari aliqua res falsa ex eo quod quemcumque in errorem inducit; sed ex eo quod nata est plures vel sapientes nata est fallere. Creaturae autem, quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in seipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, ut non nisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipiatur. Unde ex praedicta similitudine et dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creaturae debeant dici falsae.

RC2

Ad secundum dicendum, quod quidam existimaverunt Deum esse corpus; et cum Deus sit unitas, qua omnia sunt unum, existimaverunt per consequens corpus esse unitatem ipsam, propter ipsam similitudinem unitatis.

Secundum hoc ergo corpus falsa unitas dicitur, in quantum aliquos in errorem induxit vel inducere potuit, ut unitas crederetur.

RC3

Ad tertium dicendum, quod duplex est perfectio; scilicet prima, et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque, per quam habet esse; unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel id per quod ad finem devenitur et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex perfectione secunda consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine; et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

RC4

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum in VI ethic., ipsum verum est bonum intellectus; secundum hoc enim intellectus operatio est perfecta, quod sua conceptio est vera; et quia enuntiatio est signum intellectus, ideo veritas eius est finis ipsius. Non autem ita est in rebus aliis; et propter hoc non est simile.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum falsitas sit in sensibus.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Intellectus enim semper est rectus, ut dicitur in III de anima. Sed intellectus est superior pars in homine. Ergo et aliae partes eius rectitudinem sequuntur, sicut et in mundo maiori inferiora disponuntur secundum superiorum motum. Ergo et sensus, qui est inferior pars animae, semper erit rectus: non ergo in eo erit falsitas.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De vera relig.: ipsi oculi non fallunt nos; non enim enuntiare possunt animo nisi affectionem suam. Quod si et omnes corporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus ignoro. Ergo in sensibus non est falsitas.

AG3

Praeterea, Anselmus in Lib. De veritate dicit: videtur mihi veritas vel falsitas in sensu esse, sed in opinione; et sic habetur propositum.

SC1

Sed contra. Est quod Anselmus dicit: est quidem in sensibus nostris veritas, sed non semper; nam fallunt nos aliquando.

SC2

Praeterea, secundum Augustinum in lib.

Soliloquiorum, falsum solet dici quod a verisimilitudine longe abest, sed tamen habet ad verum nonnullam imitationem.

Sed sensus habet quandoque similitudinem aliquarum rerum, quae non sunt ita in rerum natura; sicut est quandoque quod unum duo videatur, ut cum oculus comprimitur.

Ergo in sensu est falsitas.

SC3

Sed dicebat, quod sensus non decipitur in propriis sensibilibus, sed de communibus.

Sed contra, quandocumque aliquid apprehenditur de aliquo aliter quam sit, est apprehensio falsa. Sed quando corpus album videtur mediante vitro viridi, sensus apprehendit aliter quam sit, quia apprehendit illud ut viride, et ita iudicat, nisi superius iudicium adsit, per quod falsitas detegatur.

Ergo sensus decipitur etiam in propriis sensibilibus.

CO

Responsio. Dicendum, quod cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiatur in sensu, et secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res: est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam: et ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter.

Uno modo secundum ordinem sensus ad intellectum; et sic dicitur sensus esse falsus vel verus sicut et res; in quantum, videlicet, faciunt existimationem veram in intellectu, vel falsam.

Alio modo secundum ordinem sensus ad res; et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu, sicut et in intellectu; in quantum videlicet iudicat esse quod est, vel quod non est.

Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum, sic in sensu quodammodo est falsitas, et quodammodo non est falsitas: sensus enim et est res quaedam in se, et est indicativum alterius rei.

Si ergo comparetur ad intellectum secundum quod est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit in auctoritate inducta, quod non possunt animo enuntiare nisi affectionem suam.

Si autem comparatur ad intellectum secundum quod est repraesentativum rei alterius, cum quandoque repraesentet ei aliter quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat, sicut et de rebus dictum est: quia intellectus iudicat sicut de rebus, ita et de his quae a sensibus offeruntur.

Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non semper de dispositione rerum.

Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu.

In intellectu autem primo et principaliter invenitur veritas et falsitas in iudicio componentis et dividensis; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur; unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi proprie veritas vel falsitas sed solum secundum ordinem ad iudicium; prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale vel tale iudicium.

Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est aestimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens.

Naturalis autem actio alicuius rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecus, vel extrinsecus impedimentum; unde sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed de sensibilibus communibus vel per accidens interdum iudicium sensus fallitur.

Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas.

Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius; quaedam vero quae apprehendit eam re absente, sicut imaginatio; et ideo semper sensus apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed imaginatio ut plurimum apprehendit rem ut non est, quia apprehendit eam ut praesentem, cum sit absens; et ideo dicit Philosophus in IV metaph., quod sensus non est dicens falsitatis, sed phantasia.

RA

Ad primum ergo dicendum, quod in maiori mundo superiora nihil accipiunt ab inferioribus, sed e converso; sed in homine intellectus, qui est superior, aliquid accipit a sensu; et ideo non est simile.

Ad alia patet solutio de facili ex dictis.

¶12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum falsitas sit in intellectu.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia intellectus habet duas operationes: scilicet unam qua format quidditates, in qua non est falsum, ut Philosophus dicit in III de anima; aliam qua componit et dividit; et in hac etiam non est falsum, ut patet per Augustinum in Lib. De vera religione, qui dicit sic: nec quisquam intelligit falsa. Ergo falsitas non est in intellectu.

AG2

Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, quaestio 32: omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. Ergo in intellectu non potest esse falsitas.

AG3

Item Algazel dicit: aut intelligimus aliquid sicut est, aut non intelligimus. Sed quicumque intelligit rem sicut est, vere intelligit.

Ergo intellectus semper est verus; ergo non est in eo falsitas.

SC

Sed contra est quod Philosophus dicit in III de anima, quod ubi est compositio intellectuum, ibi iam verum et falsum est. Ergo falsitas invenitur in intellectu.

CO

Responsio. Dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit.

Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum apprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo.

Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest.

Uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit; et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui

notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus dum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur.

Quidditas autem rei est proprium obiectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilibus propriorum semper verus est, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est ut dicitur in III de anima.

Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere, in quantum, videlicet, intellectus falso componit et dividit; quod dupliciter contingit: vel in quantum definitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel in quantum coniungit partes definitionis ad invicem, quae coniungi non possunt, ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale; haec enim est falsa: aliquod animal irrationale est immortale.

Et sic patet quod definitio non potest esse falsa, nisi in quantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus falsitatis tangitur in V metaph.. Similiter nec in primis principiis intellectus ullo modo decipitur.

Unde patet quod si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas.

Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas; nunquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia.

RA

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

|q2 Quaestio 2

Prologus

PR1

Primo an scientia Deo conveniat.

PR2

Secundo an sciat seipsum.

PR3

Tertio an sciat alia a se.

PR4

Quarto an habeat certam et determinatam cognitionem de rebus.

PR5

Quinto an cognoscat singularia.

PR6

Sexto an intellectus humanus singularia cognoscat.

PR7

Septimo an Deus cognoscat singularia nunc esse vel non esse.

PR8

Octavo an Deus cognoscat non entia.

PR9

Nono an Deus sciat infinita.

PR10

Decimo an Deus possit facere infinita.

PR11

Undecimo an scientia de Deo et de nobis dicatur aequivoce.

PR12

Duodecimo an Deus sciat futura contingentia.

PR13

Tertiodecimo an scientia Dei sit variabilis.

PR14

Quartodecimo an scientia Dei sit causa rerum.

PR15

Quintodecimo an Deus sciat mala.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de scientia Dei.

Et primo quaeritur utrum in Deo sit scientia.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Illud enim quod se habet ex additione ad aliud, in simplicissimo inveniri non potest.

Sed Deus est simplicissimus. Cum ergo scientia se habeat ex additione ad essentiam, quia vivere addit supra esse, et scire supra vivere, videtur quod scientia in Deo non sit.

AG2

Sed dicebat, quod scientia in Deo supra essentiam non addit; sed nomine scientiae alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiae. Sed contra, perfectio est nomen rei. Sed omnino una res est in Deo scientia et essentia. Ergo eadem perfectio ostenditur nomine scientiae et essentiae.

AG3

Praeterea, nullum nomen potest dici de Deo quod non significat totam perfectionem ipsius: quia si non significat totam, nihil ipsius significat, cum in Deo non inveniatur pars; et sic ei attribui non potest. Sed nomen scientiae non repraesentat totam perfectionem divinam, quia Deus est supra omne nomen quod nominatur, ut dicitur in Lib. De causis. Ergo scientia Deo attribui non potest.

AG4

Praeterea, scientia est habitus conclusionis, intellectus vero habitus principiorum, ut patet per Philosophum in VI ethic..

Sed Deus non cognoscit aliquid per modum conclusionis: quia sic discurreret a principiis in conclusiones eius intellectus: quod etiam ab Angelis Dionysius removet VII cap. De divinis nominibus; ergo scientia non est in Deo.

AG5

Praeterea, omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum. Sed Deo non est aliquid magis et minus notum. Ergo in Deo scientia esse non potest.

AG6

Praeterea, Algazel dicit, quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis. Sed sigillatio omnino a Deo removetur; tum quia importat receptionem, tum quia importat compositionem. Ergo Deo scientia attribui non potest.

AG7

Praeterea, nihil quod sonat in imperfectionem, Deo potest attribui. Sed scientia sonat in imperfectionem: quia significatur ut habitus vel actus primus, et considerare ut actus secundus, ut dicitur in II de anima.

Actus autem primus est imperfectus respectu secundi, cum sit in potentia respectu eiusdem.

Ergo scientia in Deo inveniri non potest.

AG8

Sed dicebat, quod in Deo non est scientia nisi actu. Sed contra, scientia Dei est causa rerum. Sed scientia, si Deo attribuitur, ab aeterno in eo fuit. Si ergo scientia in Deo non fuit nisi in actu, ab aeterno res produxit in esse; quod est falsum.

AG9

Praeterea, in quocumque invenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiae in intellectu, scimus de eo non solum quia est, sed etiam quid est, quia scientia aliquid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed quia est tantum, ut Damascenus dicit.

Ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen scientiae, nihil respondet in Deo; ergo scientia non est in eo.

AG10

Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus, qui subterfugit omnem formam, intellectui pervius esse non potest. Sed scientia est quaedam forma, quam intellectus concipit. Ergo hanc formam Deus subterfugit; non ergo scientia est in Deo.

AG11

Praeterea, intelligere est simplicius quam scire, et dignius. Sed, sicut dicitur in Lib. De causis, cum dicimus Deum intelligentem, vel intelligentiam, non nominamus eum nomine proprio, sed nomine causati sui primi. Ergo multo fortius nomen scientiae Deo competere non potest.

AG12

Praeterea, qualitas maiorem compositionem importat quam quantitas, quia qualitas non inhaeret substantiae nisi mediante quantitate. Sed Deo non attribuimus aliquid quod sit in genere quantitatis, propter suam simplicitatem; omne enim quantum habet partes. Ergo, cum scientia sit in genere qualitatis, nullo modo debet ei attribui.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Rom. XI, 33: o altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei etc..

SC2

Praeterea, secundum Anselmum in Monologio, omne quod simpliciter in omni melius est esse, quam non esse, Deo est attribuendum. Sed scientia est huiusmodi; ergo est Deo attribuenda.

SC3

Praeterea, ad scientiam non requiruntur nisi tria: scilicet potentia activa cognoscentis, qua de rebus iudicat, res cognita, et unio utriusque. Sed in Deo est summa potentia activa, et sua essentia est summe cognoscibilis, et per consequens est ibi unio utriusque.

Ergo Deus est summe sciens. Probatio mediae.

Ut dicitur in Lib. De intelligentiis, prima substantia est lux. Sed lux maxime habet virtutem activam, quod patet ex hoc quod seipsam diffundit et multiplicat; est etiam maxime cognoscibilis, unde et alia manifestat.

Ergo substantia prima, quae Deus est, et habet potentiam activam ad cognoscendum, et est cognoscibilis.

CO

Responsio. Dicendum, quod ab omnibus scientia Deo attribuitur; diversimode tamen.

Quidam enim suo intellectu modum creatae scientiae transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiae eius, sicut et in nobis est; quod est omnino erroneum et absurdum. Hoc enim posito, Deus summe simplex non esset; esset enim in eo compositio substantiae et accidentis; nec iterum ipse Deus esset suum esse: quia, ut dicit boetius in libro de hebdomadibus, quod est, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat.

Si ergo Deus participaret scientiam quasi dispositionem adiunctam, ipse non esset suum esse, et ita ab alio esse haberet, quod esset sibi causa essendi; et sic non esset Deus.

Et ideo alii dixerunt, quod per hoc quod Deo scientiam attribuimus, vel aliquid huiusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus eum esse causam scientiae in rebus creatis: ut ex hoc dicatur Deus sciens, quia scientiam creaturis infundit. Sed quamvis haec possit esse aliqua ratio veritatis huius propositionis, qua dicitur: Deus est sciens, quia scientiam causat, ut Origenes et Augustinus dicere videntur; non tamen potest esse tota ratio veritatis, propter duo.

Primo, quia eadem ratione de Deo praedicari posset quidquid in rebus causat, ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus; quod tamen non dicitur.

Secundo, quia ea quae dicuntur de causatis et causis, non ex hoc causis inesse dicuntur scilicet propter causata; sed magis causatis insunt propter hoc quod inveniuntur in causis: sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem aeri influit, et non e converso. Et similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet, scientiam nobis infundit, et non e converso.

Et ideo alii dixerunt, quod scientia et alia huiusmodi attribuuntur Deo per quamdam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut huiusmodi ceterae passiones. Dicitur enim Deus iratus, in quantum facit effectum similem irato; quia punit, quod est effectus irae in nobis, quamvis in Deo passio irae esse non possit. Similiter dicunt, quod Deus dicitur sciens, quia effectum facit similem effectui scientis: sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principiis ad determinatos fines, ita opera naturae, quae divinitus fiunt, ut patet in II physic..

Sed secundum hanc opinionem, scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut et ira, et cetera huiusmodi; quod dictis dionysii et aliorum sanctorum repugnat.

Et ideo aliter dicendum est, quod scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita et essentia et cetera huiusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi.

Eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, scientia et quidquid huiusmodi de ipso dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam, et huiusmodi. Nec tamen istae conceptiones sunt falsae; conceptio enim intellectus nostri secundum hoc vera est, prout repraesentat per quamdam assimilationem rem intellectam; alias enim falsa esset, si nihil subesset in re.

Intellectus autem noster non hoc modo potest repraesentare per assimilationem Deum sicut repraesentat creaturas. Cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quamdam, quae est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, et sic definit res intellectas; sed quia Deus in infinitum nostrum intellectum excedit, non potest forma per intellectum nostrum concepta repraesentare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem eius; sicut etiam videmus in rebus quae sunt extra animam, quod quaelibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte; unde et diversae res diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas repraesentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma perfecte unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodammodo praeexistunt, et omnes potestates ministrorum in regno aliquo uniuntur in potestate regis.

Sed si esset aliqua res perfecte repraesentans Deum, non esset nisi una tantum, quia uno modo repraesentaret, et secundum unam formam; et ideo non est nisi unus filius, qui est perfecta imago patris.

Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentat divinam perfectionem, quia unaquaeque imperfecta est; si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum verbum intellectus divini.

Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repraesentantes essentiam divinam; unde essentia divina unicuique illarum respondet sicut res suae imagini imperfectae; et sic omnes illae conceptiones intellectus sunt verae, quamvis sint plures de re una (re)p et quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, ut dicitur in I perihier.; ideo imponit plura nomina uni rei secundum diversos modos intelligendi, vel secundum diversas rationes, quod idem est; quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod scientia non se habet ex additione ad ens, nisi secundum quod intellectus accipit distinctim scientiam alicuius et essentiam eius; additio enim distinctionem praesupponit. Unde, cum in

Deo non distinguatur scientia et essentia, ut ex dictis patet, nisi secundum modum intelligendi; nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam eius, nisi secundum modum intelligendi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam, sed quod significatur per modum alterius perfectionis; secundum quod intellectus noster ex diversis conceptionibus quas de Deo habet, praedicta nomina imponit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum nomina sint signa intellectuum: secundum hoc se habet aliquod nomen ad totalitatem alicuius rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo.

Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest sed non totaliter, totum quidem quia necesse est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars et totum; sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis; sicut ille qui hanc conclusionem diameter est asimeter costae, cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus ita dicitur, non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est: quamvis totam cognoscat, nullam partem eius ignorans.

Similiter ergo et nomina quae de Deo dicuntur, ipsum totum, sed non totaliter significant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur; propter hoc oportet ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuamus, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est, quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur.

Dico igitur, quod scientia quae in nobis invenitur, habet quidem aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis.

Ad perfectionem quidem eius pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia; hic enim discursus non contingit nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit conclusiones in potentia tantum; si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus; cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum.

Dicitur igitur in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus praedicti, qui etiam nec in Angelis invenitur, ut dionysius dicit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deo non sit aliquid magis et minus notum si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt, tamen si consideretur modus rei cognitae, Deus cognoscit quaedam esse magis cognoscibilia in seipsis et quaedam minus; sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non quidem aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat.

Unde etiam quantum ad istum ordinem qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiae; ipse enim praecipue omnia per causam cognoscit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quae in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso, quia ab eius intellectu effluunt formae in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae rerum non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod scientia quae ponitur in Deo, non est per modum habitus, sed magis per modum actus, quia ipse semper actu omnia cognoscit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod a causa agente non procedit effectus nisi secundum conditionem eius; et ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam, sequitur determinationem scientiae, quae limitat conditiones eius; et ideo res quarum scientia Dei est causa, non procedunt nisi quando determinatum est a Deo ut procedant; et ideo non oportet ut res sint ab aeterno quamvis scientia Dei fuerit ab aeterno in actu.

RA9

Ad nonum dicendum, quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re quae per omnia ipsi rei respondet.

Iam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repraesentatione eius; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per dionysium in I cap. De mystica theologia.

RA10

Ad decimum dicendum, quod Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repraesentet; sed quia nulla eum repraesentat perfecte.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur IV metaph.; et ideo illud est nomen proprie alicuius rei cuius significatum est definitio; et quia, ut dictum est, nulla ratio significata per nomen definit ipsum Deum, nullum nomen a nobis impositum est proprie nomen eius, sed est proprie nomen creaturae, quae definitur ratione significata per nomen; et tamen ista nomina quae sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliquo modo similitudo eius repraesentatur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod scientia quae Deo attribuitur, non est qualitas; et praeterea qualitas quantitati adveniens, est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum Deus cognoscat vel sciat seipsum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Sciens enim refertur ad scitum secundum suam scientiam. Sed sicut dicit boetius in libro de trinitate, essentia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, scilicet personarum. Ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter a sciente. Sed distinctio personarum in divinis non patitur reciprocam locutionem; non enim pater dicitur se genuisse, quia genuit filium. Ergo in Deo concedi non debet quod cognoscat seipsum.

AG2

Praeterea, in Lib. De causis dicitur: omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.

Sed Deus non redit ad essentiam suam, cum nunquam ab essentia sua egrediatur, nec possit esse reditio ubi non praecessit discessus.

Ergo Deus non cognoscit essentiam suam, et ita nescit seipsum.

AG3

Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed nihil est simile sibi ipsi; quia similitudo non sibi est, ut Hilarius dicit.

Ergo Deus non cognoscit seipsum.

AG4

Praeterea, scientia non est nisi de universali.

Sed Deus non est universale: quia universale omne est per abstractionem; a Deo autem, cum sit simplicissimus, non potest fieri abstractio. Ergo Deus non cognoscit seipsum.

AG5

Praeterea, si Deus sciret se, intelligeret se, cum intelligere sit simplicius quam scire et per hoc Deo magis attribuendum. Sed Deus non intelligit se. Ergo nec scit se. Probatio mediae. Augustinus dicit in Lib. Lxxxiii quaestionum, quaest. 16: omne quod se intelligit, comprehendit se. Nihil autem potest comprehendi nisi finitum, ut patet per Augustinum ex eodem loco.

Ergo Deus non intelligit se.

AG6

Praeterea, Augustinus sic argumentatur ibidem. Nec intellectus noster infinitus esse vult quamvis possit, quia notus sibi esse vult.

Ex quo habetur, quod illud quod vult se nosse, non vult esse infinitum. Sed Deus vult se esse infinitum, cum sit infinitus; si enim esset aliquid quod se esse non vellet, non esset summe beatus. Ergo non vult sibi esse notus; ergo non cognoscit se.

AG7

Sed dicebat, quod quamvis Deus sit infinitus simpliciter, et velit se esse infinitum simpliciter; non tamen est infinitus sibi, sed finitus; et sic etiam non vult se esse infinitum.

Sed contra, ut dicitur in III physic., infinitum dicitur aliquid secundum quod est intransibile, et finitum secundum quod est transibile. Sed, sicut probatum est in VI physic., infinitum non potest transiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus, quamvis sit infinitus, non potest sibi ipsi esse finitus.

AG8

Praeterea, illud quod est Deo bonum, simpliciter est bonum. Ergo et quod est Deo finitum, simpliciter est finitum. Sed Deus non est simpliciter finitus. Ergo nec sibi ipsi finitus.

AG9

Praeterea, Deus non cognoscit se nisi secundum quod ad seipsum comparatur. Si ergo sibi ipsi est finitus, cognoscet seipsum finite.

Non est autem finitus. Ergo cognoscet se aliter quam sit; et ita de seipso habebit cognitionem falsam.

AG10

Praeterea, inter eos qui cognoscunt Deum, unus alio magis cognoscit, secundum quod modus cognitionis unius excedit modum cognitionis alterius. Sed Deus in infinitum magis se cognoscit quam aliquis alius eum cognoscat. Ergo modus quo se cognoscit, est infinitus; ergo seipsum infinite cognoscit, et sic non est sibi ipsi finitus.

AG11

Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, probat quod rem aliquam non potest alius alio plus intelligere, hoc modo. Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, fallitur; et omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit; quisquis igitur ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit. Non igitur potest quidquam intelligi nisi ut est. Ergo cum res sit uno modo, ab omnibus uno modo intelligitur; et ideo nullam rem unus alio melius intelligit. Si ergo Deus seipsum intelligeret, non se plus intelligeret quam alii eum intelligant, et sic in aliquo creatura creatori aequaretur; quod est absurdum.

SC

Sed contra est quod dionysius dicit, VII cap. De divinis nominibus quod divina sapientia seipsam cognoscens, omnia alia cognoscit.

Ergo Deus praecipue cognoscit seipsum.

CO

Solutio. Dicendum, quod cum dicitur aliquid seipsum cognoscere, dicitur illud esse cognoscens et cognitum. Unde ad considerandum qualiter Deus seipsum cognoscat, oportet videre per quam naturam aliquid sit cognoscens et cognitum.

Sciendum igitur est, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter.

Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem.

Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur; ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis.

Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere.

Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat.

Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum Philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei, quia secundum Gregorium, quid est quod non videant qui videntem omnia vident? perfectio autem unius rei in altero esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerari absque his quae nata sunt eam determinare.

Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc aliqua res est cognoscibilis secundum quod a materia separatur. Unde oportet ut et illud in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis; scilicet ut, existens perfectio unius, est nata esse in altero.

Et ideo erraverunt antiqui Philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, per hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus materialiter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitae in cognoscente esse debeat secundum quod habet esse determinatum in propria natura.

Non autem ita recipitur forma rei cognitae in cognoscente; unde et Commentator dicit in III de anima, quod non idem est modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter. Et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet II de anima.

Sensus autem recipit quidem species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus. Intellectus etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit.

Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus.

Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis. Sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas; unde magis sunt notae secundum naturam, quamvis sint minus notae nobis.

Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquatur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est sibi maxime cognoscitivo; unde

Avicenna dicit in VIII suae metaphysicae, quod ipse est intellectus et apprehensor sui eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est rei quae est ipsemet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod trinitas personarum multiplicatur in divinis per relationes quae realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis; sed ratio quae consignificatur, cum dicitur, Deus scit seipsum, non est realis aliqua ratio, sed rationis tantum: quodcumque enim idem ad seipsum refertur, non est talis ratio aliquid in re, sed in ratione tantum, eo quod realis exigit duo extrema.

RA2

Ad secundum dicendum, quod locutio haec qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII physicorum. Unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur ibi esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et quidem in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam.

Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum; et Deinde reflectitur super actum; et demum supra potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus.

Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat.

Nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam res alias intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat.

Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in libro de causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipsa.

Formae enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc in omnia quodammodo exiens et procedens, in seipso fixus et immixtus ceteris permanet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod similitudo quae est ratio realis, distinctionem rerum requirit; sed ei quae est rationis ratio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod universale pro tanto est intelligibile, quia est a materia separatum; unde illa quae non sunt per actum intellectus nostri a materia separata, sed per seipsa sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt; et sic Deus maxime intelligibilis est, quamvis non sit universale.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se, quamvis, simpliciter loquendo, infinitus sit; non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati; habet enim partem post partem in infinitum.

Unde si debeat cognosci secundum rationem suae infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendere, quia numquam poterit venire ad finem, cum finem non habeat.

Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur.

Omnis enim forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde, cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse, secundum hoc esse suum non est finitum, et pro tanto dicitur eius essentia infinita.

Et quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est, cum sit in aliquo recepta; non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare sicut cognoscibilis est: et secundum hoc non potest ipsum comprehendere, quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est.

Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita, et vis cognoscitiva ipsius est infinita; sua cognitio est tantum efficax quanta est eius essentia, et ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem; et secundum hoc se comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur; sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest.

RA6

Ad sextum dicendum, quod intellectus noster, cum sit finitus secundum suam naturam, non potest aliquid infinitum comprehendere, vel perfecte intelligere; et ideo supposita ista eius natura, procedit ratio Augustini; sed natura intellectus divini est alia; et propter hoc ratio non sequitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod si fiat vis in verbo Deus, proprie loquendo, nec aliis nec sibi finitus est; sed pro tanto dicitur sibi finitus, quia hoc modo a seipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito; sicut enim intellectus finitus potest pervenire ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus eius pervenit ad finem cognitionis sui ipsius. Illa tamen ratio infiniti qua dicitur intransibile, est infiniti privative accepti, de quo nihil ad propositum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in omnibus illis quae designant quantitatem in his quae ad perfectionem pertinent, sequitur, si aliquid comparatum Deo sit tale, quod simpliciter sit tale; sicut si, Deo comparatum, est magnum, quod sit simpliciter magnum.

Sed in illis quae pertinent ad imperfectionem, non sequitur: non enim sequitur si aliquid, Deo comparatum, sit parvum, quod simpliciter sit parvum; quia omnia Deo comparata nihil sunt, et tamen simpliciter non nihil sunt.

Unde quod est bonum Deo comparatum, simpliciter bonum est; sed quod est finitum Deo, non sequitur simpliciter finitum esse; quia finitum ad quamdam imperfectionem pertinet; sed bonum ad perfectionem; in utrisque tamen aliquid simpliciter est tale, quod secundum iudicium divinum tale invenitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod cum dicitur, Deus finite seipsum cognoscit, hoc dupliciter intelligi potest.

Uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut, scilicet, cognoscat se esse finitum; et secundum hunc intellectum est falsum, quia sic cognitio sua esset falsa.

Alio modo ut modus referatur ad cognoscentem, et sic adhuc dupliciter potest intelligi: uno modo ut ly finite nihil aliud sit quam perfecte; ut dicatur finite cognoscere, quia pervenit ad finem cognitionis; et sic Deus seipsum finite cognoscit; alio modo ut ly finite pertineat ad efficaciam cognitionis; et secundum hoc se infinite cognoscit, quia eius cognitio est in infinitum efficax.

Ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo praedicto, non potest concludi quod se finite cognoscat, nisi eo modo quo dictum est verum esse.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod ly finite pertinet ad efficaciam cognitionis; et sic planum est quod non cognoscit se finite.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod cum alium alio plus intelligere dicimus, dupliciter potest intelligi.

Uno modo ut ly plus pertineat ad modum rei cognitae; et sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta; quicumque enim rei intellectae plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat, et non intelligit.

Alio modo potest referri ad modum cognoscentis; et sic unus alio plus intelligit, secundum quod unus alio perspicacius intelligit, sicut Angelus homine, et Deus Angelo, et hoc propter potentior vim intelligendi.

Et similiter etiam est distinguenda illa quae ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit; si enim ly aliter sit modus rei cognitae, tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit, quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit; si autem sit modus cognoscentis, sic quilibet intelligens rem materialem, intelligit aliter quam sit; quia res quae habet esse materialiter, immaterialiter solum intelligitur.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum Deus cognoscat alia a se.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Intellectum enim est perfectio intelligentis.

Sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio eius, quia sic esset aliquid eo nobilius.

Ergo nihil aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo.

AG2

Sed dicebat, quod res vel creatura secundum quod est cognita a Deo, est unum cum ipso. Sed contra, creatura non est unum cum Deo nisi secundum quod est in eo. Si ergo Deus non cognoscit creaturam nisi secundum quod est unum cum eo, non cognoscat creaturam nisi secundum quod est in ipso; et ita non cognoscat eam in propria natura.

AG3

Praeterea, si intellectus divinus cognoscit creaturam: aut cognoscit ipsam per essentiam suam, aut per aliud aliquid extrinsecum.

Si per aliud extrinsecum medium: cum omne medium quo cognoscitur, sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius in quantum est cognoscens, ut patet de specie lapidis in pupilla; sequeretur quod aliquid extrinsecum a Deo esset perfectio eius; quod est absurdum. Si autem cognoscit creaturam per essentiam suam: cum essentia sua sit aliud a creatura, sequeretur quod ex uno cognoscens aliud. Sed omnis intellectus ex uno cognoscens aliud, est intellectus discurrens et ratiocinans. Ergo in intellectu divino est discursus, et sic erit imperfectus; quod est absurdum.

AG4

Praeterea, medium per quod res cognoscitur, debet esse proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur. Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturae, cum in infinitum ipsam excedat; infiniti autem ad finitum nulla sit proportio. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non potest cognoscere creaturam.

AG5

Praeterea, Philosophus in XI metaph.

Probat, quod Deus tantum seipsum cognoscit. Sed tantum idem est quod non cum alio. Ergo non cognoscit alia a se.

AG6

Praeterea, si cognoscit alia a se cum cognoscat seipsum, aut ergo eadem ratione cognoscet seipsum et alia, aut alia et alia. Si eadem: cum seipsum per essentiam suam cognoscat, sequitur quod et res alias per essentiam earum cognoscet, quod esse non potest.

Si autem alia et alia ratione: cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur, continget quod in divina cognitione invenietur multiplicitas et diversitas; quod repugnat divinae simplicitati. Nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit.

AG7

Praeterea, magis distat creatura a Deo quam distet persona patris a natura Deitatis.

Sed Deus non eodem cognoscit se esse Deum, et se esse patrem: quia in hoc quod dicitur: cognoscit se (esse) patrem; includitur notio patris, quae non includitur dum dicitur; cognoscit se esse Deum. Ergo, multo fortius, si creaturam cognoscit, alia ratione seipsum et alia ratione cognoscet creaturam; quod est absurdum, ut probatum est.

AG8

Praeterea, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Sed non eodem pater est pater et Deus, ut dicit Augustinus.

Ergo non eodem cognoscit pater se esse patrem, et se esse Deum; et multo fortius non eodem cognoscet se et creaturam, si creaturam cognoscit.

AG9

Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad scitum. Sed inter Deum et creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia. Ergo Deus minimam cognitionem, vel nullam, de creaturis habet.

AG10

Praeterea, quidquid cognoscit Deus, intuetur. Sed Deus, ut dicit Augustinus in Lib. Lxxxiii quaestionum, nec quicquam extra se intuetur.

Ergo nec quidquam extra se cognoscit.

AG11

Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum, quae puncti ad lineam; unde trismegistus dixit: Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam; per centrum intelligens creaturam, ut Alanus exponit. Sed lineae nihil deperit de eius quantitate, si punctum ab ea separaretur. Ergo et nihil deperit perfectioni divinae, si cognitio creaturae ei subtrahatur.

Sed quidquid est in eo, ad eius perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo. Ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.

AG12

Praeterea, quidquid Deus cognoscit, ab aeterno cognoscit, eo quod scientia sua non variatur. Sed quidquid cognoscit, est ens; quia cognitio non nisi entis est. Ergo quidquid cognoscit Deus, ab aeterno fuit. Sed nulla creatura fuit ab aeterno. Ergo nullam creaturam cognoscit.

AG13

Praeterea, omne quod perficitur aliquo alio, habet in se potentiam passivam respectu illius; quia perfectio est quasi forma perfecti.

Sed Deus non habet in se potentiam passivam; haec enim est principium transmutationis, quae a Deo est procul.

Ergo non perficitur aliquo alio a se. Sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili, quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit; quod non est nisi cognoscibile. Ergo Deus non cognoscit aliud a se.

AG14

Praeterea, ut dicitur in IV metaphys., motor est prior moto secundum naturam. Sed sicut sensibile est movens sensum, ut ibidem dicitur, ita intelligibile movet intellectum. Si ergo Deus intelligeret aliquid aliud a se, sequeretur quod aliquid esset prius eo; quod est absurdum.

AG15

Praeterea, omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente; unde in principio metaphysicorum: omnes homines natura scire desiderant: cuius signum est sensuum delectatio, secundum quod quidam libri habent. Si ergo Deus aliquid aliud a seipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso; quod est absurdum.

AG16

Praeterea, nihil cognoscitur nisi per naturam entis. Sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per Ambrosium et multa sanctorum dicta. Ergo creatura magis est Deo incognita quam nota.

AG17

Praeterea, nihil apprehenditur nisi secundum quod habet rationem veri, sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationem boni. Sed creaturae visibiles comparantur in Scriptura mendacio, ut patet eccli.

Cap. XXXIV, 2: quasi qui apprehendit ventum et sequitur aestum sic qui attendit ad visa mendacia; ergo creaturae magis sunt Deo incognitae quam notae.

AG18

Sed dicebat quod creatura non dicitur non ens nisi secundum comparationem ad Deum. Sed contra, creatura non cognoscitur a Deo nisi secundum quod ad ipsum comparatur. Si igitur creatura secundum quod comparatur ad Deum est mendacium et non ens, et sic incognoscibilis, nullo modo a Deo cognosci poterit.

AG19

Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in sensu.

AG20

Praeterea, res praecipue cognoscuntur per causas suas; et maxime per causas quae sunt esse rei. Sed inter quatuor causas, efficiens et finis sunt causae fieri, forma autem et materia sunt causae essendi rem, quia intrans eius constitutionem.

Deus autem non est causa rerum nisi efficiens et finalis. Ergo minimum est quod de creaturis cognoscit.

SC1

Sed contra. Hebr., IV, 13: omnia nuda et aperta sunt oculis eius.

SC2

Praeterea, cognito uno relativorum, cognoscitur alterum. Sed principium et principiatum relative dicuntur. Ergo, cum ipse sit principium rerum per essentiam suam, cognoscendo essentiam suam, cognoscit creaturas.

SC3

Praeterea, Deus est omnipotens. Ergo eadem ratione debet dici omnisciens; ergo non tantum scit res fruibiles, sed etiam utiles.

SC4

Praeterea, Anaxagoras posuit intellectum esse immixtum, ut omnia cognoscat; et de hoc a Philosopho commendatur in III de anima.

Sed intellectus divinus est maxime immixtus et purus. Ergo maxime omnia cognoscit; non solum se, sed alia.

SC5

Praeterea, quanto aliqua substantia est simplicior, tanto est plurium formarum comprehensiva.

Sed Deus est substantia simplicissima.

Ergo ipse est comprehensivus formarum omnium rerum; ergo cognoscit omnes res, non solum seipsum.

SC6

Praeterea, propter quod unumquodque et illud magis iri secundum Philosophum. Sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt: ipse enim est lux quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, iohan.

I, 9. Ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

SC7

Praeterea, sicut Augustinus probat in libro de Trinit., nihil diligitur nisi cognitum. Sed Deus diligit omnia quae sunt, sapient. XI, 25. Ergo etiam omnia cognoscit.

SC8

Praeterea, in psalm. Xciii, 9, dicitur: qui finxit oculum, non considerat? quasi sic. Ergo ipse Deus, qui fecit omnia, omnia considerat et cognoscit.

SC9

Praeterea, in psalm. Alibi, dicitur: qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.

Hic autem est Deus, cordium factor.

Ergo cognoscit opera hominum, et sic alia a se.

SC10

Praeterea, hoc idem habetur ex hoc quod alibi in psalm. Cxxxv, 5, dicitur: qui fecit caelos in intellectu. Ergo ipse intelligit caelos quos creavit.

SC11

Praeterea, cognita causa, praecipue formali, cognoscitur effectus. Sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum. Ergo, cum ipse seipsum cognoscat, cognoscet etiam creaturas.

CO

Responsio. Dicendum, quod absque dubio concedendum est, quod Deus non solum se cognoscit, sed etiam omnia alia: quod quidem hoc modo probari potest.

Omne enim quod naturaliter in alterum tendit, oportet quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem; alias casu in illud tenderet.

In rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo unaquaeque res in finem suum tendit; unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suos fines ordinaverit, et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit.

Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine ad quem ordinanda est; unde oportet quod in intellectu divino a quo rerum naturae origo provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio; et hanc probationem innuit Ps. Xciii, 9, cum dixit: qui finxit oculum, non considerat? ut Rabbi Moyses dicit quod idem est ac si diceret: qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est eius actus, scilicet visio, nonne considerat oculi naturam? sed oportet videre ulterius per quem modum creaturas cognoscit.

Sciendum est igitur, quod, cum omne agens agat in quantum est in actu, oportet quod illud quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile.

Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis; unde, si principium activum sit materiale, effectus eius est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, etiam effectus eius in eo immaterialiter erit.

Dictum autem est supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur; et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt; sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter; unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Et inde est quod in Lib. De causis dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se, in quantum est causa ei.

Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit earum cognitio.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem quae cognoscitur (res enim illa est extra intelligentem), sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur, quia perfectio est in perfecto; lapis autem non est in anima, sed similitudo lapidis.

Sed similitudo rei intellectae est in intellectu dupliciter: quandoque quidem ut aliud ab ipso intelligente; quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut intellectus noster cognoscendo seipsum cognoscit alios intellectus, in quantum ipse est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, immo recipitur in eo sicut forma quasi in materia.

Haec autem forma, quae est aliud ab intellectu, quandoque quidem comparatur ad rem cuius est similitudo, ut causa eius: sicut patet in intellectu pratico, cuius forma est causa rei operatae; quandoque autem est effectus rei, sicut patet in intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus.

Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quae non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa similitudo sit causa rei, perficietur tantum similitudine, et nullo modo re cuius est similitudo, sicut domus non est perfectio artis, sed magis e converso.

Si autem sit effectus rei: tunc res etiam erit quodammodo perfectio intellectus active scilicet, similitudo vero eius formaliter.

Cum vero similitudo rei cognitae est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se, nisi forte active; utpote si eius essentia sit ab alio effecta.

Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus; nec similitudo rei, per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata; nullo modo, ex hoc quod cognoscit res alias, sequitur quod eius intellectus sit ab alio perfectus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit res tantum secundum quod in ipso sunt, si ly secundum quod referatur ad cognitionem ex parte cogniti, quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo; si autem ly secundum quod determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso, quia ex similitudine rei, quae est idem cum in ipso existens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso.

Effectus autem in quacumque causa efficiente existens non est aliud ab ipsa, si accipiatur illud quod est per se causa; sicut domus in arte, non est aliud quam ipsa ars; quia secundum hoc effectus est in principio activo, quod principium activum assimilat sibi effectum; hoc autem est ex hoc ipso quo agit; unde si aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus eius in eo quod habet formam illam, nec effectus eius in eo erit distinctus a forma sua.

Similiter nec in Deo, cum agat per suam essentiam, effectus eius in eo est distinctus ab essentia sua, sed omnino unum; et ideo hoc quo cognoscit effectum, non est aliud quam essentia sua.

Nec tamen sequitur quod cognoscendo effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, sit aliquis discursus in intellectu eius.

Tunc enim solum dicitur intellectus de uno in aliud discurre, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit; sicut intellectus humanus alio actu apprehendit causam et effectum, et ideo effectum per causas

cognoscens dicitur de causa discurrere in effectum. Quando vero non alio actu fertur potentia cognoscitiva in medium quo cognoscit, et in rem cognitam, tunc non est aliquis discursus in cognitione; sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem vel rem quae resultat in speculo per speculum, non dicitur discurrere; quia idem est ei ferri in similitudinem rei, et in rem quae per talem similitudinem cognoscitur.

Hoc autem modo Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa; et ideo una cognitione se et alia cognoscit, ut etiam dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus sic dicens: non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam autem communem existentia omnia comprehendentem; et ideo nullus discursus est in eius intellectu.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur proportionatum alteri dupliciter.

Uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo.

Alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionum.

Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionata dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis.

Sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet esse proportionatum infinitum finito: quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito. Et secundum hunc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur; ut, scilicet, sicut se habet medium ad aliquid demonstrandum, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstratur; et sic nihil prohibet essentiam divinam esse medium quo creatura cognoscatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquid intelligitur dupliciter: uno modo in seipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis; alio modo videtur aliquid in altero, quo cognito et illud cognoscitur. Deus ergo seipsum tantum cognoscit in seipso, alia vero in seipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam; et secundum hoc Philosophus dixit, quod Deus tantum seipsum cognoscit; cui etiam consonat dionysii dictum in VII cap. De divinis nominibus; Deus, inquit, existentia cognoscit, non scientia quae sit existentium, sed quae sit sui ipsius.

RA6

Ad sextum dicendum, quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione se cognoscit et alia; quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus, et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitae, sic non eadem ratione se cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliae per assimilationem; tantum et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod eius est essentia, et aliorum similitudo.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ex parte cognoscentis, omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum et se esse patrem; sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti; cognoscit enim se esse Deum Deitate, et se esse patrem paternitate, quae secundum modum intelligendi non idem est quod Deitas, quamvis realiter unum sit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illud quod est principium essendi, etiam est principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est rei similitudo, vel principiorum eius; quae non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione.

RA9

Ad nonum dicendum, quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi.

Uno modo secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis quae est in intellectu ad lapidem, quam illius quae est in sensu, cum sit magis a materia remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus.

Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum.

Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura; est tamen maxima similitudo secundum hoc quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur quod Deus nihil extra se intuetur; intelligendum est sicut in quo intueatur, non sicut quod intueatur; illud enim in quo omnia intuetur, in ipso est.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quamvis a linea si diminuatur punctus in actu, nihil deperat de lineae quantitate, si tamen diminuatur a linea quod non sit terminabilis ad punctum peribit lineae substantia. Similiter etiam est et de Deo; non enim aliquid Deo deperit, si eius creatura ponatur non esse; deperit tamen perfectioni ipsius, si auferatur ab eo potestas producendi creaturam.

Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia eius.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis cognitio non sit nisi entis, non tamen oportet ut illud quod cognoscitur, sit tunc ens in sui natura quando cognoscitur; sicut enim cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tempore, ut patet de praeteritis; et ideo non est inconveniens, si cognitio Dei ponatur aeterna de rebus non aeternis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod perfectionis nomen, si stricte accipiatur, in Deo poni non potest; quia nihil est perfectum nisi quod est factum. Sed in Deo nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive; ut dicatur perfectus, quia nihil deest ei ex omnibus; non quod sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem, quod aliquo perficiatur quod sit actus eius; et ideo non est in eo potentia passiva.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod intelligibile et sensibile non movent sensum vel intellectum nisi secundum quod cognitio sensitiva vel intellectiva a rebus accipitur; non est autem talis divina cognitio; et ideo ratio non procedit.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod secundum Philosophum, in VII et X ethic., delectatio intellectus est ex operatione convenienti; unde ibi dicitur quod Deus una et simplici operatione gaudet. Secundum hoc igitur aliquo intelligibile est causa delectationis intellectui secundum quod est causa operationis ipsius.

Hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, qua intellectus operatio informatur. Unde patet quod res quae intelligitur, non est causa delectationis in intellectu nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur; quod non est in intellectu divino.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod esse simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur, sicut et bonum; ratione cuius dicitur Matth. Cap. XIX, vers. 17: nemo bonus nisi solus Deus. Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse. Et quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse quam de esse; et tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur.

RA17

Et similiter dicendum ad decimumseptimum, quia creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem; secundum quod vero ab eo deficit falsitatem habet, ut etiam Avicenna dicit.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod aliquid comparatur Deo dupliciter: vel secundum commensationem, et sic creatura, Deo comparata, invenitur quasi nihil; vel secundum conversionem ad Deum, a quo esse recipit, et sic hoc solum modo esse habet quo comparatur ad Deum; et sic etiam a Deo cognoscibilis est.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divino locum non habet.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit, non sit causa nisi fiendi; cuius signum est quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum; agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est omnibus rebus causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret; et tamen est similitudo principiorum essentialium, quae intrant rei constitutionem; et ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse eius, et principia essentialia ipsius.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum Deus de rebus habeat propriam et determinatam cognitionem.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, sicut dicit boetius, universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed in Deo non est cognitio sensitiva, sed intellectiva tantum. Ergo Deus non habet nisi universalem cognitionem de rebus.

AG2

Praeterea, si Deus cognoscit creaturas, aut cognoscit eas pluribus, aut uno. Si pluribus: ergo eius scientia plurificatur etiam ex parte cognoscentis, quia id quod cognoscitur, in cognoscente est. Si autem uno: et per unum non potest haberi de multis cognitio distincta et propria, videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus.

AG3

Praeterea, sicut Deus est causa rerum, eo quod eis esse influit; ita ignis est causa calidorum ex hoc quod eis calorem influit. Sed si ignis seipsum cognosceret, cognoscendo calorem suum non cognosceret alia, nisi in quantum sunt calida. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non cognoscit alia, nisi in quantum sunt entia. Sed istud non est habere cognitionem propriam de rebus, sed maxime universalem. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

AG4

Praeterea, cognitio propria de re aliqua haberi non potest nisi per speciem, quae nihil plus vel minus contineat quam in re sit; sicut enim viridis color imperfecte cognosceretur per speciem deficientem ab ipso, scilicet nigri, ita imperfecte cognosceretur per speciem superexcedentem, scilicet albi, in quo perfectissime natura coloris invenitur; unde et albedo est mensura omnium colorum, ut dicitur in X metaph.. Sed quantum essentia divina superat creaturam, tantum creatura deficit a Deo. Cum ergo divina essentia nullo modo proprie et complete possit cognosci mediante creatura, nec creatura poterit proprie cognosci mediante essentia divina. Sed Deus non cognoscit creaturam nisi per essentiam suam. Ergo non habet propriam cognitionem de creaturis.

AG5

Praeterea, omne medium quod facit propriam cognitionem de re, potest assumi ut medium demonstrationis ad concludendum illud. Sed essentia divina non hoc modo se habet ad creaturam; alias creaturae essent quaecumque fuit essentia divina. Ergo Deus cognoscens creaturas per essentiam suam, non habet propriam cognitionem de rebus.

AG6

Praeterea, si Deus cognoscit creaturam, aut cognoscit eam in propria natura, aut in idea. Si in propria natura: tunc propria natura creaturae est medium quo Deus cognoscit creaturam. Sed medium cognoscendi est perfectio cognoscentis. Ergo natura creaturae erit perfectio divini intellectus; quod est absurdum.

Si vero cognoscit creaturam in idea: cum idea sit magis remota a re quam essentialia vel accidentalia rei, minorem cognitionem habebit de re quam illa quae est per essentialia vel accidentalia eius. Sed omnis propria cognitio de re habetur vel per essentialia vel per accidentalia eius; quia etiam accidentalia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur in I de anima. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

AG7

Praeterea, per medium universale non potest haberi propria cognitio de aliquo particulari; sicut per animal non potest haberi propria cognitio de homine. Sed essentia divina est medium maxime universale, quia communiter se habet ad omnia cognoscenda.

Ergo Deus per essentiam non potest habere propriam cognitionem de creaturis.

AG8

Praeterea, cognitio disponitur secundum medium cognoscendi. Ergo propria cognitio non habebitur nisi per proprium medium. Sed essentia divina non potest esse proprium medium cognoscendi hanc creaturam; quia si esset proprium (huic) iam alteri non esset medium cognoscendi; quod enim est huic et alteri, est commune utrique, et non proprium alteri. Ergo Deus per essentiam suam creaturas cognoscens, non habet propriam cognitionem de eis.

AG9

Praeterea, dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus quod Deus cognoscit materialia immaterialiter, et multa unite, sive distincta indistincte. Sed talis est divina cognitio qualiter Deus res cognoscit. Ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus; et ita, non proprie cognoscit hoc aut illud.

SC1

Sed contra. Nullus potest discernere inter illa de quibus non habet propriam cognitionem.

Sed Deus hoc modo creaturas cognoscit, quod inter eas discernit; cognoscit enim hanc non esse illam; alias non daret singulis secundum suam capacitatem, nec redderet unicuique secundum opus suum, iuste de actibus hominum iudicando. Ergo Deus habet propriam cognitionem de rebus.

SC2

Praeterea, nihil imperfectum est Deo attribuendum. Sed cognitio qua cognoscitur aliquid in communi et non in speciali, est imperfecta, cum aliquid ei desit. Ergo divina cognitio non est in communi tantum de rebus, sed etiam in speciali.

SC3

Praeterea, secundum hoc accideret, Deum, qui est felicissimus, esse insipientissimum, si non cognosceret de rebus hoc quod nos cognoscimus; quod etiam pro inconvenienti habet Philosophus in Lib. De anima, et in III metaph..

CO

Responsio. Dicendum, quod ex hoc ipso quod Deus res ordinat ad suum finem, probari potest quod Deus propriam cognitionem habet de rebus; quia non potest res aliqua in proprium finem ordinari per aliquam cognitionem, nisi cognoscatur propria eius natura, secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illum.

Qualiter autem hoc esse possit, hoc modo considerandum est.

Per cognitionem enim causae non cognoscitur effectus, (nisi) secundum hoc quod effectus ex ea consequitur. Unde, si sit aliqua causa universalis, cuius actio ad aliquem effectum non determinetur nisi mediante aliqua causa particulari; per cognitionem illius causae communis non habebitur propria cognitio de effectu, sed scietur in communi tantum; sicut actio solis determinatur ad productionem huius plantae mediante VI seminativa, quae est in terra vel in semine; unde si sol cognosceret seipsum, non haberet cognitionem propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam eius.

Et ideo ad hoc quod habeatur propria et perfecta cognitio de aliquo effectu, oportet quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarum communium et propriarum; et hoc est quod Philosophus dicit in principio physic.: tunc cognoscere dicimur unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima usque ad elementa, id est usque ad causas proximas, ut Commentator exponit.

Secundum hoc autem aliquid in cognitione divina ponimus, secundum quod ipse per essentiam suam est causa eius; sic enim in ipso est ut cognosci possit. Unde, cum ipse sit causa omnium causarum propriarum et communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes, quia nihil est in re per quod determinetur eius natura communis, cuius Deus non sit causa; et ideo per quam rationem ponitur cognoscere communem naturam rerum, per eandem ponitur cognoscere propriam naturam uniuscuiusque, et proprias causas eius. Et hanc rationem assignat dionysius VII cap. De divinis nominibus, sic dicens: si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eandem causam sciet omnia; et infra: ipsa enim omnium causa seipsam cognoscens vacat alicubi, si ea quae sunt ab ipsa, et quorum est causa, ignoraverit. Vacare dicit deficere a causalitate alicuius quod in re invenitur; quod sequeretur, si aliquid eorum quae sunt in re, ignoraret.

Et sic patet ex dictis, quod omnia similia quae inducuntur ad manifestandum quod Deus per se omnia cognoscit, sunt deficientia; sicut quod inducitur de puncto, qui si se cognosceret, dicitur quod lineas cognosceret; et de luce, quod cognoscendo se, cognosceret colores; non enim quidquid est in linea, potest reduci in punctum sicut in causam, nec quidquid est in colore, ad lucem; unde punctus cognoscens seipsum, non cognosceret lineam nisi in universali, similiter nec lux colorem; secus autem est de cognitione divina, ut ex dictis patet.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod verbum illud boetii est intelligendum de intellectu nostro, non autem de intellectu divino, qui singularia cognoscere potest, ut infra dicitur.

Et tamen intellectus noster singularia non cognoscens, propriam cognitionem habet de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei; unde etsi etiam intellectus divinus singularia non cognosceret, nihilominus posset propriam de rebus cognitionem habere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quae est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscuiusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habet.

Qualiter autem unum possit esse multorum propria ratio et communis, sic considerari potest.

Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicuius rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago patris perfecte eum imitans, scilicet filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum tamen nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinae essentiae; et ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quid imitetur; et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria eius ratio: et eadem ratione est propria ratio alterius, et omnium aliorum.

Est igitur communis omnium ratio, in quantum ipsa res est una, quam omnia imitantur: sed est propria huius ratio vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur: et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, in quantum est propria ratio uniuscuiusque.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis invenitur, sicut dictum est de essentia divina; et ideo non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod albedo superabundat a viridi colore quantum ad alterum eorum quod est de natura coloris, scilicet quantum ad lucem, quae est quasi formale in compositione coloris, et secundum hoc est mensura aliorum colorum; sed in coloribus invenitur aliquid aliud quod est quasi materiale in ipsis, scilicet terminatio

diaphani, et secundum hoc albedo non est mensura colorum: et sic patet quod in specie albedinis non est totum id quod in aliis coloribus invenitur; et ideo per speciem albedinis non potest haberi propria cognitio de quolibet aliorum colorum; secus autem est de essentia divina. Et praeterea in essentia divina sunt res aliae sicut in causa; alii autem colores non sunt in albedine sicut in causa; et ideo non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod demonstratio est species argumentationis, quae quodam discursu intellectus perficitur: unde intellectus divinus, qui sine discursu est, non cognoscit per essentiam suam effectus quasi demonstrando, etsi certiolem cognitionem habeat per essentiam suam de rebus quam demonstrator per demonstrationem. Si quis etiam essentiam eius comprehenderet, certius per eam singulorum naturam cognosceret quam per medium demonstrationis conclusio cognoscatur.

Nec tamen sequitur quod effectus Dei sint ab aeterno, propter hoc quod essentia eius est aeterna; quia effectus non sunt hoc modo in essentia ut semper in seipsis sint, sed ut quandoque sint; quando, scilicet, divina sapientia determinatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Deus cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti; si autem loquamur de cognitione ex parte cognoscentis, sic cognoscit res in idea, id est per ideam, quae est similitudo omnium quae sunt in re, et accidentalium et essentialium, quamvis ipsa non sit accidens rei neque essentia eius; sicut etiam similitudo rei in intellectu nostro non est accidentalium vel essentialium ipsi rei, sed similitudo vel essentiae vel accidentis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod essentia divina est universale medium quasi universalis causa.

Alio autem modo se habet ad faciendum cognitionem rerum causa universalis, et forma universalis: in forma enim universali est effectus in potentia quasi materiali; sicut differentiae sunt in genere secundum proportionem qua formae sunt in materia, ut Porphyrius dicit: sed effectus sunt in causa in potentia activa; sicut domus est in mente artificis in potentia activa.

Et quia unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ideo hoc quod differentiae specificantes genus sunt in genere in potentia, non sufficit ad hoc quod per formam generis habeatur propria cognitio de specie; sed ex hoc quod propria alicuius rei sunt in aliqua causa activa, sufficit ut per causam illam habeatur cognitio de illa re: unde per ligna et lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam, quae est in artifice.

Et quia in Deo sunt propriae condiciones uniuscuiusque rei sicut in causa activa, ideo, quamvis sit universale medium, potest propriam cognitionem facere de unaquaque re.

RA8

Ad octavum dicendum, quod essentia divina est et commune medium et proprium, sed non secundum idem, ut dictum est

RA9

Ad nonum dicendum, quod cum dicitur: Deus scit distincta indistincte; si ly indistincte determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est; et sic intelligit dionysius, quia ipse una cognitione omnia distincta cognoscit. Si autem determinet cognitionem ex parte cogniti, sic falsa est: Deus enim cognoscit distinctionem unius rei ab alia, et cognoscit id per quod unum ab alio distinguitur; unde propriam cognitionem habet de unoquoque.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum Deus cognoscat singularia.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Intellectus enim noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus. Sed intellectus divinus est multo magis separatus a materia quam noster. Ergo singularia non cognoscit.

AG2

Sed dicebat quod intellectus noster non habet hoc solum quod singularia non cognoscit quia est immaterialis, sed quia abstrahit a rebus cognitionem. Sed contra, intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensu vel imaginatione: per prius ergo a rebus accipiunt sensus et imaginatio quam intellectus, et tamen per sensum et imaginationem singularia cognoscuntur. Ergo non est aliqua ratio quod intellectus singularia non cognoscat, quia cognitionem a rebus accipit.

AG3

Sed dicebat, quod intellectus accipit a rebus formam penitus depuratam, non autem sensus et imaginatio. Sed contra, depuratio formae in intellectu receptae non est ratio quare intellectus singularia non cognoscat ratione termini a quo; immo secundum hoc magis deberet cognoscere, quia secundum hoc totam assimilationem suam

trahit, quod a re recipit. Relinquitur ergo quod depuratio formae non impedit cognitionem singularis nisi secundum terminum ad quem, qui est puritas quam in intellectu habet. Sed ista puritas formae est tantum propter immunitatem intellectus a materia. Ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus; et sic habetur propositum, quod Deus singularia non cognoscat.

AG4

Praeterea, si Deus cognoscit singularia, oportet quod omnia cognoscat, quia eadem est ratio de uno et de omnibus. Sed non cognoscit omnia. Ergo nulla cognoscit. Probatio mediae.

Sicut dicit Augustinus in Enchir., melius est multa nescire, quam scire, scilicet vilia. Sed inter singularia multa sunt vilia.

Cum ergo omne quod melius est, sit Deo reponendum, videtur quod non omnia singularia cognoscat.

AG5

Praeterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed nulla est assimilatio singularium ad Deum: quia singularia sunt mutabilia et materialia, et multa alia huiusmodi habent, quorum contraria penitus sunt in Deo. Ergo Deus singularia non cognoscit.

AG6

Praeterea, quidquid Deus cognoscit, perfecte cognoscit. Sed perfecta cognitio non habetur de re nisi quando cognoscitur eo modo quo est. Cum ergo Deus non cognoscat singulare eo modo quo est (quia singulare materialiter est, Deus autem immaterialiter cognoscit), videtur quod Deus non possit perfecte singulare cognoscere; et ita nullo modo cognoscat.

AG7

Sed dicebat, quod perfecta cognitio requirit ut cognoscens cognoscat rem eo modo quo est, ut modus accipiatur ex parte cogniti; non autem si accipiatur ex parte cognoscentis.

Sed contra, cognitio fit per applicationem cogniti ad cognoscentem. Ergo oportet quod idem sit modus cogniti et cognoscentis; et sic praedicta distinctio nulla videtur.

AG8

Praeterea, secundum Philosophum, si aliquis vult invenire rem aliquam, oportet quod aliquam de ea notitiam prae habeat; nec sufficit quod per formam communem habeat, nisi forma illa per aliquid contrahatur: sicut aliquis servum amissum quaerere, non posset convenienter, nisi aliquam notitiam de ipso prae habuisset; quia non recognosceret quando etiam inveniret eum: nec sufficeret quod sciret eum esse hominem, quia sic eum a ceteris non discerneret; sed oportet quod habeat aliquam notitiam per ea quae sunt propria ei. Si igitur Deus debet cognoscere aliquod singulare, oportet quod forma communis per quam cognoscit, scilicet essentia sua, per aliquid contrahatur. Cum ergo non sit aliquid in ipso per quod contrahi possit, videtur quod ipse singularia non cognoscat.

AG9

Sed dicebat, quod illa species per quam Deus cognoscit, ita est communis quod tamen est propria unicuique. Sed contra, proprium et commune ad invicem opponuntur.

Ergo non potest esse ut idem sit forma communis et propria.

AG10

Praeterea, cognitio visus non determinatur ad aliquod coloratum per lucem, quae est medium in visu; sed determinatur per obiectum, quod est res ipsa colorata. Sed in cognitione divina qua res cognoscit; essentia eius se habet sicut medium cognitionis, et sicut lux quaedam per quam omnia cognoscuntur, ut etiam dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus.

Ergo cognitio eius nullo modo determinatur ad aliquod singulare; et sic singularia non cognoscit.

AG11

Praeterea, scientia, cum sit qualitas, est talis forma per cuius variationem mutatur subiectum. Sed ad variationem scitorum mutatur scientia; quia, si scio te sedere, te surgente scientiam amisi. Ergo ad variationem scitorum mutatur sciens. Sed Deus nullo modo mutari potest. Ergo singularia, quae sunt variabilia, ab eo scita esse non possunt.

AG12

Praeterea, nullus potest scire singulare, nisi sciat illud per quod singulare completur.

Sed completivum singularis in quantum huiusmodi, est materia; Deus autem materiam non cognoscit. Ergo nec singularia.

Probatio mediae. Quaedam sunt, ut dicit boetius, et Commentator in II metaph., quae sunt nobis difficillima ad cognoscendum propter defectum nostrum, sicut ea quae sunt manifestissima in natura, ut substantiae immateriales; quaedam vero quae non cognoscuntur propter sui defectum, sicut illa quae habent minimum de esse, ut motus, et tempus, et vacuum, et huiusmodi. Sed materia prima habet minimum de esse. Ergo Deus materiam non cognoscit, cum secundum se sit incognoscibilis.

AG13

Sed dicebat, quod quamvis sit incognoscibilis intellectui nostro, est tamen cognoscibilis intellectui divino. Sed contra, intellectus noster cognoscit rem per similitudinem acceptam a re; sed intellectus divinus per

similitudinem quae est causa rei. Sed maior convenientia requiritur inter similitudinem, quae est causa rei, et rem ipsam, quam inter aliam similitudinem. Cum ergo defectus materiae sit in causa ut non possit esse in intellectu nostro tanta similitudo quae sufficiat ad eius cognitionem, multo fortius erit in causa ut non sit in intellectu divino similitudo materiae ad ipsam cognoscendam.

AG14

Praeterea, secundum Algazel, haec est ratio quare Deus cognoscat seipsum, quia tria quae ad intelligendum requiruntur (scilicet substantia intelligens quae sit a materia separata, et intelligibile separatum a materia, et unio utriusque) in Deo inveniuntur; ex quo habetur quod nihil intelligitur nisi in quantum est a materia separatum. Sed singulare, in quantum huiusmodi, non est a materia separabile. Ergo singulare intelligi non potest.

AG15

Praeterea, cognitio media est inter cognoscentem et obiectum; et quanto cognitio magis a cognoscente desilit, tanto imperfectior est. Quodcumque autem in aliquid cognitio fertur quod est extra cognoscentem, in aliud desilit. Cum ergo cognitio divina sit perfectissima, non videtur quod cognitio eius sit de singularibus, quae sunt extra ipsum.

AG16

Praeterea, cognitionis actus sicut dependet a potentia cognoscitiva essentialiter, ita essentialiter dependet ab obiecto cognoscibili. Sed inconveniens est ponere quod actus divinae cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extra se essentialiter dependeat. Ergo inconveniens est dicere, quod cognoscat singularia, quae sunt extra ipsum.

AG17

Praeterea, nihil cognoscitur nisi per modum quo est in cognoscente, ut boetius dicit in V de consolatione. Sed res sunt in Deo immaterialiter; et ita, absque concretionem materiae et conditionum ipsius. Ergo non cognoscit ea quae a materia dependent, sicut sunt singularia.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur I corinth., XIII, 12: tunc cognoscam sicut et cognitus sum.

Ipse autem apostolus qui loquebatur, quoddam singulare erat. Ergo singularia a Deo sunt cognita.

SC2

Praeterea, res cognoscuntur a Deo in quantum ipse est causa earum, ut ex praedictis, patet. Sed ipse est causa singularium. Ergo singularia cognoscit.

SC3

Praeterea, impossibile est cognoscere naturam instrumenti, nisi cognoscatur id ad quod instrumentum est ordinatum. Sed sensus sunt quaedam potentiae instrumentaliter ordinatae ad singularium cognitionem. Si ergo Deus singularia non cognosceret, etiam naturam sensus ignoraret; et, per consequens, etiam naturam intellectus humani, cuius formae in imaginatione existentes sunt obiectum; quod est absurdum.

SC4

Praeterea, potentia Dei et sapientia adaequantur. Ergo quidquid subest potentiae, subest eius scientiae. Sed potentia eius se extendit ad productionem singularium. Ergo et scientia eius se extendit ad cognitionem eorumdem.

SC5

Praeterea, sicut supra dictum est, Deus habet de rebus propriam et distinctam cognitionem.

Sed hoc non esset, nisi sciret ea quibus res ad invicem distinguuntur. Ergo cognoscit singulares conditiones cuiuslibet rei secundum quas una res ab alia distinguitur; ergo cognoscit singularia in sua singularitate.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hoc multipliciter erratum fuit.

Quidam enim, ut Commentator in XI metaphysic., simpliciter negaverunt Deum singularia cognoscere, nisi forte in universali; volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coarctare.

Sed hic error per rationem Philosophi destrui potest, qua contra empedoclem invehitur in I de anima, et in III metaph.: si enim ut ex dictis empedoclis sequebatur, Deus odium ignoraret quod alia cognoscebant, sequeretur Deum esse insipientissimum, cum tamen ipse sit felicissimus, ac per hoc sapientissimus; similiter ergo et si ponatur Deus singularia ignorare, quae nos omnes cognoscimus.

Et ideo alii dixerunt, ut Avicenna et sequaces eius, quod Deus unumquodque singularium cognoscit quasi in universali, dum cognoscit omnes causas universales, ex quibus singulare producit: sicut si quis astrologus cognosceret omnes motus caeli et distantias caelestium corporum, cognosceret unamquamque eclipsim quae futura est usque ad centum annos; non tamen cognosceret eam in quantum est singulare quoddam, ut sciret eam nunc esse vel non esse, sicut rusticus eam cognoscit dum eam videt. Et hoc modo ponunt Deum singularia cognoscere; non quasi singularem eorum naturam inspiceret, sed per cognitionem universalium causarum.

Sed etiam haec positio stare non potest quia ex causis universalibus non consequuntur nisi formae universales, si non sit aliquid per quod formae individuentur.

Ex formis autem universalibus congregatis, quocumque fuerint, non constituitur aliquod singulare; quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse: et ideo, si aliquis modo supradicto per causas universales eclipsim cognosceret, nihil singulare, sed universale tantum cognosceret. Universalis enim effectus

proportionatur causae universali, particularis autem particulari; et sic remanet praedictum inconueniens, quod Deus singularia ignoraret.

Et ideo simpliciter concedendum est quod Deus omnia singularia cognoscit non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem suam naturam.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiae artificis, eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam apud se habet secundum quod ipsum producit: artifex autem non producit nisi formam, quia materiam ad artificialia praeparavit natura; et ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiatum nisi ratione formae. Omnis autem forma de se universalis est; et ideo aedificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum eius notitiam sumit.

Sed si forma artis esset productiva materiae, sicut est et formae, per eam cognosceret artificiatum et ratione formae et ratione materiae.

Et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsum secundum naturam universalem, sed etiam in quantum est singulare quoddam.

Unde, cum ars divina sit productiva non solum formae, sed materiae, in arte sua non solum existit similitudo formae, sed materiae; et ideo cognoscit res et quantum ad formam et quantum ad materiam; unde non solum universalia sed et singularia cognoscit.

Sed tunc restat dubitatio; cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum eius in quo est; et ita similitudo rei non sit in Deo nisi immaterialiter; unde est quod intellectus noster, ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum, singularia non cognoscit: Deus autem cognoscit? cuius ratio manifeste apparet, si consideretur diversa habitudo quam habent ad rem similitudo rei quae est in intellectu nostro, et similitudo rei quae est in intellectu divino.

Illa enim quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensum; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam.

Unde similitudo rei quae imprimitur in sensum nostrum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae. Sed similitudo rerum quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo, non solum est similitudo formae, sed materiae.

Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo eius sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re: inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet quia non est in eo similitudo materiae; non autem propter hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter: sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus; et ideo nec materialiter recipit, nec similitudo materiae esse potest; et propter hoc singularia non cognoscit; secus autem est de intellectu divino, ut ex dictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus; et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cuius singularia cognoscunt. Secus autem est de intellectu divino; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex termino depurationis contingit, quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscatur; sed ex principio huius actionis contingit quod similitudo materiae in intellectu non recipiatur, sed formae tantum; et ideo ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnis notitia secundum se de genere bonorum est; sed per accidens contingit quod notitia quorundam vilium mala sit vel ex eo quod est occasio turpis actus alicuius, et secundum hoc quaedam scientiae sunt prohibitae; vel ex hoc quod per quasdam scientias aliquis a melioribus retrahitur; et sic quod in se est bonum, efficitur alicui malum; quod in Deo contingere non potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis. Ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requiretur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res esse eo modo quo est; non ut modus rei cognitae sit in cognoscente; sicut saepe supra dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cuiusdam repraesentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si similitudo qua Deus cognoscit, esset ita communis, quod non esset singulis propria; cuius contrarium supra, ostensum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse commune et proprium.

Qualiter autem essentia divina, per quam Deus cognoscit omnia, sit similitudo communis omnium, et tamen propria singulis, supra expositum est.

RA10

Ad decimum dicendum, quod in visu corporali est duplex medium: medium scilicet sub quo cognoscit, quod est lumen; et hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum obiectum; est et aliud medium quo cognoscit, scilicet similitudo rei cognitae: et hoc medio determinatur visus ad speciale obiectum.

Essentia autem divina in cognitione divina, qua cognoscit res, tenet locum utriusque; et ideo propriam cognitionem de singulis rebus facere potest.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium; ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex eorum variatione varietur, quia alia conceptione cognoscit res praesentes, vel praeteritas vel futuras; et inde est quod socrate non sedente, illa cognitio quae habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa.

Sed Deus eodem intuitu videt res ut praesentes, praeteritas vel futuras; unde eadem veritas in intellectu eius remanet, qualitercumque res varietur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod illa quae habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione agendi; non autem ita est de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus, ut ex dictis patet.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in intellectu divino, qui est causa materiae, potest esse similitudo materiae, quasi in ipsam imprimens; non autem in intellectu nostro potest esse similitudo quae sufficiat ad materiae cognitionem, ut ex dictis patet.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod quamvis singulare, in quantum huiusmodi, non possit a materia separari, tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam, quae est materiae similitudo; sic enim, etsi sit separata a materia secundum esse, non tamen est separata secundum repraesentationem.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod actus divinae cognitionis non est aliquid diversum ab eius essentia, cum in eo sit idem intellectus et intelligere, quia sua actio est sua essentia: unde per hoc quod cognoscit aliquid extra se, eius cognitio non potest dici desiliens vel defluens. Et praeterea, nulla actio cognitivae virtutis potest dici desiliens sicut sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in patiens; quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod actus cognitionis divinae nullam dependentiam habet ad cognitum; relatio enim quae importatur, non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem; sicut e converso relatio quae importatur in nomine scientiae, designat dependentiam nostrae scientiae a scibili. Nec hoc modo se habet actus cognitionis ad obiectum sicut ad potentiam cognoscitivam; substantificatur enim in esse suo per potentiam cognoscitivam, non autem per obiectum; quia actus est in ipsa potentia, sed non in obiecto.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens.

Similitudo enim in VI cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam. Et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei; et ideo, quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale, quia tamen est similitudo materiae, est etiam principium cognoscendi materialia, et ita singularia.

Sexto quaeritur utrum intellectus humanus singularia cognoscat.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Intellectus enim humanus cognoscit abstrahendo formam a materia. Sed abstractio formae a materia non aufert ei particularitatem; quia etiam in mathematicis, quae sunt a materia abstracta, est considerare particulares lineas. Ergo intellectus noster per hoc quod immaterialis est, non impeditur quin singularia cognoscat.

AG2

Praeterea, singularia non distinguuntur secundum quod conveniunt in natura communi, quia participatione speciei plures homines sunt unus homo. Si ergo intellectus noster non cognoscit nisi universalia, tunc intellectus noster non cognosceret distinctionem unius singularis ab alio; et sic intellectus noster non dirigeret in operabilibus, in quibus per electionem dirigimur, quae distinctionem unius ab altero praesupponit.

AG3

Sed dicebat, quod intellectus noster singularia cognoscit, in quantum applicat formam universalem ad aliquod particulare.

Sed contra, intellectus noster non potest applicare unum ad aliud nisi utrumque praecognoscat.

Ergo cognitio singularis praecedit applicationem universalis ad singulare; non ergo applicatio praedicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat.

AG4

Praeterea, secundum boetium in V de consolatione philosophiae, quidquid potest virtus inferior, potest superior.

Sed, ut ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem, et imaginatio supra sensum. Ergo, cum sensus singulare cognoscat, et intellectus noster singulare cognoscere poterit.

SC

Sed contra est quod boetius dicit quod universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur.

CO

Responsio. Dicendum, quod quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis, sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit secundum modum formae quae est in cognoscente.

Unde, cum similitudo rei quae est in intellectu nostro, accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; relinquatur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscit, sed universalia tantum.

Omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est.

Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat; ut enim Philosophus dicit in III de anima, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum; unde, sicut species quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur.

Sed tamen tantum interest; quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei.

Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma. Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptam, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem quae est in speculo.

In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod duplex est materia a qua fit abstractio; scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in VII metaph.: et dico intelligibilem, ut quae consideratur in natura continui; sensibilem autem sicut est materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata: et dico signatam secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum; non signatam autem quae sine determinatione dimensionum consideratur.

Secundum hoc igitur sciendum est, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc.

Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in cuius definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata.

Unde patet quod abstractio, quae est communis omni intellectui, facit formam esse universalem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in III de anima, non solum intellectus est movens in nobis, sed etiam phantasia, per quam universalis conceptio intellectus ad particulare operabile applicatur; unde intellectus est quasi movens remotum; sed ratio particularis et phantasia sunt movens proximum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod homo praecognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare cognitionem universalem quae est in intellectu, ad particulare: non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I de anima.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior; non tamen eodem modo, sed nobiliori; unde eandem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobiliter tamen, quia immaterialius; et sic non sequitur, quod si sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat.

¶7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennae superius tactam; et hoc est quaerere, utrum cognoscat enuntiabilia, et praecipue circa singularia.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia intellectus divinus semper se habet secundum eandem dispositionem; sed singulare, secundum quod nunc est et nunc non est, habet dispositionem diversam. Ergo intellectus divinus non cognoscit singulare nunc esse et nunc non esse.

AG2

Praeterea, inter potentias animae, illae quae aequaliter se habent ad rem praesentem et absentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit vel non sit; sed hoc cognoscunt illae solum potentiae quae non sunt rerum absentium sicut praesentium, sicut sensus.

Sed intellectus divinus eodem modo se habet ad res praesentes et absentes. Ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse, sed cognoscit earum naturam simpliciter.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in VI metaphysicae, compositio quae significatur cum dicitur aliquid esse vel non esse, non est in rebus, sed in intellectu nostro tantum. Sed in intellectu divino non potest esse aliqua compositio. Ergo non cognoscit rem esse vel non esse.

AG4

Praeterea, Ioan. I, 3 et 4, dicitur: quod factum est, in ipso vita erat: quod exponens Augustinus dicit, quod res creatae, sunt in Deo sicut arca in mente artificis. Sed artifex per similitudinem arcae, quam habet in mente sua, non cognoscit an arca sit vel non sit.

Ergo nec Deus cognoscit singulare esse vel non esse.

AG5

Praeterea, quanto aliqua cognitio est nobilior, tanto est divinae cognitioni similior.

Sed cognitio intellectus comprehendens definitiones rerum est nobilior quam sensitiva cognitio: quia intellectus definiens ad interiora rei progreditur, sed sensus circa exteriora versatur. Cum ergo intellectus definiens non cognoscat an res sit vel non sit, sed naturam rei simpliciter; sensus autem cognoscat: videtur quod iste modus cognitionis sit Deo maxime attribuendus qua cognoscitur rei natura simpliciter, sine hoc quod sciatur esse res vel non esse. Ergo nec Deus cognoscit singulare nunc esse vel non esse.

AG6

Praeterea, Deus cognoscit unamquamque rem per ideam rei quae est apud ipsum.

Sed illa idea aequaliter se habet ad rem sive sit sive non sit; alias per eam futura non cognoscerentur ab eo. Ergo Deus non cognoscit an res sit vel non sit.

SC1

Sed contra. Quanto aliqua cognitio est perfectior, tanto plures conditiones in re cognita comprehendit. Sed divina cognitio est perfectissima. Ergo cognoscit rem secundum omnem conditionem eius; et ita cognoscit eam esse vel non esse.

SC2

Praeterea, ut ex dictis patet, Deus habet propriam et distinctam cognitionem de rebus. Sed non distincte cognosceret res, nisi distingueret rem quae est ab ea quae non est. Ergo scit rem esse vel non esse.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut se habet essentia universalis alicuius speciei ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cuiusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa: quia per hoc quod in ipso individuatur, efficiuntur ei propria.

Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia speciei illius: quia, secundum Philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subiecto concluduntur, principium est quod quid est: unde et cognita propria essentia alicuius singularis, cognoscerentur omnia accidentia singularis illius: quod intellectus noster non potest: quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit, et poneretur in eius definitione, si singulare definitionem haberet.

Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materiae, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed etiam essentiam singularem uniuscuiusque individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei aut generi, et propria unicuique singulari; inter quae unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cuius determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est vel non est; et cognoscit omnia alia enuntiabilia quae formari possunt vel de universalibus, vel de individuis.

Sed tamen differenter circa hoc se habet intellectus divinus ab intellectu nostro.

Quia intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subiectum et accidens, et ad cognoscendum diversa accidentia; et ideo discurrit de cognitione substantiae ad cognitionem accidentis; et iterum ad hoc quod inhaerentiam unius ad alterum cognoscat, componit unam speciem cum altera, et unit ea quodammodo; et sic in seipso enuntiabilia format. Sed intellectus divinus per unum, scilicet suam essentiam, cognoscit omnes substantias, et omnia accidentia; et ideo neque discurrit de substantia in accidens, neque componit unum cum altero; sed loco eius quod in intellectu nostro est compositio specierum, in intellectu divino est omnimoda unitas; et secundum hoc complexa incomplexe cognoscit, sicut multa simpliciter et unite, et materialia immaterialiter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus divinus secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quae possunt variari in re; et ideo, semper in una dispositione manens, ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variatarum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudo quae est in imaginatione, est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur: secus autem est de intellectu divino; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod loco compositionis quae est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quaedam imitatio unitatis: unde et unio dicitur; et sic patet quod Deus non componendo, verius enuntiabilia cognoscit quam ipse intellectus componens et dividens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod arca quae est in mente artificis, non est similitudo omnium quae possunt arcae convenire; et ideo non est simile de cognitione artificis, et de cognitione divina.

RA5

Ad quintum dicendum, quod qui cognoscit definitionem, cognoscit in potentia enuntiabilia, quae per definitionem demonstrantur; in intellectu autem divino non differt esse in actu et posse; unde ex quo cognoscit essentias rerum, statim comprehendit omnia accidentia quae consequuntur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illa idea quae est in mente divina, pro tanto se habet similiter ad rem in quacumque dispositione sit, quia est similitudo rei secundum omnem eius dispositionem, et ideo per eam cognoscitur de re in quacumque sit dispositione.

|a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum Deus cognoscat non entia, et quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, sicut dicit dionysius in I cap. De divinis nominibus, cognitiones non sunt nisi existentium. Sed illud quod nec est, nec erit, nec fuit, non est aliquo modo existens. Ergo de eo cognitio Dei esse non potest.

AG2

Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus divinus non potest assimilari ad non ens. Ergo non potest cognoscere non ens.

AG3

Praeterea, cognitio Dei est de rebus per ideas. Sed non entis non est idea. Ergo Deus non cognoscit non ens.

AG4

Praeterea, quidquid Deus cognoscit, est in verbo eius. Sed, sicut dicit Anselmus in Monologion, eius quod nec fuit, nec est, nec erit, non est aliquod verbum.

Ergo talia Deus non cognoscit.

AG5

Praeterea, Deus non cognoscit nisi verum.

Sed verum et ens convertuntur. Ergo ea quae non sunt, Deus non cognoscit.

SC

Sed contra, Roman., IV, 17: vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt. Sed non vocaret non entia, nisi ea cognosceret. Ergo cognoscit non entia.

CO

Responsio. Dicendum, quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiatam, quae est artificiatorum causa. Unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitatas, et nostra cognitio: nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus; cognitio autem creatoris de creaturis, et artificis de artificiatas naturaliter praecedat res cognitatas. Remoto autem priori removetur posterius, sed non e converso; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsae praeexistant; sed apud intellectum divinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, sive sit sive non sit.

Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem: scilicet speculativam et practicam.

Speculativam quidem, sive theoreticam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem; et secundum hoc medicina dividitur in theoreticam et practicam, ut Avicenna dicit.

Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus. Remoto autem posteriori remanet prius.

Patet igitur quod apud artificem potest esse cognitio alicuius artificiatam quandoque quidem quod facere disponit, quandoque vero quod facere nunquam disponit, ut cum confingit aliquam formam artificii, quod facere non intendit; hoc autem artificium quod facere non disponit, non semper intuetur ut in potentia sua existens, quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non suppetunt; sed considerat ipsum in fine suo, prout scilicet videt quod ad talem finem posset per tale artificium deveniri; quia, secundum Philosophum VI ethic., et VII, fines in operabilibus sunt sicut principia in speculativis; unde, sicut conclusiones cognoscuntur in principiis, ita artificiatam in finibus.

Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliquorum non entium; et horum quidem quorundam habet quasi practicam cognitionem, eorum scilicet quae fuerunt, vel sunt, vel erunt, quae ex eius scientia secundum eius dispositionem prodeunt; quorundam vero quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, quae scilicet nunquam facere disposuit, habet quasi speculativam cognitionem; et quamvis possit dici quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit, tamen accommodatius dicitur quod intueatur ea in sua bonitate, quae est finis omnium quae ab eo fiunt; secundum, quod scilicet, intuetur multos alios modos esse communicationis propriae bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus, praeteritis, praesentibus, vel futuris; quia omnes res creatae eius bonitatem aequare non possunt, quantumcumque de ea participare videantur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod illa quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, sunt aliquo modo existentia in potentia Dei sicut in principio activo, vel in bonitate eius sicut in causa finali.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cognitio quae accipitur a rebus cognitatis, consistit in assimilatione passiva, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitatis prius existentibus; sed cognitio quae est causa rerum cognitarum, consistit in assimilatione activa, per quam cognoscens assimilatur sibi cognitum; et quia Deus potest sibi assimilare illud quod nondum est sibi assimilatum, ideo potest etiam non entis cognitionem habere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si idea sit forma cognitionis practicae, sicut magis est in communi usu loquentium, sic non est idea nisi eorum quae fuerunt, vel sunt, vel erunt; si autem sit forma etiam speculativae cognitionis sic nihil prohibet etiam aliorum quae non fuerunt, nec sunt, nec erunt, esse ideam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum nominat potentiam operativam patris, per quam scilicet omnia operatur; et ideo ad ea tantum se extendit verbum ad quae se extendit divina operatio; unde et in Psal. XXXII, 9, dicitur: dixit, et facta sunt; quamvis enim verbum alia cognoscat, non tamen aliorum est verbum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, secundum hoc habent veritatem secundum quod habent esse, prout scilicet sunt in suo principio activo vel finali; et sic etiam cognoscuntur a Deo.

|a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum Deus sciat infinita.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicit Augustinus XII de civitate Dei: quidquid scitur scientis comprehensione finitur. Sed quod est infinitum, finiri non potest. Ergo quod est infinitum a Deo nescitur.

AG2

Sed dicebat, quod Deus scit infinita scientia simplicis notitiae, non autem scientia visionis. Sed contra, omnis scientia perfecta comprehendit, et per consequens finit, illud quod scit. Sed sicut scientia visionis in Deo est perfecta, ita scientia simplicis notitiae.

Ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitorum, ita nec scientia simplicis notitiae.

AG3

Praeterea, quidquid Deus cognoscit, per intellectum cognoscit. Sed cognitio intellectus visio dicitur. Ergo quidquid Deus cognoscit, scit per scientiam visionis; si ergo per scientiam visionis nescit infinita; nullo modo scit infinita.

AG4

Praeterea, omnium quae sunt cognita a Deo, rationes in Deo sunt, et sunt actu in eo. Si ergo infinita sunt scita a Deo, infinitae rationes actu erunt in ipso; quod videtur impossibile.

AG5

Praeterea, quidquid Deus scit, perfecte cognoscit. Sed nihil perfecte cognoscitur nisi cognitio cognoscentis pertranseat usque ad intima rei. Ergo quidquid Deus cognoscit, quodammodo pertransit illud. Sed infinitum nullo modo potest transiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus nullo modo infinita cognoscit.

AG6

Praeterea, quicumque intuetur aliquid, suo intuitu finit illud. Sed quidquid Deus cognoscit, intuetur. Ergo quod est infinitum, ab eo cognosci non potest.

AG7

Praeterea, si scientia Dei est infinitorum, ipsa erit etiam infinita. Sed hoc esse non potest, cum omne infinitum sit imperfectum, ut probatur III physic..

Ergo scientia Dei nullo modo est infinitorum.

AG8

Praeterea, quod repugnat definitioni infiniti, nullo modo potest infinito attribui. Sed cognosci repugnat definitioni infiniti, quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid ultra accipere, ut dicitur in III physic., illud autem quod cognoscitur oportet a cognoscente accipi; nec plene cognoscitur cuius aliquid est extra cognoscentem; et sic patet quod definitioni infiniti repugnat quod plene ab aliquo cognoscatur.

Cum quidquid Deus cognoscit, plene cognoscat: ergo Deus infinita non cognoscit.

AG9

Praeterea, scientia Dei est mensura rei scitae. Sed infiniti non potest esse aliqua mensura. Ergo infinitum non cadit sub scientia Dei.

AG10

Praeterea, nihil aliud est mensuratio, quam certificatio de mensurati quantitate. Si ergo Deus cognosceret infinitum, et sic sciret quantitatem eius, mensuraret ipsum; quod est impossibile, quia infinitum, in quantum infinitum, est immensum. Ergo Deus non cognoscit infinitum.

SC1

Sed contra. Sicut dicit Augustinus, in XII de civitate Dei, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cuius scientiae non est numerus.

SC2

Praeterea, cum Deus nihil faciat incognitum, quidquid potest facere potest scire. Sed Deus potest facere infinita. Ergo potest infinita scire.

SC3

Praeterea, ad intelligendum aliquid, requiritur immaterialitas ex parte intelligentis et ex parte intellecti, et coniunctio utriusque.

Sed in infinitum est immaterialior intellectus divinus quam aliquis intellectus creatus.

Ergo in infinitum est magis intellectivus. Sed intellectus creatus potest cognoscere infinita in potentia. Ergo divinus potest cognoscere infinita in actu.

SC4

Praeterea, Deus scit quaecumque sunt, erunt, et fuerunt. Sed si mundus in infinitum duraret, nunquam generatio finiretur; et sic essent singularia infinita. Hoc autem esset Deo possibile. Ergo non est impossibile ipsum cognoscere infinita.

SC5

Praeterea, sicut dicit Commentator in XI metaphys., omnes proportionales et formae quae sunt in potentia in prima materia, sunt in actu in primo motore: cui etiam consonat quod Augustinus dicit, quod rationes seminales rerum sunt in prima materia, sed rationes causales sunt in Deo. Sed in materia prima sunt infinitae formae in potentia, eo quod potentia eius passiva est infinita. Ergo et in primo motore, scilicet Deo, sunt infinita in actu. Sed quidquid est actu in eo, ipse cognoscit. Ergo infinita cognoscit.

SC6

Praeterea, Augustinus, in XV de civitate Dei, contra academicos disputans, qui negabant aliquid esse verum, ostendit, quod non solum est numerosa multitudo verorum, sed etiam infinita per quandam reduplicationem intellectus supra seipsum, vel etiam dictionis; ut si ego dico aliquid verum verum est me dicere verum, et verum est me dicere dicere verum, et sic in infinitum.

Sed omnia vera Deus cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

SC7

Praeterea, quidquid est in Deo, Deus est.

Ergo scientia Dei est ipse Deus. Sed Deus, est infinitus, quia nullo modo comprehenditur.

Ergo et scientia eius est infinita; ergo ipse habet infinitorum scientiam.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus XII de Civit. Dei, quidam volentes iudicare de intellectu divino secundum modum intellectus nostri, dixerunt, quod Deus non potest cognoscere infinita, sicut nec nos; et ideo, cum ponerent eum cognoscere singularia, et cum hoc ponerent mundum aeternum, sequebatur quod esset revolutio eorumdem secundum numerum in diversis saeculis: quod penitus absurdum est.

Unde dicendum quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his quae sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non solum quae fuerunt, vel sunt, vel erunt, sed etiam omnia quae nata sunt bonitatem eius participare, cum huiusmodi sint infinita, eo quod sua bonitas infinita est, relinquitur quod ipse infinita cognoscit; quod, qualiter fiat, considerandum est.

Sciendum est igitur, quod secundum virtutem medii cognoscendi, cognitio ad multa vel ad pauca se extendit; sicut similitudo quae recipitur in visu, est determinata secundum particulares conditiones rei, unde non est ductiva in cognitionem nisi unius rei; sed similitudo rei recepta in intellectu, est absoluta a particularibus conditionibus, unde cum sic elevatur, est ductiva in plura. Et quia una forma universalis nata est ab infinitis singularibus participari, inde est quod intellectus quodammodo infinita cognoscit.

Sed quia illa similitudo quae est in intellectu, non ducit in cognitionem singularis quantum ad ea quibus singularia ad invicem distinguuntur, sed solum quantum ad naturam communem; inde est quod intellectus noster per speciem quam habet apud se non est cognoscitivus infinitorum nisi in potentia; sed medium illud quo Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo, quae ipsam imitari possunt; nec tantum quantum ad id quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea quibus ad invicem distinguuntur, ut ex praecedentibus patet; unde divina scientia habet efficaciam ad infinita cognoscendum.

Quomodo autem actu infinita cognoscat, hoc modo considerandum est.

Nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo, et alio modo finitum: ut si aliquod corpus esset quidem longitudine infinitum, sed latitudine finitum; et similiter potest esse in formis: ut si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva, secundum quam dicitur quanta per accidens, erit infinita; quantitas autem eius per se, scilicet intensiva, nihilominus esset finita; et similiter est de quacumque alia forma corporis infiniti: quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis, et ita non habet intensionem infinitam.

Infinitum autem, sicut repugnat cognitioni, ita et repugnat transitioni: infinitum enim nec cognosci nec transiri potest: nihilominus tamen, si aliquid moveatur super infinitum non per viam infinitatis suae, transiri poterit; sicut quod est infinitum longitudine, et latitudine finitum, potest pertransiri latitudine, sed non longitudine: ita etiam si aliquod infinitum cognoscatur per viam per quam est infinitum, nullo modo perfecte cognosci potest; si autem cognoscatur non per viam infiniti, sic perfecte cognosci poterit: quia enim infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum in I phys., omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium; sequitur quod tunc infinitum per viam infiniti cognoscatur, quando apprehenditur pars post partem.

Unde si sic debeat intellectus noster cognoscere corpus album infinitum, nullo modo cognoscere poterit perfecte ipsum, neque albedinem eius; si autem cognoscat ipsam naturam albedinis vel corporeitatis, quae invenitur in corpore infinito, sic cognoscat infinitum perfecte quantum ad omnes partes eius, non tamen per viam infiniti; et sic possibile est ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscat; sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per unam speciem multa cognoscere; et inde est quod si multa debet considerare, oportet quod unum post alterum cognoscat, et ita quantitatem discretam per viam infiniti cognoscit.

Unde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur quod cognosceret infinitum per viam infiniti; quod est impossibile.

Sed divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia; unde simul et uno intuitu est eius cognitio de omnibus; et sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, et sic potest infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti: si enim per viam infiniti deberet cognoscere, ut acciperet multitudinis partem post partem, nunquam veniret ad finem, unde non perfecte cognosceret.

Unde concedo simpliciter, quod Deus actu cognoscit infinita absolute, nec ipsa infinita adaequant intellectum eius, sicut ipse a se cognitus suum intellectum adaequat: quia essentia in infinitis creatis est finita, quasi intensive sicut albedo in corpore infinito; essentia autem Dei est infinita omnibus modis; et secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita, et sunt comprehensibilia ab ipso.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur finiri a sciente, quod scitur quod intellectum scientis non excedit, ut aliquid eius sit extra intellectum scientis: sic enim se habet ad intellectum scientis per modum finiti: nec est inconveniens hoc accidere de infinito quod non per viam infiniti scitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod scientia simplicis notitiae et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde secundum scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia, vel praeterita, vel futura; sed scientia simplicis notitiae, ut supra probatum est, est eorum quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista et illa: unde non est ex parte scientiae visionis quod Deus infinita non videat; sed ex parte ipsorum visibilium quae non sunt; quae si esse ponerentur infinita vel actu vel successione, procul dubio ea Deus cognosceret scientia visionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod visus proprie est quidam corporalis sensus; unde si nomen visionis ad immaterialem cognitionem transferatur, hoc non erit nisi metaphorice.

In talibus autem locutionibus secundum diversas similitudines in rebus repertas diversa est ratio veritatis; unde nihil prohibet aliquando omnem divinam scientiam visionem dici, aliquando vero solam illam quae est praeteritorum, praesentium vel futurorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium, et propria uniuscuiusque; unde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum respectus eius ad diversas creaturas; qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum. Non autem est inconveniens relationes rationis multiplicari in infinitum, ut Avicenna dicit in metaphysica sua.

RA5

Ad quintum dicendum, quod pertransitio importat motum de uno in aliud; et quia Deus non discurrendo cognoscit omnes partes infiniti, sive continui, sive discreti, sed uno simplici intuitu; perfecte infinitum cognoscit, nec tamen infinitum intelligendo pertransit.

RA6

Ad sextum dicendum sicut ad primum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto, quod solum in quantitativis invenitur; omne enim privative dictum est imperfectum; non autem procedit de infinito negative dicto, quomodo Deus infinitus dicitur: hoc enim perfectionis est ut aliquid per nihil terminetur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti: quia quamcumque partem quantitatis eius acceperis, cuiuscumque mensurae, semper aliquid erit accipere de ipso.

Sed Deus non hoc modo cognoscit infinitum ut transeat de parte in partem.

RA9

Ad nonum dicendum, quod illud quod est infinitum quantitate, habet esse finitum, ut dictum est, et secundum hoc divina scientia potest esse infiniti mensura.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio mensurationis consistit in hoc quod fiat certitudo de quantitate alicuius determinata: sic autem infinitum Deus non cognoscit, ut sciat aliquam eius quantitatem determinatam, quia eam non habet; unde non repugnat rationi infiniti quod a Deo sciatur.

¶a10 Articulus 10

TTA

Decimo autem incidenter quaesitum fuit utrum Deus possit facere infinita.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Rationes enim in mente divina existentes, sunt factivae rerum, nec una impedit aliam a sua actione. Cum ergo sint infinitae rationes in mente divina, possunt ex eis consequi infiniti effectus, divina potentia exequente.

AG2

Praeterea, potentia creatoris in infinitum excedit potentiam creaturae. Sed de potentia creaturae est ut producantur infinita successive.

Ergo Deus potest simul producere infinita.

AG3

Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum, et maxime si ad actum reduci non possit. Sed potentia Dei infinitorum est. Ergo frustra esset talis potentia, nisi posset actu facere infinita.

SC1

Sed contra. Est quod Seneca dicit: idea est exemplar rerum quae naturaliter fiunt.

Sed non possunt naturaliter esse infinita, et ita nec fieri, ut videtur; quia quod non potest esse, non potest fieri. Ergo in Deo infinitorum non erit idea. Sed Deus nihil potest operari nisi per ideam; ergo Deus non potest operari infinita.

SC2

Praeterea, cum dicitur Deus creare res, nihil novum ex parte creantis ponitur, sed ex parte creaturae tantum; unde hoc videtur esse (idem) dictu Deum creare res, quod res exire in esse a Deo. Ergo, eadem ratione, Deum posse creare res, idem est quod res posse exire in esse a Deo. Sed res infinitae non possunt fieri, quia non est in creatura potentia ad actum infinitum. Ergo nec Deus potest infinita actu facere.

CO

Responsio. Dicendum, quod duplex invenitur infiniti distinctio.

Uno modo distinguitur per potentiam et actum; et dicitur infinitum potentia quod semper in successione consistit, ut in generatione et tempore et divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum, semper uno post aliud accepto; actu autem infinitum, sicut si poneremus lineam terminis carentem.

Alio modo distinguitur infinitum per se, et per accidens; cuius distinctionis intellectus hoc modo patet.

Infiniti enim ratio, ut dictum est, quantitati congruit; quantitas autem per prius dicitur de discreta quantitate quam de continua; et ideo ad videndum qualiter sit per se et per accidens infinitum, considerandum est quod multitudo quandoque requiritur per se, quandoque vero est per accidens tantum.

Per se quidem multitudo requiritur, ut patet in causis ordinatis et effectibus, quorum unum habet dependentiam essentialem ad aliud; sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi et muscoli, quibus moventur manus, quae movent baculum, quo movetur lapis; in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet praecedentium.

Sed per accidens multitudo invenitur, quando omnia quae in multitudine continentur, quasi loco unius ponuntur, et indifferenter se habent sive sint unum, sive multa, vel pauciora vel plura; sicut si aedificator facit domum, in cuius factione plures serras consumit successive, multitudo serrarum non requiritur ad factionem domus nisi per accidens ex hoc quod una non potest semper durare; nec differt aliquid ad domum, quotcumque ponantur; unde nec una earum habet dependentiam ad aliam, sicut erat quando multitudo requirebatur per se.

Secundum ergo hoc de infinito variae opiniones processerunt.

Quidam enim antiqui Philosophi posuerunt infinitum in actu non solum per accidens, sed per se; volentes quod infinitum esset de necessitate eius quod ponebant principium; unde etiam processum causarum in infinitum ponebant. Sed hanc opinionem Philosophus reprobavit in II metaphys., et in III phys..

Alii vero Aristotelem sequentes concesserunt, quod infinitum per se inveniri non potest neque in actu neque in potentia, quia non est possibile quod aliquid essentialiter dependeat ab infinitis; sic enim eius esse nunquam compleretur. Sed infinitum per accidens posuerunt non solum esse in potentia, sed in actu; unde Algazel in sua metaphysica ponit animas humanas a corporibus separatas esse infinitas, quia hoc sequitur ex hoc quod mundus, secundum ipsum, est aeternus: nec hoc inconveniens reputat, quia animarum ad invicem non est aliqua dependentia; unde in multitudine illarum animarum non invenitur infinitum nisi per accidens.

Quidam vero posuerunt, quod infinitum actu nec per se nec per accidens esse potest; sed solum infinitum in potentia, quod in successione consistit, ut docetur in III physic.; et haec est positio Commentatoris in II metaphys..

Sed hoc quod infinitum esse actu non possit, potest contingere ex duobus: vel quia esse actu repugnet infinito ex hoc ipso quod infinitum est, vel propter aliquid aliud; sicut moveri sursum repugnat triangulo plumbeo, non quia triangulus, sed quia plumbeus.

Si ergo infinitum actu esse possit secundum rei naturam, secundum mediam opinionem; vel si etiam esse non possit impediente aliquo alio quam ipsa ratione infiniti; dico, quod Deus potest facere infinitum actu esse. Si autem esse actu repugnet infinito secundum suam rationem, tunc Deus hoc facere non potest; sicut non potest facere hominem esse animal irrationale, quia hoc esset contradictoria esse simul. Utrum autem esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, vel non, quia incidenter hoc motum est, discutiendum alias relinquatur ad praesens.

Ad argumenta autem utriusque partis respondendum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod rationes quae sunt in mente divina, non producunt se in creatura secundum modum quo sunt in Deo, sed secundum modum quem patitur ratio creaturae; unde, quamvis sunt immateriales, tamen ex eis res in esse materiali producuntur. Si ergo de ratione infiniti sit quod non sit simul in actu sed in successione, sicut Philosophus dicit in III physicorum; tunc rationes infinitae quae sunt in mente divina, non possunt se in creaturis conficere omnes simul, sed secundum successione; et sic non sequitur esse infinita actu.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtus creaturae dicitur aliquid non posse dupliciter.

Uno modo ex defectu virtutis; et tunc de illo quod creatura non potest, recte arguitur quod Deus possit. Alio modo ex eo quod illud quod creaturae impossibile dicitur, in seipso quamdam repugnantiam continet; et hoc, sicut nec creaturae, ita nec Deo est possibile, ut contradictoria esse simul; et de talibus erit infinitum esse actu, si esse in actu rationi infiniti repugnet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod frustra est quod non pertingit finem ad quem est, ut dicitur II physic.; unde ex hoc quod potentia non reducitur ad actum, non dicitur esse frustra, nisi in quantum effectus eius, vel ipse actus diversus ab ea existens, est potentiae finis. Nullus autem divinae potentiae effectus est finis ipsius, nec actus eius est diversus ab eo; et ideo ratio non sequitur.

RC1

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod quamvis secundum naturam non possint esse infinita simul, possunt tamen fieri; quia esse infiniti non consistit in simul essendo, sed est sicut ea quae sunt in fieri, ut dies, et agon, ut in III physicorum dicitur. Nec tamen sequitur quod Deus sola illa facere possit quae naturaliter fiunt. Idea enim secundum praedictam assignationem accipitur secundum practicam cognitionem, quia est ex hoc quod determinatur a divina voluntate ad actum; potest autem Deus voluntate sua multa alia facere quam quae ab ipso determinata sunt ut sint, vel fuerint, vel futura sint.

RC2

Ad secundum dicendum, quod quamvis in creatione nihil sit novum nisi quod est ex parte creaturae, tamen creationis nomen non solum hoc importat, sed etiam quod est ex parte Dei; significat enim divinam actionem, quae est sua essentia, et connotat effectum in creatura, qui est accipere esse a Deo; unde non sequitur quod Deum posse creare aliquid, idem sit quod aliquid posse creari ab eo: alias, antequam creatura esset, nihil creare potuisset, nisi creaturae potentia praeexisteret; quod est ponere materiam aeternam.

Unde, quamvis potentia creaturae non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc removetur quin Deus possit infinita actu facere.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum scientia aequivoce pure dicatur de Deo et nobis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Ubi cumque est communitas univocationis vel analogiae, ibi est aliqua similitudo.

Sed inter creaturam et Deum nulla potest esse similitudo. Ergo non potest aliquid esse utrique commune secundum univocationem vel secundum analogiam. Si ergo nomen scientiae de Deo et nobis dicitur, hoc erit aequivoce tantum. Probatio mediae. Isa. XL, 18, dicitur: cui similem fecistis Deum? etc., quasi dicat: nulli similis esse potest.

AG2

Praeterea, ubi cumque est aliqua similitudo, ibi est aliqua comparatio. Sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio, cum creatura sit finita, et Deus infinitus. Ergo nulla potest esse eorum similitudo; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, ubi cumque est aliqua comparatio, ibi oportet esse aliquam formam quae secundum magis vel minus vel aequaliter a pluribus habeatur. Sed hoc non potest dici de Deo, et creatura quia sic esset aliquid Deo simplicius. Ergo inter ipsum et creaturam non est aliqua comparatio; et ita nec similitudo nec communitas, nisi aequivocationis tantum.

AG4

Praeterea, maior est distantia eorum quorum nulla est similitudo, quam quorum est similitudo aliqua. Sed inter Deum et creaturam est infinita distantia, qua nulla maior esse potest; ergo non est inter ea aliqua similitudo, et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, maior est distantia creaturae ad Deum quam entis creati ad non ens, cum ens creatum non excedat non ens nisi secundum quantitatem suae entitatis, quae non est infinita. Sed enti et non enti nihil potest esse commune nisi secundum aequivocationem tantum, ut dicitur in VI metaph.: ut, puta, si id quod vocamus hominem, alii vocent non hominem. Ergo nec Deo et creaturae potest esse aliquid commune nisi secundum aequivocationem puram.

AG6

Praeterea, in omnibus analogiis ita est, quod vel unum ponitur in definitione alterius, sicut ponitur substantia in definitione accidentis, et actus in definitione potentiae; vel aliquid idem ponitur in definitione utriusque, sicut sanitas animalis ponitur in definitione sani, quod dicitur de urina et cibo, quorum alterum est conservativum, alterum significativum sanitatis. Sed creatura et Deus non hoc modo se habent, neque quod unum in definitione ponatur alterius, neque quod aliquid idem in definitione utriusque ponatur, etiam dato quod Deus definitionem haberet. Ergo videtur quod nihil secundum analogiam dici possit de Deo, et creaturis; et ita restat quod aequivoce pure dicatur quidquid de eis communiter dicitur.

AG7

Praeterea, magis differt substantia et accidens quam duae species substantiae. Sed idem nomen impositum ad significandum duas species substantiae secundum propriam utriusque rationem, aequivoce pure de his dicitur, sicut hoc nomen canis impositum caelesti, latrabili, et marino. Ergo multo fortius, si unum nomen imponatur substantiae et accidenti. Sed nostra scientia est accidens, divina autem, est substantia. Ergo nomen scientiae de utraque pure aequivoce dicitur.

AG8

Praeterea, scientia nostra non est nisi quaedam imago divinae scientiae. Sed nomen rei non convenit imagini nisi aequivoce, unde animal aequivoce dicitur de vero animali et picto secundum Philosophum in praedicamentis; ergo et nomen scientiae pure aequivoce dicitur de scientia Dei et nostra.

SC1

Sed contra. Est quod Philosophus dicit in V metaph., quod illud est perfectum simpliciter in quo omnium generum perfectiones inveniuntur; et hoc est Deus, ut Commentator ibidem dicit. Sed perfectiones aliorum generum non dicerentur inveniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectiones. Ergo creaturae ad eum est aliqua similitudo; non ergo pure aequivoce dicitur scientia, vel quidquid aliud dicitur, de creatura et Deo.

SC2

Praeterea, genes. I, 26 dicitur: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Ergo est aliqua similitudo creaturae ad Deum, et sic idem quod prius.

CO

Responsio. Dicendum, quod impossibile est dicere aliquid univoce praedicari de creatura et Deo. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utriusque eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales, quamvis secundum naturam rei unus altero naturaliter prior sit.

Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non tamen potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat qua convenit Deo: illa enim quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt discreta secundum esse.

Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia est idem quod esse scientem in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat.

Similiter etiam esset in nobis: si enim in socrate non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de eo et Platone, quibus est esse diversum; nec tamen potest dici quod omnino aequivoce praedicetur quidquid de Deo et creaturis dicitur, quia nisi esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita cognoscendo suam essentiam non cognosceret creaturas.

Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus; nec nominum quae creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia in aequivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur.

Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem. Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas.

Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem

proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii.

Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis.

Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente.

Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari.

Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquid nomen analogice dici de Deo et creatura.

Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo, vel sol, vel aliquid huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod sicut dionysius dicit in IX cap. De divinis nominibus, Deus nullo modo creaturis similis dicendus est, sed creaturae possunt similes Deo dici aliquo modo. Quod enim ad imitationem alicuius fit, si perfecte illud imitetur, simpliciter potest ei simile dici; sed non e converso, quia homo non dicitur similis suae imagini, sed e converso: si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici et simile et dissimile illud quod imitatur ei ad cuius imitationem fit: simile quidem, secundum hoc quod repraesentat; sed non simile, inquantum a perfecta repraesentatione deficit. Et ideo sacra Scriptura Deum creaturis esse similem omnibus modis negat, sed creaturam esse similem Deo quandoque quidem concedit, quandoque autem negat: concedit, cum dicit hominem ad similitudinem Dei factum; sed negat, cum dicit in Psal.: Deus, quis similis erit tibi?

RA2

Ad secundum dicendum, quod Philosophus, in I topic., ponit duplicem modum similitudinis. Unum qui invenitur in diversis generibus; et hic attenditur secundum proportionem vel proportionalitatem, ut quando alterum se habet ad alterum sicut aliud ad aliud, ut ipse ibidem dicit. Alium modum in his quae sunt eiusdem generis, ut quando idem diversis inest. Similitudo autem non requirit comparisonem secundum determinatam habitudinem quae primo modo dicitur, sed solum quae secundo; unde non oportet ut primus modus similitudinis a Deo removeatur respectu creaturae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa manifeste procedit de similitudine secundi modi, quam concedimus creaturae ad Deum non esse.

RA4

Ad quartum dicendum, quod similitudo quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet habitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam; non autem similitudo quae est secundum convenientiam proportionum. Talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus; non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo et unum et sex et tria, quam inter duo et unum, et centum et quinquaginta.

Et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod etiam enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit, quia ipsum non ens, ens dicitur analogice, ut patet in IV metaphysic.; unde nec distantia quae est inter creaturam et Deum, communitatem analogiae impedire potest.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogiae quae accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum: tunc enim oportet quod unum in definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis; vel aliquid unum in definitione duorum, ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum, sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis inter duas species substantiae sit maior convenientia quam inter accidens et substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicuius convenientiae quae sit inter ea; et tunc erit nomen pure aequivocum: nomen vero quod convenit

substantiae et accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicuius convenientiae inter ea, unde non erit aequivocum, sed analogum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod hoc nomen animal imponitur non ad significandum figuram exteriorem, in qua pictura imitatur animal verum, sed ad significandum interiorem naturam, in qua non imitatur; et ideo nomen animalis de vero et picto aequivoce dicitur; sed nomen scientiae convenit creaturae et creatori secundum id in quo creatura creatorem imitatur; et ideo non omnino aequivoce praedicatur de utroque.

¶a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum Deus sciat singularia futura contingentia.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nihil enim potest sciri nisi verum, ut dicitur in I poster.. Sed in contingentibus singularibus et futuris non est veritas determinata, ut dicitur Lib. I perihet.. Ergo Deus non habet scientiam de futuris singularibus et contingentibus.

AG2

Praeterea, illud ad quod sequitur impossibile, est impossibile. Sed ad hoc quod Deus sciat singulare contingens et futurum, sequitur impossibile, scilicet quod scientia Dei fallatur. Ergo impossibile est quod sciat singulare futurum contingens. Probatio mediae.

Detur quod Deus sciat aliquod futurum contingens singulare, ut socratem sedere. Aut ergo possibile est socratem non sedere, aut non est possibile. Si non est possibile; ergo impossibile socratem non sedere, ergo socratem sedere est necessarium. Datum autem fuerat quod esset contingens. Si autem sit possibile non sedere, hoc posito non debet sequi aliquod inconveniens. Sequitur autem quod scientia Dei fallatur. Ergo non erit impossibile scientiam Dei falli.

AG3

Sed dicebat, quod contingens ut in Deo est necessarium est. Sed contra, illud quod est in se contingens, non est necessarium quoad Deum, nisi secundum quod est in ipso. Sed secundum quod est in ipso, non est distinctum ab eo. Si igitur non est scitum a Deo nisi secundum quod est necessarium, non erit scitum ab eo secundum quod est in propria natura existens, secundum quod est a Deo distinctum.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum in I prior., ex maiori de necesse et minori de inesse sequitur conclusio de necesse. Sed haec est vera: omne scitum a Deo necesse est esse. Si enim non esset quod Deus scit esse, scientia eius esset falsa. Si ergo aliquid esse est scitum a Deo, illud necesse est esse. Sed nullum contingens necesse est esse. Ergo nullum contingens scitur a Deo.

AG5

Sed dicebat, quod cum dicitur: omne scitum a Deo necesse est esse; non importatur necessitas ex parte creaturae, sed solum ex parte Dei scientis. Sed contra: cum dicitur: omne scitum a Deo necesse est esse; necessitas attribuitur supposito dicti. Sed suppositum dicti est id quod est scitum a Deo, non ipse Deus sciens. Ergo non importatur per hoc necessitas nisi ex parte rei scitae.

AG6

Praeterea, quanto aliqua cognitio est certior in nobis, tanto minus potest esse de contingentibus; scientia enim non est nisi de necessariis, quia certior est opinione, quae potest esse de contingentibus. Sed scientia Dei est certissima. Ergo non potest esse nisi de necessariis.

AG7

Praeterea, in omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, et consequens erit absolute necessarium. Sed ista conditionalis est vera: si aliquid est scitum a Deo, illud erit. Cum ergo hoc antecedens: hoc esse scitum a Deo sit absolute necessarium, et consequens erit absolute necessarium: ergo omne quod scitum est a Deo, necesse est absolute esse. Quod autem hoc sit necessarium absolute: hoc esse scitum a Deo; sic probabat. Hoc est quoddam dictum de praeterito. Sed omne dictum de praeterito, si est verum, est necessarium, quia quod fuit, non potest non fuisse.

Ergo hoc est absolute necessarium.

AG8

Praeterea, omne aeternum est necessarium. Sed omne quod Deus scivit, ab aeterno scivit. Ergo eum scivisse, est necessarium absolute.

AG9

Praeterea, unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad verum. Sed futura contingentia non habent esse. Ergo nec veritatem; ergo non potest de eis scientia esse.

AG10

Praeterea, secundum Philosophum in IV metaphysicorum, qui non intelligit unum determinatum nihil intelligit. Sed futurum contingens, si est maxime ad utrumlibet, nullo modo est determinatum, nec in se nec in sua causa. Ergo nullo modo potest de eo scientia esse.

AG11

Praeterea, Hugo de sancto victore, dicit, in Lib. De sacramentis, quod Deus nihil cognoscit extra se, qui habet omnia apud se.

Sed nihil est contingens nisi extra ipsum; in eo enim nihil est potentialitatis. Ergo ipse nullo modo futurum contingens cognoscit.

AG12

Praeterea, per medium necessarium non potest cognosci aliquid contingens: quia si medium est necessarium, et conclusio necessaria.

Sed Deus cognoscit omnia per hoc medium quod est sua essentia. Ergo, cum hoc medium sit necessarium videtur quod non possit aliquid contingens cognoscere.

SC1

Sed contra. Est quod in Psal. XXXII, V, 15, dicitur: qui finxit singillatim corda eorum, intelligit in omnia opera eorum. Sed opera hominum sunt contingentia, cum dependeant a libero arbitrio. Ergo futura contingentia cognoscit Deus.

SC2

Praeterea, omne necessarium scitur a Deo. Sed omne contingens est necessarium, secundum quod ad divinam cognitionem refertur, ut dicit boetius in V de consolat..

Ergo omne contingens est scitum a Deo.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit in VI de trinitate, quod Deus scit mutabilia immutabiliter. Sed ex hoc est aliquid contingens, quod mutabile; quia contingens dicitur quod potest esse et non esse.

Ergo Deus scit contingentia immutabiliter.

SC4

Praeterea, Deus cognoscit res in quantum est causa earum. Sed Deus non solum est causa necessariorum, sed etiam contingentium.

Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit.

SC5

Praeterea, secundum hoc cognoscit Deus res, quod in ipso est exemplar omnium rerum. Sed exemplar divinum quod est contingentium et mutabile, potest esse immutabile, sicut et materialium est immateriale, et compositorum simplex exemplar. Ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita et materialia, quamvis ipse sit immaterialis et simplex, ita cognoscat contingentia, quamvis in eo contingentia locum non habeat.

SC6

Praeterea, scire est causam rei cognoscere.

Sed Deus scit omnium contingentium causam; scit enim seipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode est erratum.

Quidam enim de divina scientia iudicare volentes ad modum scientiae nostrae, dixerunt quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse, quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quae contingenter eveniunt.

Et ideo alii dixerunt, quod Deus omnium futurorum scientiam habet; sed cuncta ex necessitate eveniunt, alias scientia Dei falleretur de eis. Sed hoc etiam esse non potest, quia secundum hoc periret liberum arbitrium, nec esset necessarium consilium quaerere; iniustum etiam esset poenas vel praemia pro meritis reddere, ex quo cuncta ex necessitate aguntur.

Et ideo dicendum est, quod Deus omnia futura cognoscit; nec tamen propter hoc impeditur quin aliqua contingenter eveniant.

Ad huius autem evidentiam, sciendum est, quod in nobis sunt quaedam potentiae et habitus cognoscitivi in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, et scientia, et intellectus principiorum; quidam vero in quibus potest esse falsum, sicut imaginatio, et opinio, et extimatio. Ex hoc autem falsitas accidit in aliqua cognitione, quod non est ita in re sicut apprehenditur; unde si aliqua vis cognoscitiva est talis quod nunquam in ea est falsitas, oportet quod suum cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscens apprehendit.

Necessarium autem non potest impedi quin sit, antequam fiat, eo quod causae eius sunt immutabiliter ordinatae ad eius productionem.

Unde per huiusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura, sicut cognoscimus futuram eclipsim vel ortum solis per veram scientiam.

Sed contingens impedi potest antequam sit in esse productum: quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum; sed postquam iam contingens in esse productum est,

iam impediri non potest. Et ideo de contingenti, secundum quod est in praesenti, potest esse iudicium illius potentiae vel habitus in quo nunquam falsitas invenitur, sicut sensus iudicat socratem sedere quando sedet.

Ex quo patet, quod contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem cognosci potest, cui falsitas subesse non possit; unde cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt.

Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum.

Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem; sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens.

Quod quidem hoc modo intelligi potest.

Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntium, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret; nec tamen simul omnes praesentialiter quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent; unde, cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat: hoc enim quod est a Deo visum est quidem futurum rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinae visioni, quae non (est) in tempore, sed extra tempus, non est futurum, sed praesens.

Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostrae futurum est, cum tempore nostra visio mensuretur; sed divinae visioni, quae est extra tempus, futurum non est: sicut et aliter videret transeuntes ordinatim ille qui esset in ordine transeuntium, qui non videret nisi illa quae ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret.

Sicut ergo visus noster non fallitur unquam videns contingentia cum sunt praesentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt; unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant.

Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostrae cognitionis consignificando temporum differentias: si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum esse; quia sibi nunquam sunt futura, sed semper praesentia: unde etiam, ut boetius dicit in libro V de consolatione, eius cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam praeventia: quia ea porro, quasi longe positus, in aeternitatis specula intuetur: quamvis et praeventia dici possit propter ordinem eius quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod licet contingens non sit determinatum quamdiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet; et hoc modo super illud fertur intuitus divinae cognitionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura: ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est, quia quod est, necesse est esse quando est, ut in I perihermeneias dicitur; non tamen sequitur quod simpliciter sit necessarium, nec quod scientia Dei fallatur, sicut et visus meus non fallitur dum video socratem sedere, quamvis hoc sit contingens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod contingens pro tanto, dicitur esse necessarium, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est iam praesens, non tamen secundum quod futurum est. Ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici quod necessario evenit: eventus enim non est nisi eius quod futurum est, quia quod iam est, non potest evenire ulterius, sed verum est illud evenisse; et hoc est necessarium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: omne scitum a Deo est necesse; haec est duplex: quia potest esse vel de dicto vel de re. Si sit de dicto, tunc est composita et vera, et est sensus: hoc dictum: omne scitum a Deo esse, est necessarium, quia non potest esse quod Deus aliquid sciat esse et id non sit. Si sit de re, sic est divisa et falsa, et est sensus: id quod est scitum a Deo, necesse est esse: res enim quae a Deo sunt scitae, non propter hoc necessario eveniunt, ut ex dictis patet.

Et si obiiciatur, quod ista distinctio non habet locum nisi in formis quae sibi invicem succedere possunt in subiecto, ut albedo et nigredo; non autem potest esse ut aliquid sit scitum a Deo, et postea nescitum; et sic distinctio praedicta hic locum non habet: dicendum, quod quamvis scientia Dei invariabilis sit, et semper eodem modo, tamen dispositio secundum quam res refertur ad Dei cognitionem, non semper eodem modo se habet ad ipsam: refertur enim res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua praesentialitate: praesentialitas autem rei non semper ei convenit; unde res potest accipi cum tali dispositione, vel sine ea; et sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad Dei cognitionem, vel alio modo; et secundum hoc praedicta distinctio procedit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod si sit de re praedicta propositio, verum est quod necessitas ponitur circa ipsum quod est scitum a Deo; sed si sit de dicto, necessitas non ponitur circa ipsam rem, sed circa ordinem scientiae ad scitum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia Dei; et adhuc multo minus, si ea ut futura cognosceret; cognoscit autem ea ut praesentia sibi, aliis autem futura; et ideo ratio non procedit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod circa hoc est diversa opinio.

Quidam enim dixerunt, quod hoc antecedens est contingens: hoc est scitum a Deo; eo quod, quamvis sit praeteritum, tamen importat ordinem ad futurum, et ideo non est necessarium; sicut cum dicitur: hoc fuit futurum; istud praeteritum non est necessarium, quia quod fuit futurum, potest non esse futurum, ut in II enim de gener. Et corruption.

Dicitur: futurus quis incedere non incedet. Sed hoc nihil est: quia cum dicitur: hoc est futurum, vel fuit futurum; designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem eius. Quamvis autem causae quae sunt ordinatae ad aliquem effectum possint impediri, ut effectus non consequatur ex eis, non tamen potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatae; unde, licet quod est futurum, possit non esse futurum, nunquam tamen potest non fuisse futurum.

Et ideo alii dicunt, quod hoc antecedens est contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti: scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens: quorum utrumque in praedicto antecedente includitur; sicut et hoc est contingens: socrates est homo albus; vel: socrates est animal et currit. Sed hoc iterum nihil est: quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur, sed solum ex principali compositione in qua fundatur veritas propositionis; unde eadem ratio necessitatis et contingentiae est in utraque istarum: ego cogito hominem esse animal; et: ego cogito socratem currere. Et ideo, cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente, Deus scit socratem currere, sit necessarius; quantumcumque illud quod materialiter ponitur, sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens praedictum sit necessarium.

Et ideo alii concedunt simpliciter, quod sit necessarium; sed dicunt, quod ex antecedente necessario absolute, non oportet quod sequatur consequens necessarium absolute, nisi quando antecedens est causa proxima consequentis. Si enim sit causa remota, potest necessitas effectus impediri per contingentiam causae proximae; sicut quamvis sol sit causa necessaria, tamen floritio arboris, quae est eius effectus, est contingens, quia causa eius proxima est variabilis, scilicet vis generativa plantae.

Sed hoc etiam non videtur sufficiens, quia hoc non est propter naturam causae et causati quod ex antecedente necessario sequitur consequens necessarium, sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens: quia contrarium consequentis nullo modo potest stare cum antecedente; quod contingeret, si ex antecedente necessario sequeretur consequens contingens; unde hoc accidere est necesse in qualibet conditionali, si vera sit, sive antecedens sit effectus, sive causa proxima, sive remota; et si hoc non inveniatur in conditionali, nullo modo erit vera; unde et haec conditionalis est falsa: si sol movetur, arbor florebit.

Et ideo aliter dicendum est, quod hoc antecedens est simpliciter necessarium, et consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur. Aliter enim est de his quae attribuuntur rei secundum se, aliter de his quae attribuuntur ei secundum quod est cognita. Illa enim quae attribuuntur ei secundum se, conveniunt ei secundum modum suum. Sed illa quae attribuuntur ei vel quae consequuntur ad ipsam in quantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis.

Unde, si in antecedente significetur aliquid quod pertineat ad cognitionem, oportet quod consequens accipiatur secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rei cognitae; ut si dicam: si ego intelligo aliquid, illud est immateriale; non enim oportet ut quod intelligitur, sit immateriale, nisi secundum quod est intellectum: et similiter cum dico: si Deus scit aliquid, illud erit; consequens est sumendum, non secundum dispositionem rei in seipsa, sed secundum modum cognoscentis.

Quamvis autem res in seipsa, sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est praesens; et ideo magis esset dicendum: si Deus scit aliquid, hoc est; quam: hoc erit; unde idem est iudicium de ista: si Deus scit aliquid, hoc erit; et de hac: si ego video socratem currere, socrates currit: quorum utrumque est necessarium dum est.

RA9

Ad octavum dicendum, quod quamvis contingens, dum est futurum, non habeat esse, tamen ex quo est praesens, esse habet et veritatem; et sic divinae visioni substat, quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, et sic cognoscat aliquid esse futurum alteri. Sed sic non est inconveniens quod ponatur, quod Deus scit aliquid esse futurum quod non erit; in quantum, scilicet, scit aliquas causas esse inclinatas ad aliquem effectum, qui non produceretur; sic enim nunc non loquimur de cognitione futuri, prout a Deo in suis causis videtur, sed prout cognoscitur in seipso; sic enim cognoscitur ut praesens.

RA10

Ad nonum dicendum, quod secundum quod est scitum a Deo est praesens, et ita est determinatum ad unam partem, quantumcumque dum est futurum sit ad utrumlibet.

RA11

Ad decimum dicendum, quod Deus nihil cognoscit extra se, si ly extra referatur ad id quo cognoscit; cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id quod cognoscit; et de hoc supra dictum est.

RA12

Ad undecimum dicendum, quod duplex est cognitionis medium. Unum, quod est medium demonstrationis; et hoc oportet esse conclusioni proportionatum, ut eo posito, conclusio ponatur; et tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est, quod est similitudo rei cognitae, et tale medium cognitionis est divina essentia; non tamen adaequatum alicui, etsi sit proprium singulorum, ut supra dictum est.

¶a13 Articulus 13

TTA

Tertio decimo quaeritur utrum scientia Dei sit variabilis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed scientia Dei est perfecta. Ergo perfecte assimilabitur rebus scitis. Sed scita a Deo, sunt variabilia. Ergo scientia eius est variabilis.

AG2

Praeterea, omnis scientia quae potest falli, est variabilis. Sed scientia Dei potest falli; est enim de contingenti, quod potest non esse. Et si non sit, scientia Dei fallitur. Ergo est variabilis.

AG3

Praeterea, scientia nostra, quae est per receptionem a rebus, est per modum scientis.

Ergo scientia Dei, quae est per hoc quod confert aliquid rebus, est per modum rei scitae.

Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia eius variabilis.

AG4

Praeterea, ablato uno relativorum aufertur et reliquum. Ergo et variato uno variatur et reliquum.

Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia eius est variabilis.

AG5

Praeterea, omnis scientia quae potest augeri vel minui, potest variari. Sed scientia Dei potest augeri et minui. Ergo potest variari. Probatio mediae. Omnis sciens qui quandoque scit plura, quandoque pauciora, eius scientia variatur.

Ergo sciens qui potest plura scire quam scit, vel pauciora, habet scientiam variabilem.

Sed Deus potest plura scire quam sciat; scit enim aliqua esse vel fuisse, vel futura esse, quae facturus est; posset autem plura facere, quae nunquam est facturus; et ita posset plura scire quam sciat; et eadem ratione potest pauciora scire quam sciat, quia potest dimittere aliquid eorum quae facturus est. Ergo eius scientia potest augeri et minui.

AG6

Sed dicebat, quod quamvis plura essent subiecta vel pauciora divinae scientiae, non tamen eius scientia variaretur. Sed contra, sicut possibile sunt subiecta potentiae divinae, ita scibilia sunt subiecta divinae scientiae.

Sed si Deus posset plura facere quam potuerit, eius potentia auferetur; minueretur autem, si posset in pauciora. Ergo, eadem ratione, si plura sciret quam prius scivisset, eius scientia auferetur.

AG7

Praeterea, Deus quandoque scivit Christum nasciturum, nunc autem nescit eum esse nasciturum, sed esse iam natum. Ergo Deus aliquid scit quod prius nescivit, et aliquid scivit quod nunc nescit; et sic eius scientia variatur.

AG8

Praeterea, sicut ad scientiam requiritur scibile, ita requiritur et modus sciendi. Sed si modus cognoscendi variaretur quo Deus scit, scientia eius esset variabilis. Ergo, eadem ratione, cum scibilia ab ipso varientur, eius scientia variabilis erit.

AG9

Praeterea, in Deo dicitur esse quaedam scientia approbationis, secundum quam solos bonos cognoscit. Sed Deus potest approbare quos non approbavit. Ergo potest scire quod prius nescivit; et sic videtur eius scientia variabilis.

AG10

Praeterea, sicut scientia Dei est ipse Deus, ita et potentia Dei est ipse Deus. Sed a potentia Dei dicimus res mutabiliter in esse produci. Ergo, eadem ratione, a scientia Dei res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo detrimento divinae perfectionis.

AG11

Praeterea, omnis scientia quae transit de uno in alterum, est variabilis. Sed scientia Dei est huiusmodi, quia per essentiam suam cognoscit res. Ergo est variabilis.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Iacob, cap. I, 17: apud quem non est transmutatio nec etc..

SC2

Praeterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in III de anima. Sed in divina scientia nulla est imperfectio. Ergo est invariabilis.

SC3

Praeterea, omnia mota reducuntur ad unum primum immobile. Sed prima causa omnium variabilium est divina scientia, sicut causa artificiatorum est ars. Ergo scientia Dei est invariabilis.

CO

Responsio. Dicendum, quod, cum scientia sit media inter cognoscentem et cognitum, dupliciter potest accidere variatio in ipsa: uno modo ex parte cognoscentis; alio modo ex parte cogniti.

Ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus; scilicet ipsam scientiam, actum eius, et modum ipsius: et secundum haec tria potest variatio in scientia accidere ex parte scientis.

Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientiae quando de novo acquiritur scientia alicuius quod prius nesciebatur vel amittitur scientia eius quod prius sciebatur.

Et secundum hoc attenditur generatio vel corruptio, aut augmentum vel diminutio ipsius scientiae.

Talis autem variatio in scientia divina accidere non potest, quia scientia divina, ut supra ostensum est, non solum est entium, sed etiam non entium; non autem potest aliquid esse praeter ens vel non ens, quia inter affirmationem et negationem nihil est medium.

Quamvis autem secundum quemdam modum scientia Dei sit tantum existentium in praesenti, praeterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas: si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nescivit, nulla variatio ex hoc accideret in scientia ipsius, cum scientia eius sit aequaliter entium et non entium, quantum ex parte eius est; sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quae determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat.

Sed nec in voluntate ipsius ex hoc aliqua variatio accidere potest; cum enim hoc sit de ratione voluntatis ut libere actum suum producat; quantum est ex ipsa ratione voluntatis, aequaliter potest in utrumque oppositorum exire; ut scilicet, velit vel non velit facere aut non facere; sed tamen non potest esse ut simul dum vult non velit; nec in voluntate divina, quae immutabilis est, potest accidere ut prius voluerit aliquid et postea nolit illud idem secundum idem tempus, quia sic voluntas eius esset temporalis et non tota simul.

Unde si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, ergo absolute loquendo possibile est eum non velle; sed si loquamur de necessitate quae est ex suppositione, sic necesse est eum velle, si vult vel si voluit; et sic ex suppositione praedicta loquendo, non est possibile eum non velle scilicet si vult vel si voluit. Mutatio autem cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum; unde hoc solummodo sequeretur, quod eius voluntas esset mutabilis, si esset possibile non velle quod vult si prius voluisset.

Et sic patet quod ex hoc quod possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientiae vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia eius vel in voluntate ipsius; hoc enim est eum posse plura scire quod posse scientiam suam per voluntatem determinare ad plura facienda.

Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter.

Uno modo ex eo quod actu considerat quod prius non considerabat; sicut dicimus illum variari, qui exit de habitu in actum. Iste autem variationis modus in scientia Dei esse non potest, quia ipse non est sciens secundum habitum, sed solum secundum actum, quia non est in eo aliqua potentialitas qualis est in habitu.

Alio modo accidit variatio in actu sciendi ex hoc quod modo considerat unum, et modo aliud. Sed istud etiam non potest esse in divina cognitione, quia ipse per unam speciem suae essentiae omnia videt, et ideo omnia simul intuetur.

Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de uno in aliud; quod etiam in Deo accidere non potest, quia cum discursus requirat duo inter quae sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videt, si illa duo uno intuitu videat; quod accidit in divina scientia, per hoc quod omnia per unam speciem videt.

Sed ex parte modi cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc quod aliquid limpidius et perfectius cognoscitur nunc quam prius; quod quidem potest contingere ex duobus.

Uno modo ex diversitate medii per quod fit cognitio; sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per probabile medium, et post scit idem per medium necessarium; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua, quae est ei medium cognoscendi, est invariabilis.

Alio modo ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutius aliquid cognoscit, etiam per idem medium; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit, est sua essentia, quae invariabilis est. Unde relinquatur scientiam Dei omnino invariabilem esse ex parte cognoscentis.

Ex parte autem rei cognitae scientia variatur secundum veritatem et falsitatem; quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa quae prius fuit vera; quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus divinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est, in sua praesentialitate, prout est iam determinata ad unum; et ulterius quantum ad hoc non potest variari.

Si enim res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinae visioni subiecta; et sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio scientiae ad scitum non est secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem; unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis scitum a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse; tamen hoc modo divinae cognitioni substat, secundum quod non potest aliter se habere, ut ex dictis, patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnis scientia, sive sit per receptionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis; quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud ad quod refertur divina scientia, secundum hoc quod substat scientiae divinae, est invariabile; unde et scientia invariabilis est quantum ad veritatem, quae variari potest per mutationem relationis praedictae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur: Deus potest scire quod nescit; loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi.

Uno modo in sensu composito; scilicet ex suppositione quod Deus non sciverit illud quod dicitur posse scire; et sic falsum est. Non enim potest utrumque horum esse simul, scilicet ut Deus nesciverit aliquid, et postea sciat illud.

Alio modo in sensu diviso; et sic non includitur aliqua suppositio vel conditio sub potestate; unde in hoc sensu est verum, ut ex dictis patet.

Quamvis autem hoc in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit, non tamen potest concedi in aliquo sensu Deus potest scire plura quam sciat; quia cum per hoc quod dicitur plura, importetur comparatio ad praeeexistens, semper intelligitur in sensu composito.

Et eadem ratione nullo modo est concedendum, quod scientia Dei possit augeri vel minui.

RA6

Sextum concedimus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Deus scit enuntiabilia, non componendo et dividendo, ut prius dictum est, et ideo, sicut cognoscit diversas res eodem modo, quando sunt et quando non sunt, ita cognoscit diversa enuntiabilia eodem modo quando sunt vera et quando sunt falsa, quia unumquodque cognoscit esse verum illo tempore quo verum est.

Scit enim hoc enuntiabile socratem currere esse verum, quando verum est; et similiter hoc enuntiabile socratem esse cursum, et sic de aliis; et ideo, quamvis non sit modo verum, socratem currere, sed cucurrisse, nihilominus tamen Deus utrumque scit, quia simul intuetur utrumque tempus quo utrumque enuntiabile est verum.

Si autem sciret enuntiabile formando enuntiabile in seipso, tunc non sciret aliquod enuntiabile nisi quando est verum, sicut et in nobis accidit; et sic eius scientia variaretur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod modus sciendi est in ipso sciente; non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi sciendi varietas faceret scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum.

RA9

Ad nonum patet responsio ex dictis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod actus potentiae terminatur extra agentem ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile; et ideo conceditur ex parte rei productae, quod res producitur in esse mutabiliter. Sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente; unde cum cognoscens sit invariabilis, invariabiliter ab eo res cognoscuntur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quamvis Deus per essentiam suam alia cognoscat, non est ibi aliquis transitus, quia eodem intuitu essentiam suam et alia videt.

Et sic patet responsio ad omnia.

|a14 Articulus 14

TTA

Decimoquarto quaeritur utrum scientia Dei sit causa rerum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Origenes enim super epistolam ad Romanos ait: non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat. Ergo magis videtur quod res sint causa scientiae Dei quam e converso.

AG2

Praeterea, posita causa ponitur effectus.

Sed scientia Dei fuit ab aeterno. Si ergo ipsa est causa rerum, videtur quod res ab aeterno fuerint, quod est haereticum.

AG3

Praeterea, a causa necessaria sequitur effectus necessarius; unde et demonstrationes quae sunt per causam necessariam, habent conclusiones necessarias. Sed scientia Dei est necessaria, cum sit aeterna. Ergo et res, quae sunt scitae a Deo, omnes essent necessariae; quod est absurdum.

AG4

Praeterea, si scientia Dei sit causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res sicut res se habent ad scientiam nostram.

Sed res ponit modum suum in scientia nostra, quia de rebus necessariis habemus necessariam scientiam. Si ergo scientia Dei esset causa rerum, modum necessitatis imponeret omnibus rebus scitis; quod est falsum.

AG5

Praeterea, causa prima vehementius influit in causatum quam secunda. Sed scientia Dei, si est causa rerum, erit causa prima.

Cum ergo ex causis secundis necessariis sequatur necessitas in effectibus, multo magis a scientia Dei sequetur necessitas in rebus; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, essentialiorem comparationem habet scientia ad res ad quas comparatur ut causa, quam ad res ad quas comparatur ut effectus; quia causa imprimit in effectum, sed non e converso. Sed scientia nostra, quae comparatur ad res ut effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc ut sit ipsa necessaria. Ergo si scientia Dei esset causa rerum, multo amplius necessitatem requireret in rebus scitis; et ita non cognosceret contingentia; quod est contra praedicta.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit XV de trinitate: universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt quia novit. Ergo scientia Dei est causa rerum.

SC2

Praeterea, scientia Dei est quaedam ars rerum creandarum, unde dicit Augustinus in VI de Trinit., quod verbum est ars plena rationum viventium. Sed ars est causa artificiorum. Ergo scientia Dei est causa rerum creatarum.

SC3

Praeterea, ad hoc facere videtur opinio Anaxagorae, quam commendat Philosophus, qui ponebat primum principium rerum esse intellectum, qui omnia movet et distinguit.

CO

Responsio. Dicendum, quod effectus non potest esse simplicior quam causa; unde oportet quod in quibuscumque invenitur una natura, quod sit reducere in unum principium illius naturae; sicut omnia calida reducuntur in unum primum calidum, scilicet ignem, qui est causa caloris in aliis, ut dicitur in II metaph..

Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum convenientiam alicuius formae, oportet quod quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur.

In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur.

Non potest autem dici quod res scitae a Deo sint causae scientiae in eo; quia res sunt temporales, et scientia Dei sit aeterna, temporale autem non potest esse causa aeterni.

Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet.

Unde relinquitur quod scientia eius sit causa rerum.

Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, in quantum, scilicet, eam a rebus accipimus.

Sed scientia Angelorum neque est causa rerum, neque ab eis causata; sed utrumque est ab una causa; sicut enim Deus formas naturales influit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum infundit mentibus Angelorum ad cognoscendum res.

Sciendum tamen, quod scientia in quantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma in quantum est forma; actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente; sed forma in quantum huiusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formae; in quibusdam autem virtus est

aliud a forma substantiali rei, sicut videmus in corporibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediante aliquibus suis qualitatibus.

Similiter etiam scientia significatur per hoc quod aliquid est in sciente, non ex hoc quod sit aliquid a sciente; et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sui ratione importat influxum quemdam ad volita; sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis.

Similiter etiam a Deo, cum sit causa prima omnium, procedunt effectus mediante causis secundis; unde inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium: unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causae secundae, quibus mediante proveniunt res a scientia Dei.

Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae; et ideo res scitae a Deo procedunt ab eius scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod intentio Origenis est dicere, quod scientia Dei non est causa quae inducat necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit. Quod autem dicit, quia futurum est, ideo scitur a Deo, non importatur causa essendi, sed causa inferendi tantum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia res procedunt a scientia mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quocumque est scientia, sed quando voluntas determinat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod effectus sequitur necessitatem causae proximae, quae etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum: non autem oportet quod sequatur necessitatem causae primae, quia potest impediri effectus ex causa secunda si sit contingens; sicut patet in effectibus qui producuntur in generabilibus et corruptibilibus per motum corporum caelestium, mediante virtutibus inferioribus: sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quamvis motus caeli sit semper eodem modo se habens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod res est proxima causa scientiae nostrae, et ideo modum suum ponit in ea; sed Deus est causa prima; unde non est simile. Vel dicendum, quod non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessariis, quia res scitae causant scientiam; sed magis propter adaequationem veritatis ad res scitas, quae requiritur in scientia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis causa prima vehementius influat quam secunda tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundae; et ideo, si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectum, quamvis causa prima deficere non possit: sed multo amplius si causa prima posset deficere, et effectus deficere posset.

Quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utrisque defectus inducit defectum in effectum; et ideo quaecumque earum ponatur contingens, sequitur effectum esse contingentem: non autem si altera tantum ponatur necessaria, effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus utraque causa requiritur. Sed quia causa secunda non potest esse necessaria si prima sit contingens, inde est quod ad necessitatem causae secundae sequitur necessitas in effectum.

RA6

Ad sextum dicendum sicut dictum est ad quartum.

|a15 Articulus 15

TTA

Quinto decimo quaeritur utrum Deus sciat mala.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Omnis enim scientia vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltem ab una causa procedens. Sed scientia Dei non est causa malorum, nec mala sunt causa eius, nec aliquid aliud est causa utriusque; ergo scientia Dei non est de malis.

AG2

Praeterea, sicut dicitur in II metaphys., unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad verum. Sed malum non est aliquod ens, ut dionysius et Augustinus dicunt; ergo malum non est verum. Sed nihil scitur nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo.

AG3

Praeterea, Commentator dicit in III de anima, quod intellectus qui semper est in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus Dei maxime semper est in actu. Ergo nullam privationem cognoscit.

Sed malum est privatio boni, ut Augustinus dicit. Ergo Deus non cognoscit malum.

AG4

Praeterea, quidquid cognoscitur, cognoscitur vel per simile, vel per contrarium. Sed essentiae Dei, per quam Deus omnia cognoscit, malum non est simile: neque etiam est ei contrarium, quia ei nocere non potest: malum autem dicitur quia nocet. Ergo Deus non cognoscit mala.

AG5

Praeterea, illud quod non est addiscibile, non est scibile. Sed, sicut dicit Augustinus in libro de libero arbitrio, malum non est addiscibile: per disciplinam enim non nisi bona discuntur. Ergo malum non est scibile; ergo non est cognitum a Deo.

AG6

Praeterea, qui scit grammaticam, grammaticus est. Ergo qui scit malum, malus est.

Sed Deus non est malus; ergo nescit mala.

SC1

Sed contra. Nullus potest ulcisci quae ignorat. Sed Deus est ultor malorum. Ergo cognoscit mala.

SC2

Praeterea, nullum bonum deest Deo. Sed scientia malorum bona est, quia per eam mala vitantur. Ergo Deus habet scientiam de malis.

CO

Responsio. Dicendum, quod secundum Philosophum in IV metaphysicorum, qui non intelligit aliquid unum, nihil intelligit. Per hoc autem aliquid est unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum; unde oportet quod quicumque cognoscit aliquid quod sciat distinctionem eius ab aliis.

Prima autem ratio distinctionis est in affirmatione et negatione: et ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subiectum habens, ut dicitur in IV metaphysicor., et alterum contrariorum semper est privatio, ut dicitur in eodem, et in I physic., inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur eius privatio et eius contrarium.

Unde, cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque prout est in sua natura distinctum, cognoscens; oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat, et omnes contrarietates in rebus repertas; unde, cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum et mensuram cuiuscumque, quod cognoscat quodlibet malum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod propositio illa habet veritatem de scientia quae habetur de re per suam similitudinem. Malum autem non cognoscitur a Deo per suam similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi; unde non sequitur quod Deus sit causa malorum, quia cognoscit mala; sed sequitur quod sit causa boni, cui opponitur malum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non ens, ex hoc ipso quod opponitur enti, dicitur quodammodo ens, ut patet in IV metaphys.; unde et ex hoc ipso quod bono opponitur malum, habet rationem cognoscibilis et veri.

RA3

Ad tertium dicendum, quod opinio Commentatoris fuit, quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus, prout sunt in propria natura distincti; sed solummodo cognosceret naturam essendi, quae in omnibus invenitur. Malum autem non opponitur universali enti, sed enti particulari; unde ex hoc sequitur quod malum non cognosceret.

Sed haec positio falsa est, ut ex praedictis patet; unde et hoc quod sequitur, scilicet quod privationem et mala non cognoscat.

Secundum enim intentionem Commentatoris, privatio non cognoscitur ab intellectu nisi per absentiam formae ab intellectu, quae non potest esse in intellectu qui semper est in actu. Sed hoc non est necessarium, quia ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur privatio rei; unde utrumque cognoscitur per praesentiam formae in intellectu.

RA4

Ad quartum dicendum, quod oppositio unius ad aliud potest accipi dupliciter: uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono; et hoc modo malum opponitur Deo: alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro; et sic non est oppositio mali nisi ad illud bonum quod potest per malum privari, et cui potest esse nocivum; et sic malum non opponitur Deo.

Unde Augustinus dicit in libro XII de civitate Dei, quod vitium opponitur Deo tamquam malum bono; sed naturae, quam vitiat, non solum opponitur ut malum bono, sed etiam ut nocivum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod malum in quantum est scitum, est bonum, quia scire malum, bonum est; et sic verum est quod omne addiscibile est bonum; non autem quod sit secundum se bonum, sed solum in quantum est scitum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod grammatica scitur in habendo grammaticam, non autem malum; et ideo non est simile.

|q3 Quaestio 3

Prologus

PR1

Primo an sint ideae in Deo.

PR2

Secundo an sit ponere plures ideas.

PR3

Tertio an pertineant ad cognitionem speculativam.

PR4

Quarto an malum habeat ideam.

PR5

Quinto an materia prima habeat ideam.

PR6

Sexto an in Deo sit idea eorum quae non sunt nec erunt nec fuerunt.

PR7

Septimo an accidentia habeant ideam in Deo.

PR8

Octavo an singularia habeant ideam in

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de ideis.

Et primo quaeritur utrum sit ponere ideas.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia scientia Dei est perfectissima. Sed perfectior est cognitio quae habetur de re per essentiam eius, quam quae habetur per eius similitudinem. Ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines, sed magis per essentias earum; et ita similitudines rerum, quae ideae dicuntur, non sunt in Deo.

AG2

Sed dicebat, quod Deus scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam, quae est similitudo rerum, quam si cognosceret res per earum essentias. Sed contra, scientia est assimilatio ad scitum. Ergo quanto medium cognoscendi est magis simile et unitum rei cognitae, tanto perfectius res per id cognoscitur. Sed essentia rerum creaturarum magis est unita eis quam essentia divina.

Ergo perfectius cognosceret res si sciret res per essentias earum, quam ex hoc quod scit eas per essentiam suam.

AG3

Sed dicebat, quod perfectio scientiae non consistit in unione medii cognoscendi ad rem cognitam, sed magis ad cognoscentem.

Sed contra, species rei quae est in intellectu, secundum quod habet esse in eo, est particulata; secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem universalis, quia est similitudo rei secundum naturam communem, et non secundum conditiones particulares; et tamen cognitio quae est per illam speciem, non est singularis, sed universalis.

Ergo cognitio magis sequitur relationem speciei ad rem scitam quam ad scientem.

AG4

Praeterea, propter hoc improbat a Philosopho opinio Platonis quam habuit de ideis, quia posuit formas rerum materialium existere sine materia. Sed multo magis sunt sine materia si sunt in intellectu divino, quam si essent extra ipsum, quia intellectus divinus est in summo immaterialitatis. Ergo etiam multo magis inconueniens est ponere ideas in intellectu divino.

AG5

Praeterea, Philosophus improbat opinionem Platonis de ideis per hoc quod ideae positae a Platone non possunt generare nec generari, et ita sunt inutiles. Sed ideae, si ponantur in mente divina, non generantur, quia omne generatum est compositum; similiter nec generant, quia, cum generata sint composita, et generantia sint similia generatis, oportet etiam generantia esse composita.

Ergo inconueniens est ponere ideas etiam in mente divina.

AG6

Item, dionysius dicit, in VII cap. De diuinis nominibus, quod Deus noscit existentia ex non existentibus, et non cognoscit res secundum ideam. Sed ideae non ponuntur ad aliud in Deo, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideae non sunt in mente Dei.

AG7

Praeterea, omne exemplatum est proportionatum suo exemplari. Sed nulla est proportio creaturae ad Deum, sicut nec finiti ad infinitum. Ergo in Deo non potest esse creaturarum exemplar; ergo, cum ideae sint formae exemplares, videtur quod non sint ideae rerum in Deo.

AG8

Praeterea, idea est regula cognoscendi et operandi. Sed illud quod non potest deficere in cognoscendo vel operando, ad neutrum regula indiget. Cum igitur Deus sit huiusmodi.

Videtur quod non oporteat ponere ideas in eo.

AG9

Praeterea, sicut unum in quantitate facit aequalitatem, ita unum in qualitate facit similitudinem, ut dicitur in V metaphys..

Sed propter diuersitatem quae est inter Deum et creaturam, creatura nullo modo Deo potest esse aequalis, vel e conuerso; ergo nec in Deo est aliqua similitudo ad creaturam. Cum ergo idea nominet similitudinem rei, videtur quod rerum ideae non sint in Deo.

AG10

Praeterea, si ideae sunt in Deo, hoc non erit nisi ad producendum creaturas. Sed Anselmus dicit in monolog.: satis manifestum est in verbo, per quod facta sunt omnia, similitudines rerum non esse, sed veram et simplicem essentiam. Ergo videtur quod ideae, quae dicuntur rerum similitudines, in Deo non sunt.

AG11

Praeterea, Deus eodem modo cognoscit se et alia; alias sua scientia multiplex et diuisibilis esset. Sed Deus seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

SC1

Sed contra. Augustinus dicit in libro de ciuitate Dei: qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat filium esse. Ergo, etc..

SC2

Praeterea, omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se, nisi ignoret quid agat. Sed Deus est agens per intellectum, et non ignorans hoc quod agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum quae ideae dicuntur.

SC3

Praeterea, sicut dicitur in II physicorum, tres causae incidunt in unam: scilicet efficiens, finalis et formalis. Sed Deus est causa efficiens et finalis rerum. Ergo etiam est causa formalis exemplaris; non enim potest esse forma quae sit pars rei, et sic idem quod prius.

SC4

Praeterea, effectus particularis non producitur a causa generali, nisi causa generalis sit propria vel appropriata. Sed omnes particulares effectus sunt a Deo, qui est causa generalis omnium. Ergo oportet quod sint ab eo secundum quod est causa propria uniuscuiusque, vel appropriata. Sed hoc non potest esse nisi per rationes rerum proprias in ipso existentes. Ergo oportet in eo rationes rerum, id est ideas, existere.

SC5

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De ordine: piget me dixisse, duos esse mundos: scilicet sensibilem, et intelligibilem, non quin hoc verum sit; sed quia hoc dixi tamquam ex me, cum tamen a philosophis dictum fuerit; et quia modus iste loquendi non est consuetus in sacra Scriptura. Sed mundus intelligibilis nihil aliud est quam idea mundi. Ergo verum est ponere ideas.

SC6

Praeterea, boetius dicit in III de consolatione loquens ad Deum: tu cuncta superno ducis ab exemplo, mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse.

Ergo mundi, et omnium quae in eo sunt, est exemplar in Deo; et sic idem quod prius.

SC7

Praeterea, ioann. I, 3, dicitur: quod factum est, in ipso vita erat; hoc, quia, ut Augustinus dicit, omnes creaturae sunt in mente diuina, sicut arca in mente artificis. Sed arca in mente artificis est per suam similitudinem et ideam. Ergo omnium rerum ideae sunt in Deo.

SC8

Praeterea, speculum non ducit in cognitionem aliquorum, nisi eorum similitudines in eo resplendeant. Sed verbum increatum est speculum ducens in cognitionem omnium creatorum, quia eo pater se et omnia alia dicit. Ergo in eo sunt similitudines rerum omnium.

SC9

Praeterea, Augustinus dicit in VI de trinitate, quod filius est ars patris plena omnium rationum viventium. Sed rationes illae nihil aliud sunt quam ideae. Ergo, ideae sunt in Deo.

SC10

Praeterea, secundum Augustinum, duplex est modus cognoscendi res; scilicet per essentiam, et per similitudinem. Sed Deus non cognoscit res per earum essentiam, quia sic cognoscuntur solum illa quae sunt in cognoscente per sui essentiam. Ergo, cum scientiam de rebus habeat, ut ex praedictis, patet, relinquitur quod sciat res per earum similitudines; et sic idem quod prius.

CO

Responsio. Dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib. Lxxxiii quaestion., ideas Latine possumus vel formas, vel species dicere, ut verbum ex verbo transferre videamur.

Forma autem alicuius rei potest dici tripliciter.

Uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingant ad completam rationem formae agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis aequivocis; ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma.

Alio modo dicitur forma alicuius secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis, et figura statuae est forma cupri; et quamvis forma, quae est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici eius idea; quia videtur hoc nomen idea significare formam separatam ab eo cuius est forma.

Tertio modo dicitur forma alicuius ad quam aliquid formatur; et haec est forma exemplaris, ad cuius imitationem aliquid constituitur; et in hac significatione consuetum est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur.

Sed sciendum, quod aliquid potest imitari aliquam formam dupliciter.

Uno modo ex intentione agentis; sicut pictura ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem cuius figura depingitur: aliquando vero talis praedicta imitatio per accidens praeter intentionem, et a casu fit; sicut frequenter pictores a casu faciunt imaginem alicuius, de quo non intendunt.

Quod autem aliquam formam imitatur a casu, non dicitur ad illam formari, quia ly ad videtur importare ordinem ad finem; unde, cum forma exemplaris, vel idea, sit ad quam formatur aliquid, oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se, et non per accidens.

Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur.

Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente; sicut patet in motu sagittae, quae movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a proiciente; et similiter operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum, praestituentem finem naturae, et ordinantem ad finem illum naturam, ratione cuius omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae.

Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideae. Non enim dicimus quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar hominis generati; sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem, sive illa forma sit in agente, sive extra agentem. Dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar vel ideam artificiatum; et similiter etiam formam quae est extra artificem, ad cuius imitationem artifex aliquid facit.

Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem.

Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. Sed haec opinio a philosophis reprobatur; quia quae sunt a casu, non se habent eodem modo nisi ut in paucioribus: naturae autem cursum videmus semper eodem modo progredi, aut ut in pluribus.

Similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturae, et non per arbitrium voluntatis, non possunt ponere ideas: quia ea quae ex necessitate naturae agunt, non praedeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest; quia omne quod agit propter finem si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab alio superiore; et sic erit aliqua causa eo superior: quod non potest esse, quia omnes loquentes de Deo intelligunt eum esse causam primam entium.

Et ideo Plato refugiens epicuri opinionem, qui ponebat omnia casu accidere, et empedoclis et aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturae, posuit ideas esse. Et hanc etiam rationem ponendi ideas, scilicet propter praedefinitionem operum agendorum, innuit dionysius in V cap.

De divinis nominibus, dicens: exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificas, et singulariter praeexistentes: quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et effectivas: secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit. Sed quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit si sit extra ipsum; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod perfectio cognitionis potest attendi vel ex parte cognoscentis, vel ex parte cogniti. Quod ergo dicitur quod perfectior est cognitio quae est per essentiam, quam per similitudinem, est intelligendum ex parte cogniti.

Illud enim quod per seipsum est cognoscibile, est per se magis notum quam illud quod non est cognoscibile ex seipso, sed solum secundum quod est in cognoscente per sui similitudinem.

Et hoc non est inconueniens ponere quod res creatae sint minus cognoscibiles quam essentia divina, quae per seipsam cognoscibilis est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad speciem quae est medium cognoscendi duo requiruntur: scilicet repraesentatio rei cognitae, quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; et esse spirituale, vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente. Unde per speciem quae est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quae est in sensu, quia est immaterialior. Et similiter melius cognoscitur aliquid per speciem rei quae est in mente divina, quam per ipsam eius essentiam cognosci posset; etiam dato quod essentia rei posset esse medium cognoscendi, non obstante materialitate ipsius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in cognitione duo est considerare: scilicet ipsam naturam cognitionis; et haec sequitur speciem secundum comparisonem quam habet ad intellectum in quo est; et determinatio cognitionis ad cognitum, et haec sequitur relationem speciei ad rem ipsam: unde quanto est similior species rei cognitae per modum repraesentationis, tanto est cognitio determinatior; et quanto magis accedit ad immaterialitatem, quae est natura cognoscentis in quantum huiusmodi, tanto efficacius cognoscere facit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc est contra rationem formarum naturalium quod ex seipsis immateriales sint; non est autem inconueniens quod ex alio immaterialitatem acquirant, in quo sint; unde in intellectu nostro formae rerum naturalium immateriales sunt. Unde inconueniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes; non est autem inconueniens ponere eas in mente divina.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ideae existentes in mente divina non sunt generatae, nec sunt generantes, si fiat vis in verbo; sed sunt creativae et productivae rerum; unde dicit Augustinus in Lib. Lxxxiii quaestionum: cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen informari dicitur omne quod oriri et interire potest. Nec oportet agens primum in compositione esse simile generato; oportet autem hoc de agente proximo; et sic ponebat Plato ideas esse generationis principium scilicet proximum; et ideo contra ipsum procedit ratio praedicta.

RA6

Ad sextum dicendum, quod intentio dionysii est dicere quod ipse non cognoscit per ideam acceptam a rebus, vel hoc modo quod divisim res per ideam cognoscat; unde alia translatio loco huius dicit: neque per visionem singulis se immittit. Unde per hoc non excluditur omnino ideas esse.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis non possit esse aliqua proportio creaturae ad Deum, tamen potest esse proportionalitas; quod in praecedenti quaestione frequenter expositum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia quae sit aliud quam suum esse; ita quia non potest deficere in cognoscendo vel operando, non indiget alia regula a seipso: sed propter hoc deficere non potest, quia ipse est sui ipsius regula; sicut propter hoc non potest non esse, quia sua essentia est suum esse.

RA9

Ad nonum dicendum, quod in Deo non est quantitas dimensiva, ut secundum eam aequalitas attendi possit; sed est ibi quantitas per modum intensivae quantitatis; sicut albedo dicitur magna, quia perfecte attingit ad naturam suam. Intensio autem alicuius formae respicit modum habendi formam illam.

Quamvis autem aliquo modo illud quod est Dei ad creaturas derivetur; nullo tamen modo potest concedi quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus: et ideo quamvis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam et Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse aequalitatem.

RA10

Ad decimum dicendum, quod intentio Anselmi est dicere, ut patet inspicienti verba eius, quod in verbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formae sunt sumptae a verbo; et ideo dicit quod verbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes verbi. Unde per hoc non removetur idea; cum idea sit forma quam aliquid imitatur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Deus eodem modo cognoscit se et alia, si accipiatur modus cognitionis ex parte cognoscentis; non autem si accipiatur ex parte rei cognitae, quia creatura quae a Deo cognoscitur, non est idem secundum rem cum medio quo Deus cognoscit sed ipse est idem re cum eo; unde nulla multiplicitas in eius essentia sequitur.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum sit ponere plures ideas.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia ea quae essentialiter dicuntur in Deo, non minus sunt vere in eo quam illa quae dicuntur in ipso personaliter. Sed pluralitas proprietatum personalium inducit pluralitatem personarum, secundum quas Deus dicitur trinus. Cum ergo ideae sint essentialiter, quia sunt communes tribus personis, si sint plures in Deo secundum pluralitatem rerum, sequitur quod non solum sint tres personae in ipso, sed infinitae.

AG2

Sed dicebat, quod ideae non sunt essentialiter, quia sunt ipsa essentia. Sed contra, bonitas sapientia et potentia Dei sunt eius essentia, et tamen dicuntur essentialiter attributa. Ergo et ideae, quamvis sint ipsa essentia, possunt essentialiter dici.

AG3

Praeterea, quidquid Deo attribuitur, debet ei nobilissimo modo attribui. Sed Deus est principium rerum; ergo debet poni in eo omne illud quod ad nobilitatem principii pertinet, in summo. Sed unitas est huiusmodi, quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in libro de causis.

Ergo in Deo est summa unitas; ergo non solum est unus re, sed ratione; quia magis est unum quod est unum utroque modo, quam quod altero istorum tantum; et sic non sunt in eo plures rationes, sive ideae.

AG4

Praeterea, Philosophus dicit in V metaphys.: quod omnino est unum, quod non potest separari neque intellectu, neque tempore, neque loco, neque ratione; et maxime in substantia. Si ergo Deus est maxime unum, quia est maxime ens, non potest separari ratione; et ita idem quod prius.

AG5

Praeterea, si plures ideae, sequitur eas esse inaequales; quia una idea continebit esse tantum, alia autem esse et vivere, alia vero insuper intelligere, secundum quod res cuius est idea, in pluribus assimilatur Deo.

Cum ergo inconueniens sit in Deo aliquam inaequalitatem ponere, videtur quod non possint esse in eo plures ideae.

AG6

Praeterea, in causis materialibus est status ad unam primam materiam, et similiter in efficientibus et finalibus. Ergo et in formalibus est status ad unam primam formam. Sed est status ad ideas, quia ut dicit Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, ideae sunt principales formae vel rationes rerum. Ergo in Deo non est nisi una tantum idea.

AG7

Sed dicebat, quod quamvis sit una prima forma, tamen ideae dicuntur plures secundum diversos respectus ipsius. Sed contra, non potest dici quod ideae multiplicentur secundum respectum ad Deum in quo sunt, qui est unus; neque secundum respectum ad ideata, secundum quod sunt in causa prima, quia in ea sunt unum, ut dionysius dicit; nec per respectum ad ideata, secundum quod in propria natura existunt, quia sic res ideatae sunt temporales, ideae vero aeternae sunt. Ergo nullo modo per respectum formae primae possunt ideae dici plures.

AG8

Praeterea, nulla relatio quae est inter Deum et creaturam, est in Deo, sed in creatura tantum. Sed idea vel exemplar importat relationem Dei ad creaturam. Ergo ista relatio non est in Deo, sed in creatura. Cum ergo idea sit in Deo, per huiusmodi respectus ideae multiplicari non possunt.

AG9

Praeterea, intellectus qui pluribus intelligit, est compositus, et transiens de uno in aliud. Sed haec a divino intellectu sunt procul.

Cum ergo ideae sint rationes rerum, quibus Deus intelligit, videtur quod non sint plures ideae in Deo.

SC1

Sed contra. Idem secundum idem non est natum facere nisi idem. Sed Deus facit multa et diversa. Ergo non secundum eandem rationem, sed secundum plures, res causat.

Sed rationes quibus res producuntur a Deo, sunt ideae. Ergo plures ideae sunt in Deo.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. Lxxxiii quaestionum: restat ut omnia ratione sint condita; nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimari. Singula igitur propriis sunt creata rationibus; ergo sunt plures ideae.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Nebridium, quod sicut inconueniens est dicere quod eadem sit ratio anguli et quadrati, ita inconueniens est dicere quod eadem sit ratio in Deo hominis et huius hominis. Ergo videtur quod sint plures rationes ideales in Deo.

SC4

Praeterea, Hebr. XI, 3 dicitur: fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. Invisibilia autem pluraliter appellat species ideales. Ergo sunt plures.

SC5

Praeterea, ideae a sanctis significantur nomine artis et mundi, ut patet ex auctoritatibus inductis. Sed ars pluralitatem quamdam importat; est enim collectio praeceptorum ad unum finem tendentium; et similiter etiam mundus, cum importet collectionem omnium creaturarum.

Ergo oportet ponere plures ideas in Deo.

CO

Responsio. Dicendum, quod quidam ponentes Deum per intellectum agere, et non ex necessitate naturae, posuerunt eum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturae in universali; sed creaturarum distinctio facta est per causas secundas. Dicunt enim, quod Deus primo condidit unam intelligentiam, quae produxit tria: scilicet animam, et orbem, et aliam intelligentiam; et sic progrediendo, processit pluralitas rerum ab uno primo principio. Et secundum hanc opinionem esset quidem in Deo idea, sed una tantum creaturae toti communis; sed propriae ideae singulorum essent in causis secundis, sicut etiam dionysius narrat in V cap. De divinis nominibus, quod quidam clemens Philosophus posuit principaliora entia exemplaria inferiorum esse.

Sed hoc stare non potest: quia si intentio alicuius agentis feratur ad aliquid unum tantum, praeter intentionem eius erit, et quasi casuale, quidquid sequatur, quod accidit ei quod est principaliter intentum ab eo; sicut si aliquis intenderet facere aliquod triangulatum, praeter intentionem eius esset quod esset magnum vel parvum.

Cuilibet autem communi accidit speciale contentum sub eo; unde si intentio agentis est ad aliquid commune tantum, praeter intentionem eius esset quod qualitercumque determinaretur per aliquod speciale; sicut si natura intenderet generare solum animal, praeter intentionem naturae esset quod generatum sit homo vel equus. Unde si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturae casualiter accidit.

Inconueniens autem est dicere quod sit per accidens per comparisonem ad causam primam; et sit per se per comparisonem ad causas secundas: quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens; prius autem est comparatio alicuius ad causam primam quam ad causam secundam, ut patet in libro de causis; unde impossibile est quod sit per accidens respectu causae primae, et per se respectu secundae. Potest autem accidere e converso, sicut videmus quod ea quae sunt casualiter quoad nos, sunt Deo praecognita, et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo. Et ideo necesse est in Deo ponere singulorum proprias rationes, et propter hoc necesse est ponere in eo plures ideas.

Modus autem pluralitatis hinc accipi potest.

Forma enim in intellectu dupliciter esse potest.

Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis in quantum est intelligens; et haec est similitudo intellecti in ipso.

Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur.

Nihilominus tamen est forma praedicta secundum quo intelligitur: quia per formam excogitatum artifex intelligit quid operandum sit; sicut etiam in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur.

Si autem intellectus artificis aliquod artificiatum produceret ad similitudinem sui ipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non quidem ut est intellectus, sed in quantum intellectum.

In his autem quae ad imitationem alterius producuntur, quandoque quidem id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operativus praecociens formam operati, habet ut ideam ipsam formam rei imitatae, prout est illius rei imitatae: quandoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operativus non acciperet formam rei imitatae absolute ut ideam vel exemplar rei operandae; sed cum proportionem determinatam, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel imitaretur.

Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut est essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportionem creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur ipsam.

Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei.

Unde, cum sint diversae rerum proportionibus, necesse est plures esse ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod proprietates personales ideo inducunt distinctionem personarum in divinis, quia ad invicem opponuntur oppositione relationis; unde proprietates non oppositae non distinguunt personas, ut communis spiratio, et paternitas.

Idea autem, nec alia essentialia attributa, non habent ad invicem aliquam oppositionem; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est simile de ideis et essentialibus attributis. Attributa enim essentialia nihil habent de principali intellectu suo praeter essentiam creatoris; unde etiam non plurificantur, quamvis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem facit bonos, secundum sapientiam sapientes. Sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud praeter essentiam, scilicet ipsam proportionem creaturae ad essentiam, in quo etiam completur formaliter ratio ideae, ratione cuius dicuntur plures ideae: nihilominus tamen secundum quod ad essentiam pertinent, nihil prohibet ideas essentielles dici.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei, sicut socrates et socrates sedens differunt ratione; et hoc reducitur ad diversitatem substantiae et accidentis; et similiter homo et animal ratione differunt; et haec differentia reducitur ad diversitatem formae et materiae, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma; unde talis differentia secundum rationem repugnat maxime unitati vel simplicitati.

Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad veritatem rei, quae est diversimode intelligibilis; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo; unde hoc non repugnat maximae unitati, vel simplicitati.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Philosophus appellat ibi rationem definitionem; in Deo autem non est accipere plures rationes quasi definitiones, quia nulla rationum illarum essentiam divinam comprehendit; et ideo non est ad propositum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod forma quae est in intellectu, habet respectum duplicem: unum ad rem cuius est, alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicuius tantum: non enim materialium est forma materialis, nec sensibilibus sensibilis. Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, quia sequitur modum eius in quo est; unde ex hoc quod rerum ideatarum quaedam aliis perfectius essentiam divinam imitantur, non sequitur quod ideae sint inaequales, sed inaequalium.

RA6

Ad sextum dicendum, quod una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa divina essentia secundum se considerata; ex cuius consideratione intellectus divinus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ideae plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura existentes; nec tamen oportet quod, si res sunt temporales, quod illi respectus sint temporales, quia actio intellectus, etiam humani, se extendit ad aliquid etiam quando illud non est, sicut cum intelligimus praeterita.

Actionem autem relatio consequitur, ut in V metaphysic. Dicitur; unde et respectus ad res temporales in intellectu divino sunt aeterni.

RA8

Ad octavum dicendum, quod relatio quae est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum nostrum; et similiter potest esse in eo secundum intellectum suum, prout scilicet, intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso.

RA9

Ad nonum dicendum, quod idea non habet rationem eius quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis. Uniformitas autem intellectus sequitur unitatem eius quo primo aliquid intelligitur; sicut unitas actionis sequitur unitatem formae agentis, quae est principium ipsius; unde, quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit; quia tamen illos omnes per unam suam essentiam intelligit, intellectus eius non est multiplex, sed unus.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum ideae pertineant ad cognitionem speculativam, vel practicam tantum.

TTB

Et videtur quod tantum ad practicam.

AG1

Quia, ut dicit Augustinus in L. Lxxxiii quaestionum, ideae sunt formae rerum principales, secundum quas formatur omne quod oritur aut interit. Sed secundum speculativam cognitionem nihil formatur. Ergo speculativa cognitio non habet ideam.

AG2

Sed dicebat, quod ideae non solum habent respectum ad id quod oritur aut interit, sed ad id quod oriri vel interire potest, ut ibidem Augustinus dicit; et sic idea se habet ad ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, tamen esse possunt, de quibus Deus speculativam cognitionem habet. Sed contra, practica scientia dicitur secundum quam aliquis scit modum operis, etiam si nunquam operari intendat; et sic dicitur practica esse pars medicinae. Sed Deus scit modum operandi ea quae potest facere, quamvis facere non proponat. Ergo etiam de eis Deus habet practicam cognitionem; et sic utroque modo idea ad practicam cognitionem pertinet.

AG3

Praeterea, idea nihil est aliud quam exemplaris forma. Sed forma exemplaris non potest dici nisi in practica cognitione, quia exemplar est ad cuius imitationem fit aliud.

Ergo ideae solum practicam cognitionem respiciunt.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum, practicus intellectus est eorum quorum principia sunt in nobis. Sed ideae in intellectu divino existentes sunt ideatorum principia. Ergo ad practicum intellectum pertinent.

AG5

Praeterea, omnes formae intellectus vel sunt a rebus, vel sunt ad res: quae autem sunt ad res, sunt practici intellectus; quae vero a rebus, speculativi. Sed nullae formae intellectus divini sunt a rebus, cum nihil a rebus accipiat.

Ergo sunt ad res; et sic sunt practici intellectus.

AG6

Praeterea, si est alia idea intellectus practici, et alia speculativi in Deo, diversitas ista non potest esse per aliquid absolutum, quia omne huiusmodi est unum tantum in Deo; nec per respectum identitatis, ut cum dicimus idem eidem idem, quia talis respectus nullam pluralitatem inducit; nec per respectum diversitatis, quia causa non plurificatur, quamvis effectus sint plures. Ergo nullo modo potest distingui alia idea speculativae cognitionis ab idea practicae cognitionis.

AG7

Sed dicebat, quod in hoc utraque idea distinguitur, quod idea practica est principium essendi, sed speculativa cognoscendi.

Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo ex hoc idea speculativa a practica non distinguitur.

AG8

Praeterea, cognitio speculativa nihil aliud videtur esse in Deo quam simplex ipsius notitia. Sed simplex notitia nihil praeter notitiam aliud habere potest. Ergo, cum idea addat respectum ad res, videtur quod non pertineat ad speculativam cognitionem, sed ad practicam tantum.

AG9

Praeterea, finis practici est bonum.

Sed respectus ideae non potest determinari nisi ad bonum, quia mala praeter intentionem accidunt. Ergo idea solum practicum intellectum respicit.

SC1

Sed contra. Cognitio practica non extendit se nisi ad facienda. Sed Deus per ideas non solum scit facienda, sed praesentia et facta. Ergo ideae non se extendunt solum ad practicam cognitionem.

SC2

Praeterea, Deus perfectius cognoscit creaturas quam artifex artificiata. Sed artifex creatus, per formas quibus operatur, habet speculativam cognitionem de operatis; ergo multo fortius Deus.

SC3

Praeterea, cognitio speculativa est quae considerat principia et causas rerum, et passiones earumdem. Sed Deus per ideas cognoscit omnia quae in rebus cognosci possunt.

Ergo ideae in Deo pertinent non ad practicam solum, sed speculativam cognitionem.

CO

Responsio. Dicendum, quod, sicut dicitur in III de anima, intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio ut dicitur in II metaphys..

Aliqua ergo cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter.

Quandoque enim ad opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad

actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit modum operandi, non tamen operari intendit; et tunc est practica habitu vel virtute, non actu.

Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est pure speculativa; quod etiam dupliciter contingit.

Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quae non sunt natae produci per scientiam cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus naturalia; quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis; res enim per operationem in esse producitur.

Sunt autem quaedam quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabilia secundum esse.

Quando ergo consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quae secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones eius, et genus et differentias, et alia huiusmodi, quae secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando considerantur in ipsa omnia quae ad eius esse requiruntur simul.

Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim eius est causativa rerum. Quaedam ergo cognoscit ordinando ea proposito suae voluntatis ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus, et horum habet practicam cognitionem in actu. Quaedam vero cognoscit quae nullo tempore facere intendit, scit enim ea quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, ut in praecedenti quaestione, dictum est; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum. Et quia res quas facit vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes etiam intentiones quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo quo non sunt operabiles. Scit etiam et quaedam quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala.

Unde verissime in Deo et practicam et speculativam cognitionem ponimus.

Nunc ergo videndum, secundum quem modum praedictorum, idea in divina cognitione possit poni. Idea ergo, ut Augustinus dicit, secundum proprietatem vocabuli forma dicitur; sed si rem attendamus, idea est rei ratio, vel similitudo.

Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum: unum ad id quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem; alium ad id quod est extra, sicut scientia respicit scibile; hic tamen respectus non est omni formae communis, sicut primum.

Hoc igitur nomen forma importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius quod secundum ipsam formatur; sive talis formatio fiat per modum inhaerentiae, ut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus. Sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causae.

Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non se extendit nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quae etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam practicam quam speculativam.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod Augustinus formationem ideae refert non tantum ad ea quae fiunt, sed etiam ad ea quae fieri possunt; de quibus, si nunquam fiant, est cognitio aliquo modo speculativa, ut ex dictis, patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione illa quae est practica virtute, non actu; quam nihil prohibet aliquo modo speculativam dici, secundum quod recedit ab operatione secundum actum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod exemplar, quamvis importet respectum ad id quod est extra, tamen ad illud extrinsecum importat habitudinem causae; et ideo, proprie loquendo, ad cognitionem pertinet quae est practica habitu vel virtute; non autem solum ad illam quae est actu practica: quia aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad eius imitationem potest aliquid fieri, etsi nunquam fiat; et similiter est de ideis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quocumque modo, sed in quantum sunt per nos operabilia. Unde et de eis quorum causae sunt in nobis, habere possumus speculativam scientiam, ut ex dictis, patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intellectus speculativus et practicus non distinguuntur per hoc quod est habere formas a rebus aut ad res; quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas; ut cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit. Unde non etiam oportet ut omnes formae quae sunt intellectus speculativi, sint acceptae a rebus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod idea practica et speculativa in Deo non distinguuntur quasi duae ideae; sed quia secundum rationem intelligendi, practica addit super speculativam ordinem ad actum; sicut homo addit super animal rationale; nec homo tamen et animal sunt duae res.

RA7

Ad septimum dicendum, quod pro tanto dicuntur eadem esse principia essendi et cognoscendi, quia quaecumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi; non autem e converso, cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas. Unde nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi; formas autem intellectus practici esse principia essendi et cognoscendi simul.

RA8

Ad octavum dicendum, quod simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius quod est extra genus notitiae; sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis; sicut etiam ignis dicitur corpus simplex, non ad excludendum partes essentiales eius, sed commixtionem extranei.

RA9

Ad nonum dicendum, quod verum et bonum se invicem circumcedunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum omne est verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum: sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur in quantum est finis motus vel operationis. Et sic patet quod non sequitur ideas vel similitudines aut rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

RC1

Ad primum vero quod contra obiicitur, dicendum quod apud Deum non currunt tempora neque decurrunt, quia ipse sua aeternitate, quae totum est simul, totum tempus includit; et sic eodem modo cognoscit praesentia, praeterita et futura; et hoc est quod dicitur Eccli., XXIII, 29: Domino Deo nostro antequam crearentur nota sunt omnia; sic et post perfectum cognoscit omnia. Et sic non oportet quod idea proprie accepta limites practicae cognitionis excedat, ex hoc quod per eam etiam praeterita cognoscuntur.

RC2

Ad secundum dicendum, quod illa cognitio quam artifex creatus habet per formas operativas de suo artificio, si cognoscit ipsum ut est producibile in esse, quamvis operari non intendat, non est usquequaque speculativa cognitio, sed habitualiter practica; cognitio autem artificis qua cognoscit artificiatam non ut sunt productibilia ab ipso, quae est pure speculativa, non habet ideas respondentem sibi, sed forte rationes vel similitudines.

RC3

Ad tertium dicendum, quod est commune practicae et speculativae scientiae quod sit per principia et causas; unde ex hac ratione non potest probari de aliqua scientia neque quod sit speculativa, neque quod sit practica.

Ja4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum malum habeat ideam in Deo.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Deus enim habet scientiam simplicis notitiae de malis. Sed idea aliquo modo respondet scientiae simplicis notitiae, secundum quod large sumitur pro similitudine vel ratione.

Ergo malum habet ideam in Deo.

AG2

Praeterea, malum nihil prohibet esse in bono quod non est ei oppositum. Sed similitudo mali non opponitur bono, sicut nec similitudo nigri albo, quia species contrariorum in anima non sunt contrariae. Ergo nihil prohibet, in Deo, quamvis sit summum bonum, ponere ideam vel similitudinem mali.

AG3

Praeterea, ubicumque est aliqua communitas, ibi est aliqua similitudo. Sed ex hoc ipso quod aliquid est privatio entis, suscipit entis praedicationem; unde dicitur in IV metaphysicorum, quod negationes et privationes dicuntur entia. Ergo ex hoc ipso quod malum est privatio boni, habet aliquam similitudinem in Deo, qui est summum bonum.

AG4

Praeterea, omne illud quod per seipsum cognoscitur, habet ideam in Deo. Sed falsum per seipsum cognoscitur, sicut et verum; sicut enim prima principia sunt per se nota in sua veritate, ita eorum opposita sunt per se nota in sua falsitate. Ergo falsum habet ideam in Deo. Falsum autem est quoddam malum, sicut et verum est intellectus bonum, ut dicitur in VI ethicorum. Ergo malum habet ideam in Deo.

AG5

Praeterea, quidquid habet naturam aliquam, habet ideam in Deo. Sed vitium, cum sit virtuti contrarium, ponit aliquam naturam in genere qualitatis. Ergo habet ideam in Deo. Sed ex hoc ipso quod est vitium, est malum. Ergo malum habet ideam in Deo.

AG6

Praeterea, si malum non habet ideam, non est hoc nisi quia malum non est ens.

Sed formae cognitivae possunt esse de non entibus; nihil enim prohibet imaginari montes aureos, aut chimaeram. Ergo nihil etiam prohibet mali ideam esse in Deo.

AG7

Praeterea, inter res signatas non habere signum est esse signatum, ut patet in ovibus quae signantur. Sed idea est quoddam signum ideati. Ergo ex hoc ipso quod, rebus bonis habentibus ideam in Deo, malum non habet, debet dici ipsum esse ideatum vel formatum.

AG8

Praeterea, quidquid est a Deo, habet ideam in eo. Sed malum est a Deo, poenae scilicet. Ergo habet ideam in ipso.

SC1

Sed contra. Omne ideatum habet esse terminatum per ideam. Sed malum non habet esse terminatum, cum non habeat esse, sed privatio sit entis. Ergo malum non habet ideam in Deo.

SC2

Praeterea, secundum dionysium, idea vel exemplar est praedefinitio divinae voluntatis.

Sed voluntas Dei non habet se nisi ad bona. Ergo malum non habet ideam in Deo.

SC3

Praeterea, malum est privatio speciei, modi et ordinis, secundum Augustinum.

Sed ipsas ideas Plato species appellavit. Ergo malum non potest habere ideam.

CO

Responsio. Dicendum, quod idea secundum propriam sui rationem, ut patet ex dictis, importat formam, quae est principium formationis alicuius rei. Unde, cum nihil quod est in Deo, possit esse mali principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea. Sed nec etiam si accipiatur communiter pro ratione vel similitudine; quia, secundum Augustinum, malum dicitur ex hoc ipso quod non habet formam. Unde, cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest esse quod malum similitudinem aliquam in Deo habeat, cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod scientia simplicis notitiae non solum est de malis, sed etiam de quibusdam bonis, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: et respectu horum ponitur idea in scientia simplicis notitiae, non autem respectu malorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non negatur malum habere ideam in Deo ratione oppositionis tantum; sed quia non habet aliquam naturam per quam aliquo modo participet aliquid quod sit in Deo, ut sic similitudo eius accipi possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid communiter praedicatur de ente et non ente, est rationis tantum, quia negationes et privationes non sunt nisi entia rationis: talis autem communitas non sufficit ad similitudinem de qua nunc loquimur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc principium: nullum totum est maius sua parte, esse falsum, quoddam verum est; unde cognoscere hoc esse falsum, est cognoscere quoddam verum. Falsitas tamen eius principii non cognoscitur nisi per privationem veritatis, sicut caecitas per privationem visus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut actiones malae quantum ad id quod habent de entitate, bonae sunt, et a Deo sunt, ita est etiam de habitibus qui sunt earum principia vel effectus; unde ex hoc quod sunt mala, non ponunt aliquam naturam, sed solum privationem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod aliquid dicitur non ens dupliciter. Uno modo, quia non esse cadit in definitione eius, sicut caecitas dicitur non ens; et talis non entis non potest concipi aliqua forma neque in intellectu neque in imaginatione; et huiusmodi non ens est malum. Alio modo, quia non invenitur in rerum natura, quamvis ipsa privatio entitatis non claudatur in eius definitione; et sic nihil prohibet imaginari non entia, et eorum formas concipere.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ex hoc ipso, quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi; et per hunc modum se habet ad cognitionem ac si haberet ideam; non autem ita quod privatio ideae respondeat ei pro idea, quia in Deo privatio esse non potest.

RA8

Ad octavum dicendum, quod poenae malum exit a Deo sub ratione ordinis iustitiae; et sic bonum est, et ideam habet in Deo.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum materia prima habeat ideam in Deo.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Idea enim, secundum Augustinum, forma est.

Sed materia prima nullam habet formam. Ergo idea in Deo nulla ei respondet.

AG2

Praeterea, materia non est ens nisi in potentia. Si ergo idea debet ideato respondere si habet ideam, oportet quod eius idea sit in potentia tantum. Sed in Deum potentialitas non cadit. Ergo materia prima non habet ideam in ipso.

AG3

Praeterea, ideae sunt in Deo eorum quae sunt vel esse possunt. Sed materia prima nec est per se separata existens, neque esse potest.

Ergo non habet ideam in Deo.

AG4

Praeterea, idea est ut secundum ipsam aliquid formatur. Sed materia prima nunquam potest formari, ita ut forma sit de essentia eius. Ergo si haberet ideam, frustra esset idea illa in Deo; quod est absurdum.

SC1

Sed contra. Omne quod procedit in esse a Deo, habet ideam in ipso. Materia est huiusmodi. Ergo habet ideam in Deo.

SC2

Praeterea, omnis essentia derivatur ab essentia divina. Ergo quidquid habet aliquam essentiam, habet ideam in Deo. Sed materia prima est huiusmodi. Ergo, etc..

CO

Responsio. Dicendum, quod Plato, qui invenitur primo locutus fuisse de ideis, non posuit materiae primae aliquam ideam, quia ipse ponebat ideas ut causas ideatorum; materia autem prima non erat causatum ideae, sed erat ei concausa. Posuit enim duo principia ex parte materiae, scilicet magnum et parvum; sed unum ex parte formae, scilicet ideam.

Nos autem ponimus materiam esse causatam a Deo; unde necesse est ponere quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat.

Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima habeat per se ideam in Deo distinctam ab idea formae vel compositi: quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiae tantum, neque formae tantum; sed toti composito respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam.

Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quae possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae: quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ideam et ideatum non oportet esse similia secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem tantum; unde et rerum compositarum est simplex idea; et similiter existentis in potentia est idealis similitudo actu.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari; et sic potest habere per se similitudinem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de idea practica actu vel virtute, quae est rei prout est in esse producibilis; et talis idea materiae primae non convenit.

RC1

Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod materia non procedit in esse a Deo nisi in composito; et sic ei idea, proprie loquendo, respondet.

RC2

Et similiter dicendum ad secundum, quod materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiae totius.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum in Deo sit idea eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia nihil habet ideam nisi quod habet esse determinatum. Sed illud quod nec fuit, nec est, nec erit, nullo modo habet esse terminatum.

Ergo nec ideam.

AG2

Sed dicebat, quod quamvis non habeat esse terminatum in se, habet tamen esse terminatum in Deo. Sed contra, ex hoc est aliquid terminatum quod unum ab alio distinguitur. Sed omnia, prout sunt in Deo, sunt unum, et ab invicem indistincta.

Ergo nec etiam in Deo habet esse terminatum.

AG3

Praeterea, dionysius dicit, quod exemplaria sunt divinae et bonae voluntates, quae sunt praedeterminativae et effectivae rerum. Sed illud quod nec fuit, nec est, nec erit, nunquam fuit praedeterminatum a divina voluntate. Ergo non habet ideam vel exemplar in Deo.

AG4

Praeterea, idea ordinatur ad rei productionem.

Si ergo sit idea eius quod nunquam in esse producitur, videtur quod sit frustra; quod est absurdum; ergo etc..

SC1

Sed contra. Deus habet cognitionem de rebus per ideas. Sed ipse cognoscit ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut dictum est supra in quaestione de scientia Dei.

Ergo est in eo idea etiam eorum quae nec sunt, nec fuerunt, nec erunt.

SC2

Praeterea, causa non dependet ab effectu.

Sed idea est causa essendi rem. Ergo non dependet ab esse rei aliquo modo: potest igitur esse etiam de his quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

CO

Responsio. Dicendum, quod idea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu. Unde, cum Deus de his quae facere potest, quamvis nunquam sint facta nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam, relinquitur quod idea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit; non tamen eodem modo sicut est eorum quae sunt, vel erunt, vel fuerunt; quia ad ea quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, producenda, determinatur ex proposito divinae voluntatis, non autem ad ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis quod nec est, nec fuit, nec erit, non habeat esse determinatum in se, est tamen determinate in Dei cognitione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliud est esse in Deo, et aliud in cognitione Dei: malum enim non est in Deo, sed est in scientia Dei. Secundum hoc enim aliquid esse dicitur in Dei scientia quod a Deo cognoscitur; et quia Deus cognoscit omnia distincte, ut in praecedenti quaestione dictum est, ideo in eius scientia res distinctae sunt, quamvis in ipso sint unum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus nunquam voluerit producere huiusmodi res in esse quarum ideas habet, tamen vult se posse eas producere, et se habere scientiam eas producendi; unde et dionysius non dicit quod ad rationem exemplaris exigeretur voluntas praedefiniens et efficiens, sed definitiva et effectiva.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ideae illae non sunt ordinatae a divina cognitione ad hoc ut secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum accidentia habeant ideam in Deo.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia idea non est nisi ad cognoscendum et ad causandum res. Sed accidens cognoscitur per substantiam, et ex eius principiis causatur.

Ergo non oportet quod in Deo ideam habeat.

AG2

Sed dicebat, quod accidens cognoscitur per substantiam cognitione quia est, non autem cognitione quid est. Sed contra, quod quid est significat definitio rei, et maxime ratione generis. Sed in definitionibus accidentium ponitur substantia, ut dicitur VII metaphysicor., et subiectum, ita quod subiectum ponitur loco generis, ut Commentator ibidem dicit, ut cum dicitur: simum est nasus curvus. Ergo etiam quantum ad cognitionem quid est accidens per substantiam cognoscitur.

AG3

Praeterea, omne quod habet ideam, est participativum ipsius. Sed accidentia nihil participant; cum participare sit tantum substantiarum, quae aliquid recipere possunt; ergo non habent ideam.

AG4

Praeterea, in illis quae dicuntur per prius et posterius, non est accipere ideam communem, sicut in numeris et figuris, secundum opinionem Platonis, ut patet in III metaphys.

Et in I ethic.; et hoc ideo quia primum est quasi idea secundi.

Sed ens dicitur de substantia et accidente per prius et posterius. Ergo accidens non habet ideam sed substantia est ei loco ideae.

SC1

Sed contra. Omne quod est causatum a Deo, habet ideam in ipso. Sed Deus causa est non solum substantiarum, sed etiam accidentium.

Ergo accidentia habent ideam in Deo.

SC2

Praeterea, omne quod est in aliquo genere, oportet reduci in primum illius generis, sicut omne calidum ad calidum ignis. Sed ideae sunt principales formae, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum.

Ergo, cum accidentia sint formae quaedam, videtur quod habeant ideas in Deo.

CO

Responsio. Dicendum, quod Plato, qui primus introduxit ideas, non posuit ideas accidentium, sed solum substantiarum, ut patet per Philosophum in I metaphys..

Cuius ratio fuit, quia Plato posuit ideas esse proximas causas rerum; unde illud cui inveniebat proximam causam praeter ideam, non ponebat habere ideam; et inde est quod ponebat, in his quae dicuntur per prius et posterius, non esse communem ideam, sed primum esse ideam secundi. Et hanc etiam opinionem tangit dionysius, in V cap. De divinis nominibus, imponens eam cuidam clementi Philosopho, qui dicebat, superiora in entibus esse inferiorum exemplaria; et hac ratione, cum accidens immediate a substantia causetur, accidentium ideas Plato non posuit.

Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscuiusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus secundi ex eius praedefinitione proveniant: ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum in eo ideas ponimus et sic substantiarum et accidentium; sed diversorum accidentium diversimode.

Quaedam enim sunt accidentia propria ex principiis subiecti causata, quae secundum esse nunquam a suis subiectis separantur. Et huiusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subiecto. Unde, cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis inquantum huiusmodi, non erit talium accidentium idea distincta, sed subiecti cum omnibus accidentibus eius erit una idea; sicut aedificator unam formam habet de domo et omnibus quae domui accidunt inquantum huiusmodi, per quam, domum cum omnibus talibus suis accidentibus simul in esse producit, cuiusmodi accidens est quadratura ipsius, et alia huiusmodi.

Quaedam vero sunt accidentia, quae non sequuntur inseparabiliter suum subiectum, nec ex eius principiis dependent. Et talia producuntur in esse alia operatione praeter operationem qua producit subiectum; sicut non ex hoc ipso quod homo fit homo sequitur quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationem. Et talium accidentium est idea in Deo distincta ab idea subiecti, sicut etiam artifex concipit formam picturae domus praeter formam domus.

Sed si large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt; unde et Philosophus dicit in I metaphysic., quod quantum ad rationem sciendi, accidentia debent habere ideam sicut et substantiae; sed quantum ad alia, propter quae Plato ponebat ideas, ut scilicet essent causae generationis et essendi, ideae videntur esse substantiarum tantum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut dictum est, in Deo non est idea solum primorum effectuum, sed etiam secundorum; unde, quamvis accidentia habeant esse per substantiam, non excluditur quin habeant ideas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod accidens dupliciter potest accipi. Uno modo in abstracto; et sic consideratur secundum propriam rationem; sic enim assignamus in accidentibus genus et speciem; et hoc modo subiectum non ponitur in definitione accidentis ut genus, sed ut differentia, ut cum dicitur: simitas est curvitas nasi. Alio modo possunt accipi in concreto; et sic accipiuntur secundum quod sunt unum per accidens cum subiecto; unde sic non assignantur eis nec genus nec species, et ita verum est quod subiectum ponitur ut genus in definitione accidentis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, quamvis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio; et sic patet quod ei etiam respondet idea in Deo, vel similitudo.

RA4

Ad quartum patet responsio ex dictis.

|a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum singularia habeant ideam in Deo.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia singularia sunt infinita in potentia.

Sed in Deo est idea non solum eius quod est, sed etiam eius quod esse potest.

Si ergo singularium esset idea in Deo, essent in ipso ideae infinitae; quod videtur absurdum, cum non possint esse actu infinita.

AG2

Praeterea, si singularia habent ideam in Deo; aut est eadem idea singularis et speciei, aut alia et alia. Si alia et alia: tunc unius rei sunt multae ideae in Deo, quia idea speciei est etiam idea singularis. Si autem est una et eadem; cum in idea speciei omnia singularia quae sunt eadem specie, conveniant, tunc omnium singularium non erit nisi una idea tantum; et sic singularia non habebunt ideam distinctam in Deo.

AG3

Praeterea, multa singularium casu accidunt.

Sed talia non sunt praedefinita. Cum ergo idea requirat praedefinitionem, ut ex praedictis, patet, videtur quod non omnia singularia habeant ideam in Deo.

AG4

Praeterea, quaedam singularia sunt ex duabus speciebus commixta, sicut mulus ex asino et equo. Si ergo talia habent ideam, videtur quod unicuique eorum respondeat duplex idea; et hoc videtur absurdum, cum inconueniens sit ponere multitudinem in causa, et unitatem in effectum.

SC1

Sed contra. Idea est in Deo ad cognoscendum et operandum. Sed Deus est cognitor et operator singularium.

Ergo in ipso sunt eorum ideae.

SC2

Praeterea, ideae ordinantur ad esse rerum.

Sed singularia habent verius esse quam universalia, cum universalia non subsistant, nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideas quam universalia.

CO

Responsio. Dicendum, quod Plato, non posuit ideas singularium, sed specierum tantum; cuius duplex fuit ratio.

Una, quia, secundum ipsum, ideae non erant factivae materiae, sed formae tantum in his inferioribus. Singularitatis autem principium est materia; secundum formam vero unumquodque singulare collocatur in specie; et ideo idea non respondet singulari in quantum singulare est, sed ratione speciei tantum.

Alia ratio esse potuit, quia idea non est nisi eorum quae per se sunt intenta, ut ex dictis, patet. Intentio autem naturae est principaliter ad speciem conservandam; unde, quamvis generatio terminetur ad hunc hominem, tamen intentio naturae est quod generet hominem. Et propter hoc etiam Philosophus dicit in XIX de animalibus, quod in accidentibus specierum sunt assignandae causae finales, non autem in accidentibus singularium, sed efficientes et materiales tantum; et ideo idea non respondet singulari, sed speciei. Et eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturae non terminatur ad productionem formae generis, sed solum formae speciei.

Nos autem ponimus Deum causam esse singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos etiam singularium ponere ideas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ideae non plurificantur nisi secundum diversos respectus ad res: non est autem inconueniens relationes rationis in infinitum multiplicari, ut Avicenna dicit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis; sic una idea respondet singulari, speciei, et generi, individuatis in ipso singulari, eo quod socrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio socratis ut socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei secundum hoc plures ideae vel similitudines.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquid sit a casu respectu proximi agentis, nihil tamen est a casu respectu agentis qui omnia praecognoscit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod mulus habet speciem mediam inter asinum et equum; unde non est in duabus speciebus, sed in una tantum, quae est effecta per commixtionem seminum, in quantum virtus activa maris non potuit perducere materiam feminae ad terminos propriae speciei perfectae, propter materiae extraneitatem, sed perduxit ad aliquid propinquum suae speciei; et ideo eadem ratione assignatur idea mulo et equo.

|q4 Quaestio 4

Prologus

PR1

Primo utrum verbum proprie dicatur in divinis.

PR2

Secundo utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter tantum.

PR3

Tertio utrum verbum spiritui sancto conveniat.

PR4

Quarto utrum pater dicat creaturam verbo quo dicit se.

PR5

Quinto utrum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam.

PR6

Sexto utrum res verius sint in verbo vel in seipsis.

PR7

Septimo utrum verbum sit eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

PR8

Octavo utrum omne quod factum est, sit vita in verbo.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de verbo.

Et primo quaeritur utrum verbum proprie dicatur in divinis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Est enim duplex verbum, scilicet interius et exterius. Exterius autem de Deo proprie dici non potest, cum sit corporale et transiens; similiter nec verbum interius, quod Damascenus definiens, dicit, in II libro: sermo interius dispositus est motus animae in excogitativo fiens, sine aliqua enuntiatione. In Deo autem non potest poni nec motus nec cogitatio, quae discursu quodam perficitur. Ergo videtur quod verbum nullo modo proprie dicatur in divinis.

AG2

Praeterea, Augustinus in XV de trinit.

Probat, quod verbum quoddam est ipsius mentis, ex hoc quod etiam eius aliquod os esse dicitur, ut patet Matth., XV, 11: quae procedunt de ore, haec coinquinant hominem; quod de ore cordis intelligendum esse ostenditur ex his quae sequuntur: quae autem procedunt de ore, de corde exeunt.

Sed os non dicitur nisi metaphorice in spiritualibus rebus. Ergo nec verbum.

AG3

Praeterea, verbum ostenditur esse medium inter creatorem et creaturas, ex hoc quod Ioan. I, 3, dicitur: omnia per ipsum facta sunt; et ex hoc ipso probat Augustinus, quod verbum non est creatura. Ergo eadem ratione potest probari quod verbum non sit creator; ergo verbum nihil ponit quod sit in Deo.

AG4

Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Si igitur verbum medium est inter patrem dicentem et creaturam quae dicitur, oportet quod verbum per essentiam distinguatur a patre, cum per essentiam a creaturis distinguatur. Sed in divinis non est aliquid per essentiam distinctum. Ergo verbum non proprie ponitur in Deo.

AG5

Praeterea, quidquid non convenit filio nisi secundum quod est incarnatus, hoc non proprie dicitur in divinis; sicut esse hominem, vel ambulare, aut aliquid huiusmodi.

Sed ratio verbi non convenit filio nisi secundum quod est incarnatus, quia ratio verbi est ex hoc quod manifestat dicentem; filius autem non manifestat patrem nisi secundum quod est incarnatus, sicut nec verbum nostrum manifestat intellectum nostrum nisi secundum quod est voci unitum.

Ergo verbum non dicitur proprie in divinis.

AG6

Praeterea, si verbum proprie esset in divinis, idem esset verbum quod fuit ab aeterno apud patrem, et quod est ex tempore incarnatum, sicut dicimus quod est idem filius.

Sed hoc, ut videtur, dici non potest; quia verbum incarnatum comparatur verbo vocis, verbum autem apud patrem existens, verbo mentis, ut patet per Augustinum in Lib. De Trinit.: non est autem idem verbum cum voce prolatum, et verbum in corde existens. Ergo non videtur quod verbum quod ab aeterno dicitur apud patrem fuisse, proprie ad naturam divinam pertineat.

AG7

Praeterea, quanto effectus est posterior, tanto magis habet rationem signi, sicut vinum est causa finalis dolii, et ulterius circuli, qui appenditur ad dolium designandum; unde circulus maxime habet rationem signi.

Sed verbum quod est in voce, est effectus postremus ab intellectu progrediens. Ergo ei magis convenit ratio signi quam conceptui mentis; et similiter etiam ratio verbi, quod a manifestatione imponitur. Omne autem quod per prius est in corporalibus quam in spiritualibus, non proprie dicitur de Deo. Ergo verbum non proprie dicitur de ipso.

AG8

Praeterea, unumquodque nomen illud praecipue significat a quo imponitur. Sed hoc nomen verbum imponitur vel a verberatione aeris, vel a boatu, secundum quod verbum nihil est aliud quam verum boans.

Ergo hoc est quod praecipue significatur nomine verbi. Sed hoc nullo modo convenit Deo nisi metaphorice. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

AG9

Praeterea, verbum alicuius dicentis videtur esse similitudo rei dictae in dicente.

Sed pater intelligens se, non intelligit se per similitudinem, sed per essentiam. Ergo videtur quod ex hoc quod intuetur se, non generet aliquod verbum sui. Sed nihil est aliud dicere summo spiritui quam cogitando intueri, ut Anselmus dicit.

Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

AG10

Praeterea, omne quod dicitur de Deo ad similitudinem creaturae, non dicitur de eo proprie, sed metaphorice. Sed verbum in divinis dicitur ad similitudinem verbi quod est in nobis, ut Augustinus dicit.

Ergo videtur quod metaphorice, et non proprie, in divinis dicatur.

AG11

Praeterea, basilius dicit, quod Deus dicitur verbum, secundum quod eo omnia proferuntur; sapientia, quo omnia cognoscuntur; lux, quo omnia manifestantur.

Sed proferre non proprie dicitur in Deo, quia prolatio ad vocem pertinet. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

AG12

Praeterea, sicut se habet verbum vocis ad verbum incarnatum, ita verbum mentis ad verbum aeternum, ut per Augustinum patet. Sed verbum vocis non dicitur de verbo incarnato nisi metaphorice.

Ergo nec verbum interius dicitur de verbo aeterno nisi metaphorice.

SC1

Sed contra. Augustinus dicit in IX de trinitate: verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Sed notitia et amor proprie dicuntur in divinis.

Ergo et verbum.

SC2

Praeterea, Augustinus in XV de trinitate dicit: verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen: nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est; verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo, ut foris apparet, assumptum est. Ex quo patet quod nomen verbi magis proprie dicitur de verbo spirituali quam de corporali.

Sed omne illud quod magis proprie invenitur in spiritualibus quam in corporalibus, propriissime Deo competit. Ergo verbum propriissime in Deo dicitur.

SC3

Praeterea, Richardus de sancto victore dicit quod verbum est manifestativum sensus alicuius sapientis. Sed filius verissime manifestat sensum patris. Ergo nomen verbi propriissime in Deo dicitur.

SC4

Praeterea, verbum, secundum Augustinum in XV de Trinit., nihil est aliud quam cogitatio formata. Sed divina consideratio nunquam est formabilis, sed semper formata, quia semper est in suo actu. Ergo propriissime dicitur verbum in divinis.

SC5

Praeterea, inter modos unius, illud quod est simplicissimum, primo et maxime proprie dicitur unum. Ergo et similiter in verbo, quod est maxime simplex, propriissime dicitur verbum. Sed verbum quod est in Deo, est simplicissimum. Ergo propriissime dicitur verbum.

SC6

Praeterea, secundum grammaticos, haec pars orationis quae verbum dicitur, ideo sibi commune nomen appropriat, quia est perfectio totius orationis, quasi praecipua pars ipsius; et quia per verbum manifestantur aliae partes orationis, secundum quod in verbo intelligitur nomen. Sed verbum divinum est perfectissimum inter omnes res, et est etiam manifestativum rerum. Ergo propriissime verbum dicitur.

CO

Responsio. Dicendum, quod nomina imponuntur a nobis secundum quod cognitionem de rebus accipimus. Et quia ea quae sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis, inde est quod frequenter secundum nominis impositionem, aliquod nomen prius in aliquo duorum invenitur in quorum altero per nomen significata res prius existit; sicut patet de nominibus quae dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, bonum, et huiusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse et bonum per prius inveniatur in Deo.

Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa et efficiens et finalis.

Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur: unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum. Verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum qui est habitus vel potentia, nisi quatenus et haec intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum.

Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiorum; et ideo, sicut aliorum artificiorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi.

Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedat intentio finis, et Deinde sequitur excogitatio formae artificii, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis.

Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo non potest dici nisi metaphorice: prout scilicet ipsae, creaturae, a Deo productae verbum eius dicuntur, aut motus ipsarum, inquantum designant intellectum divinum, sicut effectus causam. Unde, eadem ratione, nec verbum quod habet imaginem vocis, poterit dici de Deo proprie, sed metaphorice tantum; ut sic dicantur verbum Dei ideae rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et corporeitate et omni defectu; et huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere.

Ipsae autem actus intellectus motus dicitur, non quidem imperfecti, ut describitur in III phys.; sed motus perfecti, qui est operatio ut dicitur in III de anima; et ideo Damascenus dixit, verbum interius esse motum mentis, ut tamen accipiatur motus pro eo ad quod motus terminatur, id est operatio pro operato, sicut intelligere pro intellecto.

Nec hoc requiritur ad rationem verbi quod actus intellectus, qui terminatur ad verbum interius, fiat cum aliquo discursu, quem videtur cogitatio importare; sed sufficit qualitercumque aliquid actu intelligatur.

Quia tamen apud nos ut frequentius per discursum interius aliquid dicimus, propter hoc Damascenus et Anselmus definiunt verbum, utuntur cogitatione loco considerationis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod argumentum Augustini non procedit a simili, sed a minori; minus enim videtur quod in corde os dici debeat quam verbum; et ideo ratio non procedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod medium potest accipi dupliciter.

Uno modo inter duo extrema motus: sicut pallidum est medium inter album et nigrum in motu denigrationis vel dealbationis.

Alio modo inter agens et patiens: sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum et artificiatum; et similiter omne illud quo agit; et hoc modo filius est medium inter patrem creantem et creaturam factam per verbum; non autem inter Deum creantem et creaturam, quia ipsum verbum etiam est Deus creans; unde sicut verbum non est creatura, ita non est pater.

Et tamen etiam praeter hoc ratio non sequeretur.

Dicimus enim, quod Deus creat per sapientiam suam essentialiter dictam, ut sic sapientia sua medium dici possit inter Deum et creaturam; et tamen ipsa sapientia est Deus.

Augustinus autem non per hoc probat verbum non esse creaturam, quia est medium, sed quia est universalis creaturae causa. In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non movetur secundum motum illum, sicut alterabilia omnia reducuntur in primum alterans non alteratum; et ita etiam illud in quod reducuntur creata omnia, oportet esse non creatum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod medium quod accipitur inter terminos motus, aliquando accipitur secundum aequidistantiam terminorum, aliquando autem non. Sed medium quod est inter agens et patiens, si sit quidem medium, ut instrumentum, quandoque est propinquius primo agenti, quandoque propinquius ultimo patienti; et quandoque se habet secundum aequidistantiam ad utrumque; sicut patet in agente cuius actio ad patiens pervenit pluribus instrumentis. Sed medium quod est forma qua agens agit, semper est propinquius agenti, quia est in ipso secundum veritatem rei, non autem in patiente nisi secundum sui similitudinem. Et hoc modo verbum dicitur esse medium inter patrem et creaturam. Unde non oportet quod aequaliter distet a patre et creatura.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis apud nos manifestatio, quae est ad alterum, non fiat nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad seipsum fit etiam per verbum cordis; et haec manifestatio aliam praecedit; et ideo etiam verbum interius verbum per prius dicitur. Similiter etiam per verbum incarnatum pater omnibus manifestatus est; sed verbum ab aeterno genitum eum manifestavit sibi ipsi; et ideo non convenit sibi nomen verbi secundum hoc tantum quod incarnatus est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis, et aliquid dissimile. Hoc quidem simile est in utroque, ratione cuius unum alteri comparatur: quod sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est verbum aeternum. Sed quantum ad hoc est dissimile: quod ipsa caro assumpta a verbo aeterno, non dicitur verbum, sed ipsa vox quae assumitur ad manifestationem verbi interioris, dicitur verbum; et ideo verbum vocis est aliud a verbo cordis; sed verbum incarnatum est idem quod verbum aeternum, sicut et verbum significatum per vocem, est idem quod verbum cordis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ratio signi per prius convenit effectui quam causae, quando causa est effectui causa essendi, non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit. Sed quando effectus habet a causa non solum quod sit, sed etiam quod significet, tunc, sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando; et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius; quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod nomen dicitur ab aliquo imponi dupliciter: aut ex parte imponentis nomen, aut ex parte rei cui imponitur.

Ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat; et hoc est differentia specifica illius rei. Et hoc est quod principaliter significatur per nomen. Sed quia differentiae essentiales sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut VIII metaph.

Dicitur; et secundum hoc nominamus rem; et sic illud quod loco differentiae essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut lapis imponitur ab effectui, qui est laedere pedem. Et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cuius hoc ponitur.

Similiter dico, quod nomen verbi imponitur a verberatione vel a boatu ex parte imponentis, non ex parte rei.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quantum ad rationem verbi pertinet, non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentiam.

Constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur; et ideo omne intellectum, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur, potest verbum interius dici.

RA10

Ad decimum dicendum, quod de his quae dicuntur de Deo et creaturis, quaedam sunt quorum res significatae per prius inveniuntur in Deo quam in creaturis, quamvis nomina prius fuerint creaturis imposita; et talia proprie dicuntur de Deo, ut bonitas sapientia, et huiusmodi. Quaedam vero sunt nomina quorum res significatae Deo non conveniunt, sed aliquid simile illis rebus; et huiusmodi dicuntur metaphorice de Deo, sicut dicimus Deum leonem vel ambulans. Dico ergo, quod verbum in divinis dicitur ad similitudinem nostri verbi, ratione impositionis nominis, non propter ordinem rei; unde non oportet quod metaphorice dicatur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod prolatio pertinet ad rationem verbi quantum ad id a quo imponitur nomen ex parte imponentis, non autem ex parte rei. Et ideo quamvis prolatio dicatur metaphorice in divinis, non sequitur quod verbum metaphorice dicatur; sicut etiam Damascenus dicit, quod hoc nomen Deus dicitur ab ethin, quod est ardere: et tamen, quamvis ardere dicatur metaphorice de Deo, non tamen hoc nomen Deus.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod verbum incarnatum comparatur verbo vocis propter quamdam similitudinem tantum, ut ex dictis, patet; et ideo verbum incarnatum non potest dici verbum vocis nisi metaphorice. Sed verbum aeternum comparatur verbo cordis secundum veram rationem verbi interioris; et ideo verbum proprie dicitur utrobique.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter tantum.

TTB

Et videtur quod etiam essentialiter possit dici.

AG1

Quia nomen verbi a manifestatione imponitur, ut dictum est. Sed essentia divina potest se per seipsam manifestare.

Ergo ei per se verbum competit et ita verbum essentialiter dicitur.

AG2

Praeterea, significatum per nomen est ipsa definitio, ut in IV metaphysic.

Dicitur. Sed verbum, secundum Augustinum in IX de trinitate, est notitia cum amore; et secundum Anselmum in Monologio, dicere summo spiritui nihil est aliud quam cogitando intueri. In utraque autem definitione nihil ponitur nisi essentialiter dictum. Ergo verbum essentialiter dicitur.

AG3

Praeterea, quidquid dicitur, est verbum.

Sed pater dicit non solum seipsum, sed etiam filium et spiritum sanctum, ut Anselmus dicit in libro praedicto.

Ergo verbum tribus personis commune est; ergo essentialiter dicitur.

AG4

Praeterea, quilibet dicens habet verbum quod dicit, ut Augustinus dicit VII de Trinitate. Sed, sicut dicit Anselmus in monol., sicut pater est intelligens, et filius intelligens, et spiritus sanctus intelligens et tamen non sunt tres intelligentes, sed unus intelligens: ita pater est dicens, et filius est dicens, et spiritus sanctus est dicens: et tamen non sunt tres dicentes, sed unus dicens. Ergo cuilibet eorum respondet verbum. Sed nihil est commune tribus nisi essentia. Ergo verbum essentialiter dicitur in divinis.

AG5

Praeterea, in intellectu nostro non differt dicere et intelligere. Sed verbum in divinis sumitur ad similitudinem verbi quod est in intellectu. Ergo nihil aliud est in Deo dicere quam intelligere; ergo et verbum nihil aliud quam intellectum. Sed intellectum in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

AG6

Praeterea, verbum divinum, ut Augustinus dicit, est potentia operativa patris. Sed potentia operativa essentialiter dicitur in divinis. Ergo et verbum essentialiter dicitur.

AG7

Praeterea, sicut amor importat emanationem affectus, ita verbum emanationem intellectus.

Sed amor in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

AG8

Praeterea, illud quod potest intelligi in divinis non intellecta distinctione personarum, non dicitur personaliter. Sed verbum est huiusmodi: quia etiam illi qui negant distinctionem personarum, ponunt quod Deus dicit seipsum. Ergo verbum non dicitur personaliter in Deo.

SC1

In contrarium. Est quod Augustinus dicit in VI de trinitate, quod solus filius dicitur verbum, non autem simul pater et filius verbum. Sed omne quod essentialiter dicitur, communiter utrique convenit. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

SC2

Praeterea, Ioan. I, 1, dicitur: verbum erat apud Deum. Sed *ly* apud, cum sit praepositio transitiva, distinctionem importat. Ergo verbum a Deo distinguitur. Sed nihil distinguitur in divinis quod dicatur essentialiter.

Ergo verbum non dicitur essentialiter.

SC3

Praeterea, omne illud quod in divinis importat relationem personae ad personam, dicitur personaliter, non essentialiter. Sed verbum est huiusmodi. Ergo, etc..

SC4

Praeterea ad hoc est etiam auctoritas Richardi de sancto victore, qui ostendit in Lib. Suo de trinitate, solum filium verbum dici.

CO

Responsio. Dicendum, quod verbum secundum quod in divinis metaphorice dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, proculdubio ad totam pertinet trinitatem; nunc autem quaerimus de verbo secundum quod proprie dicitur in divinis.

Quaestio autem ista in superficie videtur esse planissima, propter hoc quod verbum originem quamdam importat secundum quam in divinis personae distinguuntur. Sed, interius considerata, difficilior invenitur, eo quod in divinis invenimus quaedam quae originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum; sicut hoc nomen operatio, quae proculdubio importat aliquid procedens ab operante: et tamen iste processus non est nisi secundum rationem tantum; unde operatio in divinis non personaliter, sed essentialiter dicitur, quia in Deo non differt essentia, virtus et operatio. Unde non statim fit evidens, utrum hoc nomen verbum processum realem importet, sicut hoc nomen filius; vel rationis tantum, sicut hoc nomen operatio; et ita utrum personaliter vel essentialiter dicatur.

Unde, ad huius notitiam, sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit.

Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis.

Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum.

Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per nomen verbi processus rationis, sed etiam rei.

Si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum, sic hoc nomen verbum in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum, sicut et hoc nomen intellectum. Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem, quia si aliquid eorum quae sunt de ratione alicuius auferatur, iam non erit propria acceptio. Unde verbum si proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter.

Sed tamen, quia nominibus utendum ut plures, secundum Philosophum, usus maxime est aemulandus in significationibus nominum; et quia omnes sancti communiter utuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur, ideo hoc magis dicendum est, quod personaliter dicatur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod verbum de ratione sui non solum habet manifestationem, sed realem processum unius ab alio.

Et quia essentia non realiter progreditur a seipsa, quamvis manifestet seipsam, non potest essentia verbum dici, nisi ratione identitatis essentiae ad personam; sicut etiam dicitur pater vel filius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod notitia quae ponitur in definitione verbi est intelligenda notitia expressa ab alio, quae est in nobis notitia actualis. Quamvis autem sapientia vel notitia essentialiter dicatur in divinis, tamen sapientia genita non dicitur nisi personaliter.

Similiter etiam quod Anselmus dicit, quod dicere est cogitando intueri, est intelligendum, si proprie dicere accipiatur de intuitu cogitationis, secundum quod per ipsum aliquid progreditur, scilicet cogitatum ipsum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed

etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine.

Dico igitur, quod pater dicitur, non sicut verbum, sed sicut res dicta per verbum; et similiter spiritus sanctus, quia filius manifestat totam trinitatem; unde pater dicit verbo uno suo omnes tres personas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in hoc videtur contrariari Anselmus sibi ipsi. Dicit enim, quod verbum non dicitur nisi personaliter, et convenit soli filio; sed dicere convenit tribus personis; dicere autem nihil est aliud quam ex se emittere verbum. Similiter etiam verbo Anselmi contrariatur verbum Augustini in VII de trinitate, ubi dicit, quod non singulus in trinitate est dicens, sed pater verbo suo; unde, sicut verbum proprie dictum non dicitur nisi personaliter in divinis, et convenit soli filio, ita et dicere et soli patri convenit. Sed Anselmus accepit dicere communiter pro intelligere, et verbum proprie; et potuisset facere e converso si ei placuisset.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intelligens et intellectum et intelligere: quod in nobis non accidit; et ideo non omne intelligere in Deo, proprie loquendo, dicitur dicere.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut verbum non dicitur notitia patris nisi notitia genita ex patre, ita et dicitur et virtus operativa patris, quia est virtus procedens a patre virtute. Virtus autem procedens personaliter dicitur. Et similiter potentia operativa procedens a patre.

RA7

Ad septimum dicendum, quod dupliciter aliquid potest procedere ab altero: uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante; alio sicut operatum ab operante.

Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis.

Sed processus operati distinguit unam rem ab alia.

In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili. Inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctae, scilicet tres personae; et ideo processus qui significatur in divinis ut operationis ab operante, non est nisi rationis tantum; sed processus qui significatur ut rei a principio, potest in Deo realiter inveniri.

Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem: quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in VI metaphysic.. Et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa, quod in ea sit nisi per modum operationis; sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae.

Et ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens; unde amor non ita se habet ad hoc ut dicatur personaliter, sicut verbum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod non intellecta distinctione personarum, non proprie Deus dicet seipsum, nec proprie hoc a quibusdam intelligitur, qui distinctionem personarum in Deo non ponunt.

RC

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, posset de facili responderi, si quis vellet contrarium sustinere.

RC1

Ad hoc enim quod obiicit de verbis Augustini, posset dici, quod Augustinus accipit verbum, secundum quod importat realem originem.

RC2

Ad secundum posset dici, quod etsi haec praepositio apud importet distinctionem, haec tamen distinctio non importatur in nomine verbi; unde ex hoc quod verbum dicitur esse apud patrem, non potest concludi quod verbum personaliter dicatur quia etiam dicitur Deus de Deo, et Deus apud Deum.

RC3

Ad tertium potest dici, quod relatio illa est rationis tantum.

RC4

Ad quartum sicut ad primum.

la3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum verbum spiritui sancto conveniat.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Sicut enim dicit basilius in III sermone de spiritu sancto, sicut filius se habet ad patrem, eodem modo spiritus se habet ad filium; et propter hoc Dei quidem verbum filius, verbum autem filii spiritus. Ergo spiritus sanctus dicitur verbum.

AG2

Praeterea, Hebr. I, 3, dicitur de filio: cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius, portansque omnia verbo virtutis suae. Ergo filius habet verbum a se procedens, quo omnia portantur. Sed in divinis non procedit a filio nisi spiritus sanctus. Ergo spiritus sanctus dicitur verbum.

AG3

Praeterea, verbum ut dicit Augustinus, IX de trinitate, est notitia cum amore. Sed, sicut notitia appropriatur filio, ita amor spiritui sancto. Ergo, sicut verbum convenit filio, ita et spiritui sancto.

AG4

Praeterea, Hebr., I, 3, super illud, portans omnia verbo virtutis suae, dicit Glossa, quod verbum accipitur ibi pro imperio.

Sed imperium ponitur inter signa voluntatis.

Cum ergo spiritus sanctus per modum voluntatis procedat, videtur quod verbum possit dici.

AG5

Praeterea, verbum de sui ratione manifestationem importat. Sed, sicut filius manifestat patrem, ita spiritus sanctus manifestat patrem et filium; unde dicitur Ioan., XVI, 13, quod spiritus sanctus docet omnem veritatem. Ergo spiritus sanctus debet dici verbum.

SC

Sed contra est quod Augustinus dicit VI de Trinit., quod filius eo dicitur verbum quo filius. Sed filius dicitur filius eo quod genitus; ergo et verbum dicitur eo quod est genitus; sed spiritus sanctus non est genitus. Ergo non est verbum.

CO

Responsio. Dicendum, quod usus horum nominum, scilicet verbum et imago, aliter est apud nos et sanctos nostros, et aliter apud antiquos doctores Graecorum. Illi enim usi sunt nomine verbi et imaginis pro omni eo quod in divinis procedit; unde indifferenter spiritum sanctum et filium, verbum et imaginem appellabant. Sed nos et sancti nostri in usu nominum horum aemulamur consuetudinem canonicae Scripturae, quae aut vix aut nunquam verbum aut imaginem ponit nisi pro filio.

Et de imagine quidem ad praesentem quaestionem non pertinet. Sed de verbo satis rationabilis usus noster apparet.

Verbum enim manifestationem quamdam importat; manifestatio autem per se non invenitur nisi in intellectu. Si enim aliquid quod est extra intellectum, manifestare dicatur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur, quod postea est principium manifestativum in eo. Proximum ergo manifestans est in intellectu: sed remotum potest esse etiam extra eum; et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu. Quod vero ab intellectu non procedit, non potest dici verbum nisi metaphorice, in quantum, scilicet, est aliquo modo manifestans.

Dico ergo, quod in divinis solus filius procedit per viam intellectus, quia procedit ab uno; spiritus enim sanctus, qui procedit a duobus, procedit per viam voluntatis; et ideo spiritus sanctus non potest dici verbum nisi metaphorice, secundum quod omne manifestans verbum dicitur. Et hoc modo exponenda est auctoritas basili.

RA1

Et sic patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum, secundum basilium, accipitur ibi pro spiritu sancto, et sic dicendum sicut ad primum. Vel potest dici secundum Glossam, quod accipitur pro imperio filii; quod metaphorice dicitur verbum, quia verbo consuevimus imperare.

RA3

Ad tertium dicendum, quod notitia est de ratione verbi quasi importans essentiam verbi; sed amor est de ratione verbi non quasi pertinens ad essentiam eius, sed quasi concomitans ipsum, ut ipsa auctoritas inducta ostendit; et ideo non potest concludi quod spiritus sanctus sit verbum, sed quod procedat ex verbo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum manifestat non solum quod est in intellectu, sed etiam quod est in voluntate, secundum quod ipsa voluntas est etiam intellecta; et ideo imperium quamvis sit signum voluntatis, tamen potest dici verbum, et ad intellectum pertinet.

RA5

Ad quintum patet solutio ex dictis.

TTA

Quarto quaeritur utrum pater dicat creaturam verbo quo dicit se.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia cum dicimus: pater dicit se; non significatur ibi nisi dicens et dictum; et ex utraque parte significatur pater tantum. Cum ergo pater non producat ex se verbum nisi secundum quod dicit se, videtur quod verbo, quod ex patre procedit, non dicatur creatura.

AG2

Praeterea, verbum quo unumquodque dicitur, est similitudo illius. Sed verbum non potest dici similitudo creaturae, ut Anselmus probat in monolog.; quia vel verbum perfecte conveniret cum creaturis, et sic esset mutabile, sicut et creaturae, et periret in eo summa immutabilitas: vel non summe conveniret; et sic non esset in eo summa veritas, quia similitudo tanto verior est, quanto magis convenit cum eo cuius est similitudo.

Ergo filius non est verbum quo creatura dicatur.

AG3

Praeterea, verbum creaturarum in Deo dicitur hoc modo sicut verbum artificiorum in artifice. Sed verbum artificiorum in artifice non est nisi dispositio de artificiatibus.

Ergo et verbum creaturarum in Deo non est nisi dispositio de creaturis. Sed dispositio de creaturis in Deo, essentialiter dicitur, et non personaliter. Ergo verbum quo creaturae dicuntur, non est verbum quod personaliter dicitur.

AG4

Praeterea, verbum omne ad id quod per verbum dicitur, habet habitudinem vel exemplaris vel imaginis. Exemplaris quidem, quando verbum est causa rei sicut accidit in intellectu practico; imaginis autem, quando causatur a re, sicut accidit in nostro intellectu speculativo. Sed in Deo non potest esse verbum creaturae quod sit creaturae imago. Ergo oportet quod verbum creaturae in Deo sit creaturae exemplar. Sed exemplar creaturae in Deo est idea. Ergo verbum creaturae in Deo nihil est aliud quam idea. Idea autem non dicitur in divinis personaliter, sed essentialiter. Ergo verbum personaliter dictum in divinis, quo pater dicit seipsum, non est verbum quo dicuntur creaturae.

AG5

Praeterea, magis distat creatura a Deo quam ab aliqua creatura. Sed diversarum creaturarum sunt plures ideae in Deo. Ergo et non est idem verbum, quo pater se et creaturam dicit.

AG6

Praeterea, secundum Augustinum, eo dicitur verbum quo imago. Sed filius non est imago creaturae.

Sed solius patris; ergo filius non est verbum creaturae.

AG7

Praeterea, omne verbum procedit ab eo cuius est verbum. Sed filius non procedit a creatura. Ergo non est verbum quo creatura dicatur.

SC1

Sed contra. Anselmus dicit, quod pater dicendo se dixit omnem creaturam. Sed verbum quo se dixit, est filius. Ergo verbo, quod est filius, dicit omnem creaturam.

SC2

Praeterea, Augustinus, sic exponit, dixit et factum est: id est verbum genuit, in quo erat ut fieret. Ergo verbo, quod est filius, dixit omnem creaturam.

SC3

Praeterea, eadem est conversio artificis ad artem et ad artificiatum. Sed ipse Deus est ars aeterna, a qua creaturae producuntur sicut artificiatum quaedam. Ergo pater eadem conversione convertitur ad se et ad omnes creaturas; et sic, dicendo se, dicit omnes creaturas.

SC4

Praeterea, omne posterius reducitur ad id quod est primum in aliquo genere, sicut ad causam. Sed creaturae dicuntur a Deo.

Ergo reducuntur ad primum, quod a Deo dicitur.

Sed ipse primo seipsum dicit. Ergo per hoc quod dicit se, dicit omnes creaturas.

CO

Responsio. Dicendum, quod filius procedit a patre et per modum naturae, in quantum procedit ut filius, et per modum intellectus, in quantum procedit ut verbum.

Uterque autem processio modus apud nos invenitur, quamvis non quantum ad idem.

Nihil enim est apud nos quod per modum intellectus et naturae ex alio procedat, quia intelligere et esse non est idem apud nos, sicut apud Deum; uterque autem modus processio habet similem differentiam, secundum quod in nobis et in Deo invenitur.

Filius enim hominis, qui a patre homine per viam naturae procedit, non habet in se totam substantiam patris, sed partem substantiae eius recipit. Filius autem Dei, in quantum per viam naturae procedit a patre, totam in se naturam patris recipit, ut sic sint naturae unius numero filius et pater.

Et similis differentia invenitur in processu qui est per viam intellectus. Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem, quasi exortum ex aliqua priorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur: non enim quidquid habituali cognitione tenemus, hoc totum exprimit intellectus in unius verbi conceptione, sed aliquid eius. Similiter in consideratione unius conclusionis non exprimitur omne id quod erat virtutis in principiis. Sed in Deo, ad hoc quod verbum eius perfectum sit, oportet quod verbum eius exprimat quidquid continetur in eo ex quo exoritur; et praecipue cum Deus omnia uno intuitu videat, non divisim.

Sic igitur oportet quod quidquid in scientia patris continetur, totum hoc per unum ipsius verbum exprimat, et hoc modo quo in scientia continetur, ut sit verbum verum suo principio correspondens. Per scientiam autem suam pater scit se, et cognoscendo se omnia alia cognoscit, unde et verbum ipsius exprimit ipsum patrem principaliter, et consequenter omnia alia quae cognoscit pater cognoscendo seipsum. Et sic filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens patrem, exprimit omnem creaturam. Et hic ordo ostenditur in verbis Anselmi, qui dicit, quod dicendo se, dixit omnem creaturam.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur: pater dicit se; in hac dictione includitur etiam omnis creatura; in quantum, scilicet, pater scientia sua continet omnem creaturam velut exemplar creaturae totius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Anselmus accipit stricte nomen similitudinis, sicut et dionysius, in IX cap. De divinis nominibus ubi dicit, quod in aequae ordinatis ad invicem, recipimus similitudinis reciprocationem; ut scilicet unum dicatur alteri simile, et e converso.

Sed in his quae se habent per modum causae et causati, non invenitur, proprie loquendo, reciprocatio similitudinis: dicimus enim quod imago Herculis similatur Herculi sed non e converso. Unde, quia verbum divinum non est factum ad imitationem creaturae, ut verbum nostrum, sed potius e converso; ideo Anselmus vult quod verbum non sit similitudo creaturae, sed e converso.

Si autem largo modo similitudinem accipiamus, sic possumus dicere, quod verbum est similitudo creaturae, non quasi imago eius, sed sicut exemplar; sicut etiam Augustinus dicit, ideas esse rerum similitudines.

Nec tamen sequitur quod in verbo non sit summa veritas, quia est immutabile, creaturis existentibus mutabilibus: quia non exigitur ad veritatem verbi similitudo ad rem quae per verbum dicitur, secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem, ut in quaestione de scientia Dei dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dispositio creaturarum non dicitur verbum, proprie loquendo, nisi secundum quod est ab altero progrediens, quae est dispositio genita; et dicitur personaliter, sicut et sapientia genita, quamvis dispositio simpliciter sumpta, essentialiter dicatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum differt ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absolute; sed verbum creaturae in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam; et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet. Sed verbum ad personam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus maxime distet a creatura, considerata proprietate naturae, tamen Deus est creaturae exemplar; non autem una creatura est exemplar alterius; et ideo per verbum quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura, non autem idea qua exprimitur una creatura, exprimitur alia. Ex quo etiam apparet alia differentia inter verbum et ideam: quia idea directe respicit creaturam, et ideo plurium creaturarum sunt plures ideae, sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur, et ex consequenti creaturas.

Et quia creaturae secundum quod in Deo sunt, unum sunt, ideo creaturarum omnium est unum verbum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod filius eo dicitur verbum quo imago, intelligit quantum ad proprietatem personalem filii, quae est eadem secundum rem, sive secundum eam dicatur filius, sive verbum, sive imago. Sed quantum ad modum significandi non est eadem ratio trium nominum praedictorum: verbum enim non solum importat rationem originis et imitationis, sed etiam manifestationis; et hoc modo verbum est aliquo modo creaturae, in quantum scilicet per verbum creatura manifestatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod verbum est alicuius multipliciter: uno modo ut dicentis, et sic procedit ab eo cuius est verbum; alio modo ut manifestati per verbum, et sic non oportet quod procedat ab eo cuius est, nisi quando scientia ex qua procedit verbum, est causata a rebus; quod in Deo non accidit; et ideo ratio non sequitur.

TTA

Quinto quaeritur utrum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Omne enim nomen quod importat respectum ad creaturam, dicitur de Deo ex tempore, ut creator et Dominus. Sed verbum de Deo ab aeterno dicitur. Ergo non importat respectum ad creaturam.

AG2

Praeterea, omne relativum, vel est relativum secundum esse, vel secundum dici. Sed verbum non refertur ad creaturam secundum esse, quia sic dependeret a creatura; nec iterum secundum dici, quia oporteret quod in aliquo casu ad creaturam referretur, quod non invenitur: maxime enim videretur referri per genitivum casum, ut diceretur: verbum est creaturae; quod Anselmus in monolog., negat. Ergo verbum non importat respectum ad creaturam.

AG3

Praeterea, omne nomen importans respectum ad creaturam, non potest intelligi non intellecto quod creatura sit, actu vel potentia: quia qui intelligit unum relativorum, oportet quod intelligat et reliquum. Sed non intellecto aliquam creaturam esse, vel futuram, esse adhuc verbum in Deo intelligitur, secundum quod pater dicit seipsum. Ergo verbum non importat aliquem respectum ad creaturam.

AG4

Praeterea, respectus Dei ad creaturam non potest esse nisi sicut causae ad effectum.

Sed, sicut habetur ex dictis dionysii, cap.

II de divinis nominibus, omne nomen connotans effectum in creatura, commune est toti trinitati. Verbum autem non est huiusmodi.

Ergo non importat respectum aliquem ad creaturam.

AG5

Praeterea, Deus non intelligitur referri ad creaturam nisi per sapientiam, potentiam et bonitatem. Sed omnia ista non dicuntur de verbo nisi per appropriationem. Cum ergo verbum non sit appropriatum, sed proprium, videtur quod verbum non importet respectum ad creaturam.

AG6

Praeterea, homo, quamvis sit dispositor rerum, non tamen in hominis nomine importatur respectus ad res dispositas. Ergo, quamvis per verbum omnia disponantur, non tamen nomen verbi respectum ad creaturas dispositas importabit.

AG7

Praeterea, verbum relative dicitur, sicut et filius. Sed tota relatio filii terminatur ad patrem: non est enim filius nisi patris.

Ergo similiter tota relatio verbi; ergo verbum non importat respectum ad creaturam.

AG8

Praeterea, secundum Philosophum, V metaphys., omne relativum dicitur ad unum tantum; alias relativum haberet duo esse, cum esse relativi sit ad aliud se habere. Sed verbum relative dicitur ad patrem. Non ergo relative dicitur ad creaturas.

AG9

Praeterea, si unum nomen imponatur diversis secundum speciem, aequivoce eis conveniet, sicut canis latrabili et marino. Sed suppositio et superpositio sunt diversae species relationis. Si ergo unum nomen importet utramque relationem, oportebit nomen illud esse aequivocum. Sed relatio verbi ad creaturam non est nisi superpositionis; relatio autem verbi ad patrem est quasi suppositionis, non propter inaequalitatem dignitatis, sed propter principii auctoritatem. Ergo verbum quod importat relationem ad patrem, non importat relationem ad creaturam, nisi aequivoce sumatur.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. Lxxxiii quaest., sic dicens: in principio erat verbum, quod Graece logos dicitur, Latine rationem et verbum significat; sed hoc loco melius verbum interpretamur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam quae per verbum facta sunt operativa potentia. Ex quo patet propositum.

SC2

Praeterea, super illud Psalmistae, Ps. Lxi, 12, semel locutus est Deus, dicit Glossa: semel, id est verbum aeternaliter genuit, in quo omnia disposuit.

Sed dispositio dicit respectum ad disposita.

Ergo verbum relative dicitur ad creaturas.

SC3

Praeterea, verbum omne importat respectum ad id quod per verbum dicitur. Sed, sicut dicit Anselmus, Deus dicendo se, dixit omnem creaturam. Ergo verbum importat respectum non solum ad patrem, sed ad creaturam.

SC4

Praeterea, filius, ex hoc quod est filius, perfecte repraesentat patrem, secundum id quod est ei intrinsicum. Sed verbum ex suo nomine addit manifestationem; non potest autem esse alia manifestatio nisi sicut manifestatur pater per creaturas, quae est quasi manifestatio ad exterius. Ergo verbum importat respectum ad creaturam.

SC5

Praeterea, dionysius dicit, VII cap.

De divin. Nomin., quod Deus laudatur ratio vel verbum, quia est sapientiae et rationis largitor; et sic patet quod verbum de Deo dictum importat rationem causae. Sed causa dicitur ad effectum. Ergo verbum importat respectum ad creaturas.

SC6

Praeterea, intellectus practicus refertur ad ea quae operata sunt per ipsum. Sed verbum divinum est verbum intellectus practici, quia est operativum verbum, ut Damascenus dicit. Ergo verbum dicit respectum ad

CO

Responsio. Dicendum, quod quodcumque aliqua duo sic se habent ad invicem, quod unum dependet ad alterum, sed non e converso; in eo quod dependet ab altero, est realis relatio; sed in eo ad quod dependet, non est relatio nisi rationis tantum; prout, scilicet, non potest intelligi aliquid referri ad alterum quin cointelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius, ut patet in scientia, quae dependet ad scibile, sed non e converso. Unde, cum creaturae omnes a Deo dependeant, sed non e converso, in creaturis sunt relationes reales, quibus referuntur ad Deum; sed in Deo sunt relationes oppositae secundum rationem tantum.

Et quia nomina sunt signa intellectuum, inde est quod aliqua nomina de Deo dicuntur, quae important respectum ad creaturam, cum tamen ille respectus sit rationis tantum, ut dictum est. Relationes enim reales in Deo sunt illae tantummodo quibus personae ab invicem distinguuntur.

In relativis autem invenimus quod quaedam nomina imponuntur ad significandum respectus ipsos, sicut hoc nomen similitudo; quaedam vero ad significandum aliquid ad quod sequitur respectus, sicut hoc nomen scientia imponitur ad significandum qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus. Et hanc diversitatem invenimus in nominibus relativis de Deo dictis, et quae ab aeterno et quae ex tempore de Deo dicuntur.

Hoc enim nomen pater, quod ab aeterno de Deo dicitur, et similiter hoc nomen Dominus, quod dicitur de eo ex tempore, imponuntur ad significandum ipsos respectus; sed hoc nomen creator, quod de Deo ex tempore dicitur, imponitur ad significandum actionem divinam, quam consequitur respectus quidam; similiter etiam hoc nomen verbum, imponitur ad significandum aliquid absolutum cum aliquo respectu adiuncto; est enim verbum idem quod sapientia genita, ut Augustinus dicit.

Nec ob hoc impeditur quin verbum personaliter dicatur, quia, sicut pater personaliter dicitur, ita et Deus generans, vel Deus genitus.

Contingit autem ut aliqua res absoluta ad plura habere possit respectum. Et inde est quod nomen illud quod imponitur ad significandum aliquid absolutum ad quod sequitur aliquis respectus, potest ad plura relative dici, secundum quod scientia dicitur, inquantum est scientia, relative ad scibile; sed inquantum est accidens quoddam vel forma, refertur ad scientem. Ita etiam et hoc nomen verbum habet respectum et ad dicentem, et ad id quod per verbum dicitur; ad quod quidem potest dici dupliciter.

Uno modo secundum convertentiam nominis; et sic verbum dicitur ad dictum. Alio modo ad rem cui convenit ratio dicti.

Et quia pater principaliter dicit se, generando verbum suum, et ex consequenti dicit creaturas: ideo principaliter, et quasi per se, verbum refertur ad patrem; sed ex consequenti, et quasi per accidens, refertur ad creaturam; accidit enim verbo ut per ipsum creatura dicatur.

RA1

Ad primum dicendum, quod ratio illa tenet in illis quae important actualem respectum ad creaturam, non autem in illis quae important respectum habitualem; et dicitur respectus habitualis qui non requirit creaturam simul esse in actu; et tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus animae, quia voluntas et intellectus potest esse etiam de eo quod non est actu existens. Verbum autem importat processionem intellectus; et ideo ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum non dicitur relative ad creaturam secundum rem, quasi relatio ad creaturam sit in Deo realiter, sed dicitur secundum dici. Nec est remotum quin dicatur in aliquo casu; possum enim dicere quod est verbum creaturae, id est de creatura, non a creatura; in quo sensu Anselmus negat. Et praeterea, si non referretur secundum aliquem casum, sufficeret quocumque modo referretur; ut puta si referatur per praepositionem adiunctam casuali, ut dicatur quod verbum est ad creaturam, scilicet constituendam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis nominibus quae per se important respectum ad creaturam. Hoc autem nomen non est huiusmodi, ut ex dictis, patet; et ideo ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex illa parte qua hoc nomen verbum importat aliquid absolutum, habet habitudinem causalitatis ad creaturam; sed ex respectu realis originis quem importat, efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet.

RA5

Et per hoc patet responsio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod verbum non solum est id per quod fit dispositio, sed est ipsa patris dispositio de rebus creandis; et ideo aliquo modo ad creaturam refertur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod filius importat tantum relationem alicuius ad principium a quo oritur; sed verbum importat relationem et ad principium a quo dicitur, et ad id quod est quasi terminus, scilicet id quod per verbum manifestatur; quod quidem principaliter est pater, sed ex consequenti est creatura, quae nullo modo potest esse divinae personae principium; et ideo filius nullo modo importat respectum ad creaturam, sicut verbum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de illis nominibus quae imponuntur ad significandum ipsos respectus. Non enim potest esse quod unus respectus terminetur ad multa, nisi secundum quod illa multa aliquo modo uniuntur.

RA9

Et similiter etiam est dicendum ad nonum.

RC

Rationes autem quae sunt ad oppositum, concludunt quod aliquo modo ad creaturam referatur verbum; non autem quod hanc relationem per se importet, et quasi principaliter; et in hoc sensu concedendae sunt.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum res verius sint in verbo vel in seipsis.

TTB

Et videtur quod non sint verius in verbo.

AG1

Verius enim est aliquid ubi est per essentiam suam, quam ubi per suam similitudinem tantum.

Sed in verbo res non sunt nisi per suam similitudinem, in se autem sunt per suam essentiam. Ergo verius sunt in seipsis quam in verbo.

AG2

Sed dicebat, quod pro tanto sunt nobiliter in verbo, quia ibi habent nobiliter esse.

Contra, res materialis nobiliter esse habet in anima nostra quam in seipsa, ut etiam Augustinus dicit in Lib. De Trin., et tamen verius est in seipsa quam in anima nostra. Ergo eadem ratione verius est in se quam sit in verbo.

AG3

Praeterea, verius est id quod est in actu, quam id quod est in potentia. Sed res in seipsa est in actu, in verbo autem est tantum in potentia, sicut artificiatum in artifice. Ergo verius est res in se quam in verbo.

AG4

Praeterea, ultima rei perfectio est sua operatio. Sed res in seipsis existentes habent proprias operationes, quas non habent ut sunt in verbo. Ergo verius sunt in seipsis quam in verbo.

AG5

Praeterea, illa solum sunt comparabilia quae sunt unius rationis. Sed esse rei in seipsa, non est unius rationis cum esse quod habet in verbo. Ergo, ad minus, non potest dici quod verius sit in verbo quam in seipsa.

SC1

Sed contra. Creatura in creatore est creatrix essentia, ut Anselmus dicit.

Sed esse increatum est verius quam creatum. Ergo res verius esse habet in verbo quam in seipsa.

SC2

Praeterea, sicut ponebat Plato ideas rerum esse extra mentem divinam, ita nos in mente divina ponimus eas. Sed secundum Platonem, verius erat homo separatus, homo, quam materialis; unde hominem separatum per se hominem nominabat. Ergo et secundum positionem fidei verius sunt res in verbo quam sint in seipsis.

SC3

Praeterea, illud quod est verissimum in unoquoque genere, est mensura totius generis.

Sed similitudines rerum in verbo existentes, sunt mensurae veritatis in rebus omnibus, quia secundum hoc res aliqua dicitur vera, secundum quod imitatur exemplar suum, quod est in verbo. Ergo res verius sunt in verbo quam in seipsis.

CO

Responsio. Dicendum, quod, sicut dicit dionysius II cap. De divinis nominibus, causata deficiunt ab imitatione suarum causarum, quae eis supercollocantur. Et propter istam distantiam causae a causato, aliquid vere

praedicatur de causato quod non praedicatur de causa, sicut patet quod delectationes non dicuntur proprie delectari, quamvis sint nobis causae delectandi: quod quidem non contingit nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quae de effectibus praedicantur.

Et hoc invenimus in omnibus causis aequivoce agentibus; sicut sol non potest dici calidus, quamvis ab eo alia calefiant; quod est propter ipsius solis supereminentiam ad ea quae calida dicuntur.

Cum ergo quaeritur utrum res verius sint in seipsis quam in verbo, distinguendum est: quia ly verius potest designare vel veritatem rei, vel veritatem praedicationis. Si designet veritatem rei, sic proculdubio maior est veritas rerum in verbo quam in seipsis. Si autem designetur veritas praedicationis, sic est e converso: verius enim praedicatur homo de re quae est in propria natura, quam de ea secundum quod est in verbo. Nec hoc est propter defectum verbi, sed propter supereminentiam ipsius, ut dictum est.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod si intelligatur de veritate praedicationis, simpliciter verum est quod verius est aliquid ubi est per essentiam quam ubi est per similitudinem.

Sed si intelligatur de veritate rei, tunc verius est ubi est per similitudinem quae est causa rei; minus autem vere ubi est per similitudinem causatam a re.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudo rei quae est in anima nostra, non est causa rei sicut similitudo rerum in verbo; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentia activa est perfectior quam sit actus, qui est eius effectus; et hoc modo creaturae dicuntur esse in potentia in verbo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis creaturae in verbo non habeant proprias operationes, habent tamen operationes nobiliores, inquantum sunt effectivae rerum, et operationum ipsarum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis non sint unius rationis, esse creaturarum in verbo et in seipsis secundum univocationem, sunt tamen aliquo modo unius rationis, secundum analogiam.

RC1

Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod ratio illa procedit de veritate rei, non autem de veritate praedicationis.

RC2

Ad secundum dicendum, quod Plato in hoc reprehenditur quod posuit formas naturales secundum propriam rationem esse praeter materiam, ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales; et secundum hoc res naturales vere praedicari possent de his quae sunt sine materia. Nos autem hoc non ponimus; et ideo non est simile.

RC3

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum verbum sit eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Verbum enim importat aliquid progrediens ab intellectu. Sed intellectus divinus est etiam de his quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut in quaestione de scientia Dei, dictum est. Ergo verbum etiam de his esse potest.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum, lib.

VI de Trinit., filius est ars patris plena rationum viventium. Sed, sicut dicit Augustinus. In Lib. Lxxxiii quaestionum, ratio, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur.

Ergo verbum est etiam eorum quae nec fient, nec facta sunt.

AG3

Praeterea, verbum non esset perfectum nisi contineret in se omnia quae sunt in scientia dicentis. Sed in scientia patris dicentis sunt ea quae nunquam erunt, nec facta sunt. Ergo et ista erunt in verbo.

SC1

Sed contra. Est quod Anselmus dicit in Monologio: eius quod nec est, nec fuit nec futurum est, nullum verbum esse potest.

SC2

Praeterea, hoc ad virtutem dicentis pertinet, ut quidquid dicit, fiat. Sed Deus est potentissimus.

Ergo verbum eius non est de aliquo quod non aliquando fiat.

CO

Responsio. Dicendum, quod aliquid potest esse in verbo dupliciter.

Uno modo sicut id quod verbum cognoscit, vel quod in verbo cognosci potest, et sic in verbo est etiam illud quod nec est, nec erit, nec factum est, quia hoc cognoscit verbum sicut et pater; et in verbo etiam cognosci potest sicut et in patre.

Alio modo dicitur aliquid esse in verbo sicut id quod per verbum dicitur. Omne autem quod aliquo verbo dicitur, ordinatur quodammodo ad executionem, quia verbo instigamus alios ad agendum, et ordinamus aliquos ad exequendum id quod mente concepimus; unde etiam dicere Dei, disponere ipsius est, ut patet per Glossam super illud psalm. Lxi, 12: semel locutus est Deus, etc.. Unde, sicut Deus non disponit nisi quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, ita nec dicit; unde verbum est horum tantum, sicut per ipsum dictorum. Scientia autem et ars et idea, vel ratio, non important ordinem ad aliquam executionem, et ideo non est simile de eis et de verbo.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

¶8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum omne quod factum est, sit vita in verbo.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia secundum hoc verbum est causa rerum, quod res sunt in ipso. Si ergo res in verbo sunt vita, verbum causat res per modum vitae. Sed ex hoc quod causat res per modum bonitatis, sequitur quod omnia sunt bona. Ergo ex hoc quod causat res per modum vitae, sequitur quod omnia sint viva: quod falsum est; ergo et primum.

AG2

Praeterea, res sunt in verbo sicut artificiata apud artificem. Sed artificiata in artifice non sunt vita: nec enim ipsius artificis vita sunt, qui vivebat etiam antequam artificiata in ipso essent; neque artificiorum, quae vita carent. Ergo nec creaturae in verbo sunt vita.

AG3

Praeterea efficientia vitae magis appropriatur in Scriptura spiritui sancto quam verbo, ut patet Ioan. VI, 64: spiritus est qui vivificat; et in pluribus aliis locis. Sed verbum non dicitur de spiritu sancto, sed de filio tantum, ut patet ex dictis.

Ergo nec convenienter dicitur quod res in verbo sit vita.

AG4

Praeterea, lux intellectualis (non) est principium vitae. Sed res in verbo non sunt lux.

Ergo videtur quod in eo non sint vita.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Ioan. Cap.

I, vers. 3: quod factum est in ipso vita erat.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum in VIII physicorum, motus caeli dicitur vita quaedam omnibus natura existentibus.

Sed magis influat verbum in creaturas quam motus caeli in naturam. Ergo res, secundum quod sunt in verbo, debent dici vita.

CO

Responsio. Dicendum, quod res, secundum quod sunt in verbo, considerari possunt dupliciter: uno modo per comparisonem ad verbum; alio modo per comparisonem ad res in propria natura existentes; et utroque modo similitudo creaturae in verbo est vita.

Illud enim proprie vivere dicimus quod in seipso habet principium motus vel operationis cuiuscumque.

Ex hoc enim primo sunt dicta aliqua vivere, quia visa sunt in seipsis habere aliquid ea movens secundum quemcumque motum.

Et hinc processit nomen vitae ad omnia quae in seipsis habent operationis propriae principium; unde et ex hoc quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt, vivere dicuntur, non solum ex hoc quod secundum locum moventur, vel secundum augmentum.

Illud ergo esse quod habet res prout est movens seipsam ad operationem aliquam, proprie dicitur vita rei, quia vivere viventis est esse, ut in II de anima dicitur.

In nobis autem nulla operatio ad quam nos movemus, est esse nostrum; unde intelligere nostrum non est vita nostra, proprie loquendo, nisi secundum quod vivere accipitur pro opere, quod est signum vitae; et similiter nec similitudo intellecta in nobis est vita nostra.

Sed intelligere verbi est suum esse, et similiter similitudo ipsius; unde similitudo creaturae in verbo, est vita eius. Similiter etiam similitudo creaturae est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo dicitur, quod anima

quodammodo est omnia. Unde ex hoc quod similitudo creaturae in verbo est productiva et motiva creaturae in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse producat, in quantum scilicet producitur in esse, et movetur a sua similitudine in verbo existente.

Et ita similitudo creaturae in verbo est quodammodo creaturae vita.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod creatura in verbo existens dicitur vita, non pertinet ad rationem propriam creaturae, sed ad modum quo est in verbo. Unde, cum non sit eodem modo in seipsa, non sequitur quod in seipsa vivat, quamvis in verbo sit vita; sicut non est in seipsa immaterialis, quamvis in verbo sit immaterialis. Sed bonitas, entitas, et huiusmodi, pertinent ad propriam rationem creaturae; et ideo, sicut secundum quod sunt in verbo, sunt bona, ita etiam secundum quod sunt in propria natura.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in artifice non possunt proprie dici vita, quia non sunt ipsum esse artificis viventis, nec etiam ipsa eius operatio, sicut in Deo accidit; et tamen Augustinus dicit, quod arca in mente artificis vivit; sed hoc est secundum quod in mente artificis habet esse intelligibile, quod ad genus vitae pertinet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vita spiritui sancto attribuitur secundum hoc quod Deus dicitur vita rerum, prout ipse est in rebus omnibus movens eas, ut sic modo quodam omnes res a principio intrinseco motae videantur; sed vita appropriatur verbo secundum quod res sunt in Deo, ut ex dictis patet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod similitudines rerum in verbo, sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi; in quantum scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sic res cognoscere possint; et ideo, sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.

|q5 Quaestio 5

Prologus

PR1

Primo ad quod attributorum providentia reducatur.

PR2

Secundo utrum mundus providentia regatur.

PR3

Tertio utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat.

PR4

Quarto utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinae providentiae.

PR5

Quinto utrum humani actus providentia regantur.

PR6

Sexto utrum animalia bruta et eorum actus divinae providentiae subdantur.

PR7

Septimo utrum peccatores divina providentia

PR8

Octavo utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia mediante creatura angelica.

PR9

Nono utrum per corpora caelestia disponat divina providentia inferiora corpora.

PR10

Decimo utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de providentia.

Et primo quaeritur ad quod attributorum providentia reducatur.

TTB

Et videtur quod tantum ad scientiam.

AG1

Quia, sicut dicit boetius in IV de consolatione philos., illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam. Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quae ad scientiam pertinet. Ergo et providentia ad cognitionem pertinet.

AG2

Sed dicebat, quod providentia pertinet ad voluntatem etiam in quantum est causa rerum.

Sed contra, in nobis scientia practica est causa rerum scitarum. Sed scientia practica in sola cognitione est. Ergo et providentia.

AG3

Praeterea, boetius dicit in Lib. Praedicto: modus rerum gerendarum, cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur. Sed puritas intelligentiae ad cognitionem speculativam pertinere videtur. Ergo providentia ad cognitionem speculativam pertinet.

AG4

Praeterea, boetius dicit in V de consolatione philos., quod providentia dicitur: eo quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat. Sed prospicere cognitionis est, et praecipue speculativae. Ergo providentia maxime videtur ad cognitionem speculativam pertinere.

AG5

Praeterea, sicut dicit boetius in IV de consolatione, uti est ad intellectum ratiocinatio, ita est fatum ad providentiam.

Sed tam intellectus quam ratiocinatio ad cognitionem pertinet communiter speculativam et practicam. Ergo et providentia.

AG6

Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII quaestionum dicit, lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima gubernatione moderatur. Sed gubernare et moderari ad providentiam pertinet.

Ergo lex incommutabilis est ipsa providentia.

Sed lex ad cognitionem pertinet. Ergo et providentia.

AG7

Praeterea, lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur. Sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis; unde dicimus quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, et essentia essendi et vita vivendi. Ergo divina providentia est lex; et sic idem quod prius.

AG8

Praeterea, boetius dicit in IV de consolatione, quod providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta. Sed ratio rei in Deo est idea, ut Augustinus dicit in Lib. Lxxxiii quaestionum.

Ergo providentia est idea. Sed idea pertinet ad cognitionem. Ergo et

AG9

Praeterea, scientia practica ordinatur vel ad producendum res in esse, vel ad ordinandum iam productas res. Sed producere res non est providentiae, quia providentia praesupponit res provisas; similiter etiam nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet. Ergo providentia non pertinet ad cognitionem practicam, sed speculativam tantum.

SC1

Sed e contra. Videtur quod pertineat ad voluntatem, quia sicut dicit Damascenus in Lib. II: providentia est voluntas Dei, propter quam omnia quae sunt, convenientem deductionem suscipiunt.

SC2

Praeterea, illos qui sciunt quid agendum est et tamen nolunt facere, non dicimus providos. Ergo providentia magis respicit voluntatem quam cognitionem.

SC3

Praeterea, sicut dicit boetius in IV de consol., Deus sua bonitate gubernat mundum. Sed bonitas ad voluntatem pertinet.

Ergo et providentia, cuius est gubernare.

SC4

Praeterea, disponere non est scientiae, sed voluntatis. Sed secundum boetius in IV de consol., providentia est ratio per quam Deus cuncta disponit. Ergo providentia ad voluntatem pertinet, non ad notitiam.

SC5

Praeterea, provisum, in quantum provisum, non est sapiens vel scitum, sed est bonum.

Ergo nec providens, in quantum providens, est sapiens, sed bonus; et ita providentia non pertinet ad sapientiam, sed ad bonitatem, vel voluntatem.

SC6

Sed iterum videtur quod pertineat ad potentiam, quia boetius dicit in Lib. De consol.: providentia dedit rebus a se creatis hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possint, naturaliter manere desiderent.

Ergo providentia est creationis principium.

Sed creatio appropriatur potentiae. Ergo providentia ad potentiam pertinet.

SC7

Praeterea, gubernatio est providentiae effectus, ut dicitur sapient., XIV, 3: tu autem, pater, gubernas omnia providentia. Sed, sicut Hugo dicit in Lib. De sacramentis, voluntas est ut imperans, sapientia ut dirigens, potentia ut exequens; et sic potentia est gubernationi propinquior quam scientia vel voluntas. Ergo providentia pertinet magis ad potentiam quam scientiam vel voluntatem.

CO

Responsio. Dicendum, quod ea quae de Deo intelliguntur, propter nostri intellectus infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his quae apud nos sunt; et ideo, ut sciamus quomodo providentia dicatur in Deo, videndum est quomodo providentia sit in nobis.

Sciendum est ergo, quod tullius providentiam ponit prudentiae partem in II libro veteris rhetoricae, et est pars prudentiae quasi completiva. Quia aliae duae partes, scilicet memoria et intelligentia, non sunt nisi quaedam praeparationes ad prudentiae actum.

Prudentia autem, secundum Philosophum in VI ethic., est recta ratio agibilium.

Et differunt agibilia a factibilibus, quia factibilia dicuntur illa quae procedunt ab agente in exteriorem materiam, sicut scamnum et domus: et horum recta ratio est ars; sed agibilia dicuntur actiones quae non progrediuntur extra agentem, sed sunt actus perficientes ipsum, sicut caste vivere, patienter se habere, et huiusmodi: et horum recta ratio est prudentia.

Sed in istis agibilibus duo quaedam considerata occurrunt: scilicet finis, et id quod est ad finem. Prudentia ergo praecipue dirigit in his quae sunt ad finem; ex hoc enim aliquis dicitur prudens, quod est bene consiliativus, ut dicitur in VI ethic.. Consilium autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III ethic..

Sed finis agibilium praexistit in nobis dupliciter: scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis; quae quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet, secundum Philosophum in VI ethic., qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium; principia autem operabilium sunt fines, ut in eodem Lib. Dicitur. Alio modo quantum ad affectionem; et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad iuste vivendum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium.

Et similiter ad ea quae sunt ad finem perficimur, et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per electionem; et in his per prudentiam dirigimur.

Patet ergo quod prudentiae est aliqua ordinate ad finem disponere. Et quia ista dispositio eorum quae sunt ad finem, in finem per prudentiam est per modum cuiusdam ratiocinationis, cuius principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis praedicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatis); ideo ad hoc quod aliquis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines. Non enim potest esse recta ratio, nisi principia rationis salventur. Et ideo ad prudentiam requiritur et intellectus finium, et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum, ut in VI ethic. Dicitur.

In omnibus autem viribus et actibus animae ordinatis hoc est commune, quod virtus primi salvatur in omnibus sequentibus; et ideo in prudentia quodammodo includitur et voluntas, quae est de fine, et cognitio finis.

Ex dictis igitur patet quomodo providentia se habeat ad alia quae de Deo dicuntur.

Scientia enim se habet communiter ad cognitionem finis, et eorum quae sunt ad finem: per scientiam enim Deus scit se et creaturas. Sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quae sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentia in Deo includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica.

Potentia autem executiva est providentiae; unde actus potentiae praesupponit actum providentiae sicut dirigentis; unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in re creata duo possunt considerari: scilicet ipsa species eius absolute, et ordo eius ad finem; et utriusque forma praecessit in Deo.

Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est providentia.

Ipsae autem ordo a divina providentia rebus inditus, fatum vocatur, secundum boetium.

Unde, sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum; et tamen, quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo, tamen providentia tantum ad practicam pertinet; eo quod importat ordinem ad finem, et ita ad opus, quo mediante pervenitur ad finem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute: scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quae sunt ad finem; unde non praesupponit voluntatem finis, ut sic aliquo modo voluntas in scientia includatur; sicut de providentia dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod puritas intelligentiae non dicitur ad exclusionem voluntatis, sed ad excludendum mutabilitatem et varietatem a providentia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod boetius in verbis illis non ponit completam providentiae rationem, sed nominis rationem assignat; unde, quamvis videre ad cognitionem speculativam pertinere possit, non tamen sequitur quod providentia. Et praeterea, secundum hoc boetius exponit providentiam quasi procul videntiam, quia ipse Deus ab excelso rerum cacumine cuncta prospicit. Secundum hoc autem est in excelso rerum cacumine quod omnia causat et ordinat: et sic etiam in verbis boetii potest aliquid ad practicam cognitionem pertinens notari.

RA5

Ad quintum dicendum, quod comparatio illa boetii accipitur secundum similitudinem proportionis simplicis ad compositum, et quieti ad mobile: sicut enim intellectus simplex est et sine discursu, ratio autem discurrendo circa diversa vagatur; ita etiam providentia simplex est et immobilis, fatum autem multiplex et variabile: unde non sequitur ratio.

RA6

Ad sextum dicendum, quod providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam consequens.

Lex enim aeterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo: quod est prudentiae, sive providentiae; unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium indemonstrabile ad demonstrationem. Et similiter etiam in Deo lex aeterna non est ipsa providentia, sed providentiae quasi principium; unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae, sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in divinis attributis invenimus duplicem rationem causalitatis.

Unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo vivo procedunt omnia viva, et haec ratio causandi est communis omnibus attributis.

Alia ratio est secundum ordinem ad obiectum attributi, prout dicimus quod potentia est causa possibilium, et scientia scitorum, et secundum hunc modum causandi non oportet quod causatum habeat similitudinem causae: non enim quae per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita. Et per hunc modum providentia Dei causa omnium ponitur; unde, quamvis a providentia sit lex naturalis intellectus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex aeterna.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa in summo principe constituta non dicitur providentia nisi adiuncto ordine ad finem, ad quem praesupponitur voluntas finis; unde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit.

RA9

Ad nonum dicendum, quod in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem.

Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur.

Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem. Et sic providentia differt ab arte divina et dispositione, quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem.

Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa eius; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa, et propter hoc actus dispositionis frequenter providentiae attribuitur.

Quamvis ergo providentia nec sit ars quae respicit productionem rerum, nec dispositio quae respicit rerum ordinem ad invicem, non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem.

RC1

Ad primum vero quod de voluntate obiicitur, dicendum est, quod pro tanto Damascenus providentiam dicit esse voluntatem, quia voluntatem includit et praesupponit, ut dictum est.

RC2

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in VI ethic., nullus potest esse prudens nisi virtutes morales habeat, per quas recte sit dispositus circa fines; sicut nullus potest bene demonstrare, nisi recte se habeat circa demonstrationis principia; et propter hoc etiam nullus dicitur providus nisi habeat rectam voluntatem, non quia providentia sit in voluntate.

RC3

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa providentia, sed quia est providentiae principium, cum habeat rationem finis; et etiam quia ita se habet divina bonitas ad ipsum sicut moralis virtus ad nos.

RC4

Ad quartum dicendum, quod disponere, quamvis voluntatem praesupponat, non tamen est actus voluntatis: quia ordinare quod in dispositione intelligitur, est sapientis, ut Philosophus dicit; et ideo dispositio et providentia essentialiter ad cognitionem pertinent.

RC5

Ad quintum dicendum, quod providentia comparatur ad provisum sicut scientia ad scitum, et non sicut scientia ad scientem; unde non oportet quod provisum, in quantum provisum, sit sapiens, sed quod sit scitum.

Alia duo concedimus.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum mundus providentia regatur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nullum enim agens ex necessitate naturae, agit per providentiam. Sed Deus agit in res creatas ex necessitate naturae, quia, ut dicit dionysius IV cap. De divinis nominibus, divina bonitas se creaturis communicat sicut noster sol, non praeeligens neque praecognoscens, radios suos in corpora diffundit. Ergo mundus a Deo non regitur providentia.

AG2

Praeterea, principium multiforme sequitur ad principium uniforme. Sed voluntas est principium multiforme, quia se habet ad opposita, et per consequens etiam providentia, quae voluntatem praesupponit; natura autem est principium uniforme, quia determinatur ad unum. Ergo natura praecedit providentiam: non igitur res naturales providentia reguntur.

AG3

Sed dicebat, quod principium uniforme praecedit multiforme in eodem, non in diversis.

Sed contra, quanto aliquod principium maiorem habet virtutem causandi, tanto est prius. Sed quanto magis est uniforme, maiorem habet virtutem in causando, quia, ut dicitur in Lib. De causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Ergo, sive in eodem sive in diversis accipiantur uniforme principium multiforme praecedet.

AG4

Praeterea, secundum boetium in sua arithmetica, omnis inaequalitas ad aequalitatem reducitur, et multitudo ad unitatem. Ergo et omnis actio voluntatis, quae multipliciter habet, ad actionem naturae, quae simplex est et aequalis, reduci debet; et ita oportet quod primum agens per essentiam suam et naturam agat, et non per providentiam; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente, quia ad hoc alicui regimen adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinatae ad unum. Ergo non indigent providentia gubernante.

AG6

Sed dicebat, quod ad hoc providentiae gubernatione indigent, ut conserventur in esse. Sed contra, illud in quo non est potentia ad corruptionem, non indiget exteriori conservante. Sed quaedam res sunt in quibus non est potentia ad corruptionem quia nec ad generationem, sicut patet in corporibus caelestibus et substantiis spiritualibus, quae sunt principales partes mundi. Ergo huiusmodi non indigent providentia conservante in esse.

AG7

Praeterea, quaedam sunt in rerum natura quae nec etiam Deus potest mutare, sicut hoc principium quod non est de eodem affirmare et negare et quod fuit non potest non fuisse, ut Augustinus dicit in libro contra faustum: ergo ad minus huiusmodi providentia gubernante et conservante non indigent.

AG8

Praeterea, ut Damascenus dicit in libro II, non est conveniens alium esse factorem rerum, et alium provisorem. Sed corporalia non sunt facta a Deo, cum Deus sit spiritus; non enim videtur quod spiritus possit producere aliquod corpus, sicut nec corpus potest aliquem spiritum producere. Ergo huiusmodi corporalia a divina providentia non reguntur.

AG9

Praeterea, gubernatio rerum ipsam rerum distinctionem concernit. Sed rerum distinctio non videtur esse a Deo, quia ipse se habet uniformiter ad omnia, ut dicitur in libro de causis. Ergo res non gubernantur per divinam providentiam.

AG10

Praeterea, quae sunt in seipsis ordinata, non oportet ab alio ordinari. Sed res naturales sunt huiusmodi, quia, ut dicitur II de anima, omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Ergo res naturales non ordinantur per providentiam divinam.

AG11

Praeterea, si res gubernantur per divinam providentiam, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam perscrutari. Sed, sicut dicit Damascenus in II libro, oportet omnia admirari omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare, quae providentiae sunt. Ergo providentia mundus non regitur.

SC1

Sed contra. Est quod boetius dicit: o qui perpetua mundum ratione gubernas.

SC2

Praeterea, quaecumque habent certum ordinem, oportet quod aliqua providentia regantur.

Sed res naturales tenent certum ordinem in suis motibus. Ergo providentia reguntur.

SC3

Praeterea, ea quae sunt diversa, non conservantur in aliqua coniunctione nisi per aliquam providentiam gubernantem; unde etiam quidam Philosophi coacti sunt ponere animam esse harmoniam, propter conservationem contrariorum in corpore animalis. Sed in mundo videmus contraria et diversa ad invicem colligata permanere. Ergo mundus providentia regitur.

SC4

Praeterea, sicut dicit boetius in IV de consolatione, fatum singula in motu digerit locis, formis ac temporibus distributa; et haec temporis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectu, providentia est. Cum ergo videamus res esse distinctas secundum formas et tempora et loca, necesse est ponere fatum, et sic etiam providentiam.

SC5

Praeterea, omne illud quod per se non potest conservari in esse, indiget aliquo gubernante, quo conservetur. Sed res creatae per se in esse conservari non possunt, quia, quae ex nihilo facta sunt, per se in nihilum tendunt, ut Damascenus dicit.

Ergo oportet esse providentiam gubernantem res.

CO

Responsio. Dicendum, quod providentia respicit ordinem ad finem; et ideo quicumque causam finalem negant, oportet quod negent per consequens providentiam, ut Commentator dicit in II physic..

Negantium autem causam finalem antiquitus duplex fuit positio.

Quidam enim antiquissimi Philosophi posuerunt tantum causam materialem; unde, cum non ponerent causam agentem, nec finem ponere poterant, qui non est causa nisi in quantum movet agentem. Alii autem posteriores ponebant causam agentem, nihil dicentes de causa finali. Et secundum utrosque omnia procedebant ex necessitate causarum praecedentium, vel materiae, vel agentis.

Sed haec positio hoc modo a philosophis improbat.

Causae enim materialis et agens, in quantum huiusmodi, sunt effectui causa essendi; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens et in seipso, ut permanere possit, et aliis, ut opituletur. Verbi gratia, calor de sui ratione, quantum ex se est, habet dissolvere; dissolutio autem non est conveniens et bona nisi secundum aliquem certum terminum et modum; unde, nisi poneremus aliam causam praeter calorem et huiusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiant et bene.

Omne autem quod non habet causam determinatam, casu accidit. Et ideo oporteret secundum positionem praedictam, ut omnes, convenientiae et utilitates quae inveniuntur in rebus, essent casuales; quod etiam empedocles posuit, dicens casu accidisse ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, ut animal salvari posset, et quod multoties accidit.

Hoc autem non potest esse: ea enim quae casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem huiusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae aut semper, aut in maiori parte; unde non potest esse quod casu accidant; et ita oportet quod procedant ex intentione finis.

Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod praeexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittae certum motum, ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quae fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittae, sed proiicientis, ita etiam omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae.

Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui ordinem praedictum naturae indidit, mundus gubernetur. Et similatur providentia ista qua Deus mundum gubernat providentiae oeconomicae, qua aliquis gubernat familiam, vel politicae qua aliquis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis ordinat actus aliorum in finem; non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius, cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod similitudo dionysii quantum ad hoc attenditur, quod sicut sol nullum corpus excludit, quantum in ipso est, a sui luminis communicatione; ita etiam nec divina bonitas aliquam creaturam a sui participatione; non autem quantum ad hoc quod sine cognitione et electione operetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter.

Uno modo quantum ad ipsam essentiam principii; in quantum scilicet, est compositum; et sic multiforme principium oportet esse posterius uniformi. Alio modo secundum respectum ad effectus, ut dicatur illud principium multiforme quod ad multa se extendit: et sic multiforme est prius quam uniforme, quia quanto aliquod principium est simplicius, tanto se extendit ad plura; et per hunc modum voluntas dicitur multiforme principium, natura autem uniforme.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de uniformitate principii secundum suam essentiam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus per essentiam suam est causa rerum; et ita ad aliquod simplex principium reducitur omnis rerum pluralitas.

Sed essentia eius non est causa rerum nisi secundum quod est scita, et per consequens, secundum quod est volita communicari creaturae per viam assimilationis; unde res ab essentia divina per ordinem scientiae et voluntatis procedunt; et ita per providentiam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex seipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat, ut dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod corruptio et generatio possunt accipi dupliciter.

Uno modo secundum quod generatio et corruptio sunt ex ente contrario et in ens contrarium; et hoc modo potentia ad generationem et corruptionem inest alicui secundum quod eius materia est in potentia ad contrarias formas; et hoc modo corpora caelestia et substantiae spirituales nec ad generationem nec ad corruptionem potentiam habent.

Alio modo dicuntur communiter pro quolibet exitu rerum in esse, et pro quolibet transitu in non esse; ut sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicatur, et ipsa rei annihilatio dicatur corruptio.

Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad ipsius productionem; et similiter dicitur aliquid habere potentiam ad corruptionem, quia in agente est potentia ut deducat illud in non esse; et secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem; cuncta enim quae Deus in esse produxit, potest etiam reducere in non esse.

Cum ad hoc quod creaturae subsistant, oportet quod semper in eis Deus esse operetur, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram; non per modum quo domus fit ab artifice, cuius actione cessante adhuc domus manet, sed per modum quo illuminatio aeris est a sole; unde ex hoc ipso quod non praeberet creaturae esse, quod in eius voluntate est constitutum, creatura in nihilum redigeretur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod necessitas principiorum dicatorum consequitur providentiam divinam et dispositionem: ex hoc enim quod res productae sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctae a suis negationibus: ex qua distinctione sequitur quod affirmatio et negatio non sunt simul vera; et ex hoc est necessitas in omnibus aliis principiis, ut dicitur in IV metaphysicorum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod effectus non potest esse praestantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa; et quia corpus naturaliter est inferius spiritu, ideo corpus non potest spiritum producere, sed e converso.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Deus secundum hoc similiter dicitur se habere ad res, quod in eo nulla est diversitas; et tamen ipse est causa diversitatis rerum, secundum quod per scientiam suam rationes diversarum rerum penes se continet.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ordo ille qui est in natura, non est ei a se, sed ab alio; et ideo indiget natura providentia, a qua talis instituatur in ea

RA11

Ad undecimum dicendum, quod creaturae deficiunt a repraesentatione creatoris. Et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in creatoris cognitionem; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui nec totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturae manifestant de Deo.

Et ideo prohibemur perscrutari ea quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset.

Non autem prohibemur scrutari cum ista modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo Hilarius dicit, quod qui pie infinita persequitur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficiet prodeundo.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Causa enim et effectus sunt eiusdem coordinationis.

Sed creaturae corruptibiles sunt causae culpa, ut patet: quod species mulieris est fomentum et causa luxuriae; et Sap., XIV, 11, dicitur quod creaturae Dei factae sunt in muscipulam pedibus insipientium.

Cum ergo culpa sit extra ordinem providentiae divinae, videtur quod ordini providentiae corruptibilia non subdantur.

AG2

Praeterea, nihil provisum a sapiente est corruptivum effectus eius, quia sic contrariaretur sapiens sibi ipsi, eadem aedificans et destruens. Sed in rebus corruptibilibus invenitur una contraria alteri, et corruptiva illius.

Ergo non sunt provisae a Deo.

AG3

Praeterea, sicut dicit Damascenus in II Lib., necesse est omnia quae providentia fiunt, secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissimam fieri, et sicut potest melius fieri. Sed corruptibilia possent fieri meliora, quia incorruptibilia. Ergo providentia divina ad corruptibilia se non extendit.

AG4

Praeterea, omnia corruptibilia de sua natura corruptionem habent, alias non esset necesse omnia corruptibilia corrumpi. Sed corruptio, cum sit defectus, non est provisae a Deo, qui non potest esse causa alicuius defectus.

Ergo naturae corruptibiles non sunt provisae a Deo.

AG5

Praeterea, sicut dicit dionysius in IV de divin. Nomin., providentiae non est naturam perdere, sed salvare. Ergo providentiae omnipotentis Dei est res perpetuo salvare.

Sed corruptibilia non perpetuo salvantur. Ergo non subiacent divinae providentiae.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur sapient., cap. XIV, 3: tu autem, pater, gubernas omnia providentia.

SC2

Praeterea, sapient., XIII, dicitur quod ipse est Deus, cui est cura de omnibus.

Ergo tam corruptibilia quam incorruptibilia eius providentiae subsunt.

SC3

Praeterea, sicut dicit Damascenus in II libro, non est conveniens alium esse factorem rerum, et alium provisorem.

Sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium.

Ergo et eorum provisor.

CO

Responsio. Dicendum, quod providentia Dei, qua res gubernat, ut dictum est, est similis providentiae qua paterfamilias gubernat domum, aut rex civitatem aut regnum: in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare; sicut bonum gentis est divinius quam bonum civitatis vel familiae vel personae, ut habetur, in principio ethicorum. Unde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum.

Hoc ergo quidam non attendentes, considerantes in rebus corruptibilibus aliqua quae possent meliora esse secundum seipsa considerata, non attendentes ordinem universi, secundum quem optime collocatur unumquodque in ordine suo, dixerunt ista corruptibilia non gubernari a Deo, sed sola incorruptibilia; ex quorum persona dicitur iob cap.

XXII, 14: nubes latibulum eius, scilicet Dei, nec nostra considerat, sed circa cardines caeli perambulat. Haec autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore temere agi, vel a contrario principio gubernari.

Quam positionem Philosophus in XI metaphysic. Reprobat per similitudinem exercitus, in quo invenimus duplicem ordinem: unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem, alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet bonum ducis; et ordo ille quo partes exercitus ordinantur ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quamcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium.

Partes autem universi, corruptibiles et incorruptibiles, sunt ad invicem ordinatae, non per accidens, sed per se: videmus enim ex corporibus caelestibus utilitates provenientes in corporibus corruptibilibus vel semper vel in maiori parte secundum eundem modum; unde oportet omnia, corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiae principii exterioris, quod est extra universum.

Unde Philosophus concludit, quod necesse est ponere in universo unum dominatum et non plures.

Sciendum tamen, quod aliquid providetur dupliciter: uno modo propter se, alio modo propter aliud; sicut in domo propter se providentur ea in quibus consistit essentialiter bonum domus, sicut filii, possessiones, et huiusmodi: alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia, et huiusmodi.

Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus consistit essentialiter perfectio universi; et haec perpetuitatem habent, sicut et universum perpetuum est. Quae vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter aliud. Et ideo substantiae spirituales et corpora caelestia, quae sunt perpetua et secundum speciem, et secundum individuum, sunt provisae propter se et in specie et in individuo. Sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie; unde species ipsae sunt provisae propter se, sed individua eorum non sunt provisae nisi propter perpetuum esse speciei conservandum.

Et secundum hoc salvatur opinio illorum qui dicunt quod ad huiusmodi corruptibilia non se extendit divina providentia nisi secundum quod participant naturam speciei: hoc enim est verum (si) intelligatur de providentia qua aliqua propter se providentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae corruptibiles non sunt per se causa culpa, sed occasio tantum, et per accidens causa: causa autem per accidens et effectus non oportet esse unius coordinationis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quae suae providentiae subduntur, sed magis quid competat omnibus. Quamvis ergo corruptio alicuius rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi: quia per continuam generationem et corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis res corruptibilis melior esset si incorruptibilitatem haberet, melius tamen est universum quod ex corruptibilibus et incorruptibilibus constat, quam quod ex incorruptibilibus tantum constaret, quia utraque natura bona est, scilicet corruptibilis et incorruptibilis; melius autem est esse duo bona quam unum tantum. Nec multiplicatio individuorum in una natura posset aequivalere diversitati naturarum, cum bonum naturae, quod est communicabile, praemineat bono individuali, quod est singulare.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut tenebrae sunt a sole non ex hoc quod aliquid agat, sed ex hoc quod lumen non immittit, ita corruptio est a Deo non quasi aliquid agente, sed non tribuente permanentiam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa quae propter se providentur a Deo, perpetuo manent.

Non autem hoc oportet de illis quae propter se non providentur; sed oportet ea tantum manere quantum est necessarium his propter quae providentur; et ideo particularia quaedam, quia propter se non sunt provisiva, corrumpuntur, ut ex dictis patet.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinae providentiae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Deus enim non est provisor eius cuius non est actor, quia non est conveniens ponere alium provisorum et alium conditorem, ut Damascenus dicit in II libro.

Sed Deus non est actor mali, cum omnia, in quantum ab eo sunt, bona sint. Cum igitur in motibus et actionibus horum inferiorum multa mala accidant, videtur quod non omnes motus horum inferiorum, divinae providentiae subsint.

AG2

Praeterea, contrarii motus non videntur esse unius ordinis. Sed in istis inferioribus inveniuntur contrarii motus et contrariae actiones.

Ergo impossibile est quod omnes cadant sub ordine divinae providentiae.

AG3

Praeterea, nihil cadit sub providentia nisi ex hoc quod ordinatur in finem. Sed malum non ordinatur in finem: quinimmo malum est privatio ordinis. Ergo malum non cadit sub providentia. In his autem inferioribus multa mala accidunt. Ergo, etc..

AG4

Praeterea, non est prudens qui sustinet aliquod malum evenire in illis quorum actus eius providentiae subsunt, si possit impedire. Sed Deus est prudentissimus et potentissimus. Cum ergo multa mala eveniant in his inferioribus, videtur quod particulares actus horum inferiorum divinae providentiae non subdantur.

AG5

Sed dicebat, quod Deus ideo permittit mala fieri, quia potest ex eis elicere bona.

Sed contra, bonum est potentius quam malum. Ergo magis ex bono potest elici bonum quam ex malo; ergo non est necesse quod Deus mala permittat fieri ut eliciat ex eis bona.

AG6

Praeterea, sicut Deus condidit omnia per suam bonitatem, ita etiam omnia sua bonitate gubernat, ut boetius dicit in IV de consol..

Sed divina bonitas non permittit ut aliquid ab eo malum producat. Ergo nec divina bonitas permittet aliquid malum suae providentiae subesse.

AG7

Praeterea, nullum provisum est casuale.

Si ergo omnes motus horum inferiorum essent provisi, nihil casu accideret, et ita omnia ex necessitate contingerent; quod est impossibile.

AG8

Praeterea, si omnia ex necessitate materiae contingerent in his inferioribus, haec inferiora non regerentur providentia, ut Commentator dicit, II physicor.. Sed multa in his inferioribus accidunt ex necessitate materiae. Ergo ad minus ista divinae providentiae non subduntur.

AG9

Praeterea, nullus prudens permittit bonum ut veniat malum. Ergo eadem ratione nullus prudens permittit malum ut veniat bonum.

Sed Deus est prudens. Ergo non permittit mala fieri ut bona eveniant; et ita videtur quod mala quae fiunt in his inferioribus, non cadant etiam sub providentia concessionis.

AG10

Praeterea, illud quod est reprehensibile in homine, nullo modo Deo attribuendum est.

Sed hoc reprehenditur in homine ut faciat mala ad bonum consequendum, ut patet roman.

III, 8: sicut blasphemamur, et sicut quidam aiunt nos dicere: faciamus mala ut veniant bona. Ergo Deo non competit ut sub eius providentia cadant mala, ut bona ex eis eliciantur.

AG11

Praeterea, si actus inferiorum corporum divinae providentiae subderentur, hoc modo agerent secundum quod divinae iustitiae conveniret.

Sed non hoc modo inveniuntur inferiora elementa agere, quia ignis aequaliter comburit domum iusti hominis et iniusti. Ergo actus inferiorum corporum non subduntur providentiae divinae.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Matth. X, vers. 19: nonne duo passeret asse veneunt? et unus ex eis non cadet in terram sine patre vestro; ubi dicit Glossa: magna est Dei providentia, quam nec parva latent. Ergo etiam minimi motus horum inferiorum subduntur providentiae.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, VIII super Genesim ad litteram: secundum divinam providentiam videmus caelestia superius ordinari, inferiusque terrestria luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et senescere, occidere, et quidquid aliud in rebus interiori naturalique motu geritur.

Ergo omnes motus inferiorum corporum subduntur providentiae divinae.

CO

Responsio. Dicendum, quod cum idem sit primum principium rerum et ultimus finis, eodem modo aliqua progrediuntur a principio primo et ordinantur in finem ultimum.

In progressu autem rerum a principio invenimus, quod ea quae sunt propinqua principio, esse indeficiens habent; quae vero distant, habent esse corruptibile, ut dicitur in II de generat.; unde et in ordine rerum ad finem, illa quae sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem; quae vero remota, quandoque ab illo ordine declinant.

Eadem autem sunt propinqua vel remota respectu principii et finis; unde incorruptibilia, sicut habent esse indeficiens, ita nunquam declinant in suis actibus ab ordine ad finem, sicut sunt corpora caelestia quorum motus nunquam a cursu naturali exorbitant. In corruptibilibus vero corporibus multi motus proveniunt praeter rectum ordinem ex defectu naturae; unde Philosophus in XI metaph.

Dicit, quod in ordine universi substantiae incorruptibiles simulantur liberis in domo, qui semper operantur ad bonum domus; sed corpora corruptibilia comparantur servis et animalibus in domo, quorum actiones frequenter exeunt ab ordine gubernantis domum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit, quod ultra orbem lunae non est malum, sed solum in his inferioribus.

Nec tamen isti actus deficientes a recto ordine in rebus inferioribus, omnino sunt extra ordinem providentiae. Dupliciter enim aliquid subest providentiae: uno modo sicut ad quod aliquid ordinatur; alio modo sicut quod ad alterum ordinatur.

In ordine autem eorum quae sunt ad finem, omnia intermedia sunt fines et ad finem, ut dicitur in II physicorum et V metaphysicae; et ideo quidquid est in recto ordine providentiae, cadit sub providentia non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut ad quod aliud ordinatur. Sed illud quod exit a recto ordine, cadit sub providentia solum secundum quod ordinatur ad aliud, non quod aliquid ordinetur ad ipsum; sicut actus virtutis generativae, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliquid, scilicet ad formam humanam, et ad ipsum ordinatur aliquid, scilicet vis generativa; sed actus deficientis, quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hoc nihil aliud ordinatur; incidit enim ex defectu alicuius causae. Et respectu primi est providentia approbationis, respectu autem secundi est providentia concessionis, quos duos modos providentiae Damascenus ponit in II libro.

Sciendum tamen quod quidam praedictum providentiae modum retulerunt tantum ad species naturalium rerum, non autem ad singularia, nisi in quantum participant in natura communi, quia non ponebant Deum cognoscere

singularia; dicebant enim, quod Deus taliter naturam alicuius speciei ordinavit, ut ex virtute quae consequitur speciem, talis actio consequi deberet; et si aliquando deficeret, quod hoc ad talem utilitatem ordinaretur, sicut corruptio unius ordinatur ad generationem alterius; non tamen hanc virtutem particularem ad hunc particularem actum ordinavit, nec hunc particularem defectum ad hanc particularem utilitatem. Nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus; et ideo praedictum providentiae ordinem in singularibus ponimus, etiam in quantum singularia sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de providentia approbationis; sic enim nihil providetur a Deo nisi quod ab eo aliquo modo fit; unde malum, quod non est a Deo, non cadit sub providentia approbationis, sed concessionis tantum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis contrarii motus non sint unius ordinis specialis, sunt tamen unius ordinis generalis; sicut etiam diversi ordines diversorum artificiorum quae ordinantur in uno ordine civitatis unius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur, tamen nihil prohibet quin a superiori agente ordinetur; et sic sub providentia cadit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicuius naturae universalis. Non posset autem impedi malum quod ex aliquibus rebus provenit, nisi natura eorum tolleretur, quae talis est, ut possit deficere vel non deficere, et quae alicui particulari nocumentum infert, et tamen in universo quamdam pulchritudinem addit.

Et ideo Deus, cum sit prudentissimus, sua providentia non prohibet mala, sed permittit unumquodque agere secundum quod natura eius requirit; ut enim dionysius dicit, IV cap. De divin. Nomin., providentiae non est naturam perdere, sed salvare.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum est quod non posset elici nisi ex aliquo malo, sicut bonum patientiae non nisi ex malo persecutionis elicitur, et bonum poenitentiae ex malo culpae; nec hoc impedit infirmitas mali respectu boni, quia huiusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se, sed quasi per accidens et materialiter.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illud quod producitur, oportet quod secundum esse suum habeat formam producentis, quia productio rei terminatur ad esse rei; unde non potest esse malum quod a bono actore productum est. Sed providentia rem ordinat in finem.

Ordo autem in finem consequitur ad rei esse; et ideo non est impossibile aliquod malum a bono ordinari in bonum; sed impossibile est a bono aliquid ordinari in malum; sicut enim bonitas producentis inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas providentis inducit ordinem ad bonum in provisus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter: uno modo in ordine ad causas proximas, et sic multa casu eveniunt; alio modo in ordine ad causam primam, et sic nihil casu accidit in mundo. Neque tamen sequitur quod omnia necessario eveniant, quia effectus non sequuntur in necessitate et contingentia causas primas, sed proximas.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illa quae ex necessitate materiae proveniunt, consequuntur naturas ordinatas in finem et secundum hoc ipsa etiam sub providentia cadere possunt, quod non esset, si omnia ex materiae necessitate contingerent.

RA9

Ad nonum dicendum, quod malum est contrarium bono. Nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium, sed omne contrarium contrarium sibi inducit ad sibi simile; sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditatem nisi per accidens, sed magis frigidum per calidum ad caliditatem reducit. Similiter etiam nullus bonus ordinat aliquid in malum, sed potius ordinat in bonum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod facere malum, ut ex dictis patet, nullo modo bonis competit; unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est nec Deo potest attribui. Sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati alicuius; et ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum, Deo attribuitur.

Ja5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum humani actus providentia regantur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicit Damascenus in II libro, quae in nobis sunt, non providentiae sunt, sed nostri liberi arbitrii. Sed actus humani dicuntur qui sunt in nobis. Ergo ipsi non cadunt sub divina providentia.

AG2

Praeterea, eorum quae sub providentia cadunt, quanto aliqua sunt nobiliora, tanto digniori modo providentur. Sed homo est nobilior insensibilibus creaturis, quae semper cursum suum tenent, nec excidunt a recto ordine nisi raro; hominum autem actus frequenter a recto ordine deviant. Ergo humani actus providentia non reguntur.

AG3

Praeterea, malum culpa maxime est odibile Deo. Sed nullus providens, illud quod ei maxime displicet, permittit propter aliquid aliud, quid sic absentia illius alterius magis ei displiceret. Ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpa accidere, videtur quod humani actus providentia eius non reguntur.

AG4

Praeterea, illud quod dimittitur sibi, non gubernatur providentia. Sed Deus dimisit hominem in manu consilii sui, ut dicitur Eccli., XVII.

Ergo humani actus providentia non reguntur.

AG5

Praeterea, Eccl. IX, 11 dicitur: vidi nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, sed tempus casumque in omnibus; et loquitur de actibus humanis. Ergo videtur quod humani actus casu agitentur, et non gubernentur providentia.

AG6

Praeterea, in his quae providentia reguntur, diversis diversa attribuuntur. Sed in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt: Eccl., IX, 2: universa aequae eveniunt iusto et impio, bono et malo. Ergo res humanae providentia non reguntur.

SC1

Sed contra. Matth. X, 30, dicitur: vestri autem capilli omnes numerati sunt.

Ergo etiam minima in humanis actibus divina providentia ordinantur.

SC2

Praeterea, punire et praemiare et praecepta dare, sunt providentiae actus, quia per huiusmodi quilibet provisor suos subditos gubernat.

Sed Deus haec omnia circa humanos actus agit. Ergo omnes humani actus divinae providentiae subduntur.

CO

Responsio. Dicendum, quod, sicut prius dictum est, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiae collocatur.

Inter omnia vero alia spirituales substantiae magis primo principio appropinquant; unde et eius imagine insignitae dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisae, sed etiam quod provideant. Et haec est causa quare praedictae substantiae habent suorum actuum electionem, non autem ceterae creaturae, quae sunt provisae tantum, non autem providentes.

Providentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis: et quia primus providens ipsemet est sicut providentiae finis, habet regulam providentiae sibi coniunctam; unde impossibile est ut ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in provisae ab ipso: et sic non est defectus in eis nisi ex parte provisorum.

Sed creaturae, quibus providentia est communicata, non sunt fines suae providentiae, sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum; unde oportet quod rectitudinem suae providentiae ex regula divina sortiantur.

Et inde est quod in eorum providentia accidere potest defectus non tantum ex parte provisorum, sed etiam ex parte providentium.

Secundum tamen quod aliqua creatura magis inhaeret regulae primi providentis, secundum hoc firmiorem rectitudinem habet ordo providentiae eius. Quia igitur huiusmodi creaturae deficere possunt in suis actibus, et ipsae sunt causae suorum actuum, inde est quod eorum defectus rationem culpae habent, quod non erat de defectibus aliarum creaturarum.

Quia vero huiusmodi spirituales creaturae incorruptibiles sunt etiam secundum individua, etiam eorum individua sunt propter se provisae; et ideo defectus qui in eis contingunt, ordinantur in poenam vel praemium, secundum quod eis competit, non autem solum secundum quod ad alia ordinantur. Et inter has creaturas est homo, quia eius forma, scilicet anima, est spiritualis creatura, a qua est radix humanorum actuum, et a qua etiam corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet.

Et ideo humani actus sub divina providentia cadunt hoc modo quod et ipsi provisorum sunt suorum actuum, et eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem, non solum secundum quod competit aliis; sicut peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum eius, ut cum post peccatum resurgens humilior redditur, vel saltem

in bonum quod in ipso fit per divinam iustitiam, dum pro peccato punitur. Sed defectus in creaturis sensibilibus contingentes ordinantur solum in id quod competit aliis, sicut corruptio huius ignis in generationem illius aeris. Et ideo ad designandum hunc specialem providentiae modum, quo Deus humanos actus gubernat, dicitur sapientiae XII, 18: cum reverentia disponis nos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnino ea quae sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur; sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quae libertatem arbitrii non habent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod res naturales insensibiles providentur solum a Deo; et ideo non potest ibi accidere defectus ex parte providentis, sed solummodo ex parte provisorum. Humani autem actus possunt habere defectum ex parte providentiae humanae; et ideo plures defectus et inordinationes inveniuntur in humanis actibus quam in actibus naturalibus. Et tamen hoc quod homo habet providentiam suorum actuum, ad nobilitatem eius pertinet; unde multiplicitas defectuum non impedit quin homo nobiliorem gradum sub providentia teneat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus plus amat quod magis bonum est, et ideo magis vult praesentiam magis boni quam absentiam minus mali, quia et absentia mali quoddam bonum est: et ideo ad hoc ut aliqua bona maiora eliciantur, permittit aliquos etiam in mala culpa cadere, quae maxime secundum genus sunt odibilia, quamvis unum eorum sit ei magis odibile alio; unde ad medicinam unius permittit quandoque cadere in aliud.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus permisit hominem in manu consilii sui, inquantum constituit eum propriorum actuum provisorum; sed tamen providentia hominis de suis actibus non excludit divinam providentiam de eisdem, sicut nec virtutes activae creaturarum excludunt virtutem activam divinam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis multa in humanis actibus casu eveniant, si considerentur inferiores causae; nihil tamen casu evenit, si consideretur divina providentia, quae omnibus praeeminet. Hoc etiam quod tam multa in humanis actibus accidunt quorum contraria deberent accidere, ut videtur consideratis inferioribus causis, ostendit quod humani actus divina providentia gubernantur; ex qua contingit quod frequenter potentiores succumbunt: ostenditur enim per hoc quod victor magis est ex divina providentia quam humana virtute; et similiter est in aliis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia aequaliter bonis et malis accidunt, ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispenset; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis, quae eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant; sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilis essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili esse apparet ei qui virtutem artis intuetur.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum animalia bruta et eorum actus divinae providentiae subdantur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia I Cor., IX 9, dicitur quod non est Deo cura de bobus. Ergo nec de aliis brutis, eadem ratione.

AG2

Praeterea, Habacuc, I, 14, dicitur: numquid facies homines sicut pisces maris? et sunt verba prophetae conquerentis de perturbatione ordinis, quae videtur in humanis actibus accidere. Ergo videtur quod actus irrationalium creaturarum divina providentia non gubernentur.

AG3

Praeterea, si homo sine culpa puniretur, et poena in eius bonum non cederet, non videretur quod res humanae providentia gubernarentur.

Sed in brutis animalibus non est culpa; nec hoc quod quandoque occiduntur, in eorum bonum ordinatur, quia nullum est eis praemium post mortem. Ergo eorum vita providentia non regitur.

AG4

Praeterea, nihil regitur divina providentia nisi quod ordinatur ad finem quem ipsa intendit, qui non est aliud quam ipse Deus.

Sed bruta non possunt pervenire ad participationem Dei, cum non sint capacia beatitudinis.

Ergo videtur quod divina providentia

SC1

Sed contra. Est quod dicitur, matth.

Cap. X, vers. 29, quod unus ex passeribus non cadit in terram sine patre caelesti.

SC2

Praeterea, bruta animalia sunt digniora aliis insensibilibus creaturis. Sed aliae creaturae cadunt sub divina providentia; et etiam omnes actus ipsarum. Ergo et multo magis bruta.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hoc duplex fuit error.

Quidam enim dixerunt, quod animalia bruta non gubernantur providentia, nisi in quantum participant naturam speciei, quae est a Deo provisa et ordinata: et ad hunc providentiae modum referunt omnia quae in sacra Scriptura inveniuntur, quae videntur importare providentiam Dei circa bruta, sicut illud: qui dat iumentis escam ipsorum, et pullis etc.; et iterum: catuli leonum rugientes etc.; et multa huiusmodi.

Sed hic error maximam imperfectionem Deo attribuit: non enim potest esse quod sciat singulares actus brutorum animalium, et eos non ordinet, cum sit summe bonus, et bonitatem suam per hoc in omnia diffundens. Unde praedictus error vel derogat divinae scientiae, subtrahens ei particularium cognitionem, vel divinae bonitati subtrahens ei ordinationem particularium in quantum sunt particularia.

Unde alii dixerunt, quod etiam brutorum actus sub providentia cadunt, et eodem modo quo actus rationalium; ut scilicet nullum malum in eis accidere patiatur quin ordinet in bonum ipsorum. Sed hoc est longe etiam a ratione: non enim debetur praemium vel poena nisi ei qui liberum arbitrium habet.

Et ideo dicendum est, quod bruta et omnes eorum actus etiam in singulari sub divina providentia cadunt; non tamen eodem modo quo homines, et eorum actus: quia de hominibus etiam in singulari est providentia propter se; sed singularia brutorum non providentur nisi propter aliud, sicut et de aliis creaturis corruptibilibus dictum est.

Et ideo malum quod in bruto accidit, non ordinatur in bonum eius, sed in bonum alterius, sicut mors asini ordinatur in bonum leonis vel lupi. Sed occisio hominis qui a leone occiditur, non solum ad hoc ordinatur, sed principaliter ad poenam eius, vel ad augmentum meriti, quod per patientiam crescit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod apostolus non intendit universaliter bruta a cura divina remove; sed intendit dicere quod Deus non hoc modo curat de brutis quod propter bruta homini legem det ut scilicet eis beneficiat, vel ab eorum occisione absteat, quia bruta in usum hominum facta sunt; unde non sunt propter se provisa, sed propter hominem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in piscibus et in brutis animalibus Deus hoc ordinavit ut potentiora infirmiora subiiciant absque alicuius meriti vel demeriti consideratione, sed solummodo ad conservationem boni naturae; et ideo admiratur propheta, si hoc modo etiam res humanae gubernentur; quod est inconveniens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in rebus humanis alius ordo requiritur providentiae quam in brutis; unde si ille ordo solus quo bruta ordinantur, in humanis rebus esset, res humanae improvisae viderentur; sed tamen ille ordo sufficit ad providentiam brutorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis in quantum illae creaturae participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarumdam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc est solum creaturarum rationalium, quae possunt Deum cognoscere et amare, in quo earum beatitudo consistit.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum peccatores divina providentia regantur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia illud quod sibi relinquitur, non gubernatur; sed mali sibi relinquuntur; psalm. Lxxx, 13: dimisi eos secundum desideria cordis eorum; ibunt etc.; ergo mali per providentiam non gubernantur.

AG2

Praeterea, ad providentiam qua Deus homines gubernat, pertinet quod eis Angelorum custodiam adhibet. Sed Angeli custodientes, quandoque homines derelinquunt, ex quorum voce dicitur Ierem., LII: curavimus Babylonem, et non est curata; derelinquamus ergo eam. Ergo et mali divina providentia non gubernantur.

AG3

Praeterea, illud quod datur bonis in praemium, non convenit malis. Sed hoc in praemium bonis repromittitur, quod a Deo gubernentur; psalm. XXXIII, 16: oculi Domini super iustos; ergo etc..

SC

Sed contra, nullus punit iuste eos qui non sunt de suo regimine. Sed Deus iuste punit malos pro his in quibus peccant. Ergo eius ipsi regimini subduntur.

CO

Responsio. Dicendum, quod providentia divina se extendit ad homines dupliciter: uno modo inquantum ipsi providentur; alio modo inquantum providentes fiunt.

Ex hoc autem quod in providendo deficiunt, vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur; ex hoc autem quod providentur eis a Deo, bona vel mala praestantur; et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis.

Si enim rectum ordinem in providendo servant; et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanae dignitati, ut, scilicet, nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat; et quod omnia quae eis proveniunt eos in bonum promoveant; secundum id quod dicitur Rom. VIII, 28: diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.

Si autem in providendo ordinem non servant, qui congruit rationali creaturae, sed provideant secundum modum animalium brutorum, et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit; ut scilicet ea quae in eis bona vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium, sed in bonum aliorum, secundum id quod in psalm. XLVIII, 13, dicitur: homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus etc.. Ex hoc patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim dum ab uno ordine providentiae exeunt, ut scilicet Dei voluntatem faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis voluntas divina fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur Deus derelinquere malos, non quod omnino sint ab eius providentia alieni, sed quia eorum actus non ordinat in eorum promotionem; et praecipue quantum ad reprobos.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, nunquam totaliter hominem dimittunt; sed dicuntur eum dimittere, inquantum ex iusto Dei iudicio permittunt eum cadere in culpam vel poenam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod specialis modus providentiae repromittitur bonis in praemium; et hic non competit malis, ut dictum est.

|a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia, mediante creatura angelica.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia dicitur iob XXXIV, 13,: quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est? super quo dicit Gregorius: mundum quippe per se ipsum regit, qui per se ipsum condidit. Ergo Deus non gubernat corporalem creaturam mediante spirituali.

AG2

Praeterea, Damascenus dicit, II libro, quod non est conveniens alium esse factorem, et gubernatorem. Sed solus Deus est factor corporalium creaturarum immediate.

Ergo et ipse corporales creaturas sine medio gubernat.

AG3

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit in Lib. De sacram., quod divina providentia est eius praedestinatio, quae est summa sapientia et summa bonitas.

Sed summum bonum, sive summa sapientia, nulli creaturae communicatur. Ergo nec providentia; non ergo mediantibus creaturis spiritualibus providet corporalibus.

AG4

Praeterea, secundum hoc corporales creaturae reguntur providentia, quod ordinantur in finem; sed corpora ordinantur in finem per suas operationes naturales, quae consequuntur naturas determinatas ipsorum.

Cum igitur a spiritualibus creaturis non sint naturae determinatae naturalium corporum, sed immediate a Deo; videtur quod non regantur mediantibus substantiis spiritualibus.

AG5

Praeterea, Augustinus, VIII super genes.

Ad litteram, distinguit duplicem operationem providentiae: quarum una est naturalis, alia voluntaria: et dicit, quod naturalis est quae lignis et herbis dat incrementum, voluntaria vero quae est per Angelorum opera et hominum; et sic patet quod omnia corporalia naturali providentiae operatione reguntur. Non ergo gubernantur mediantibus Angelis, quia sic esset operatio voluntaria.

AG6

Praeterea, illud quod attribuitur alicui ratione suae dignitatis, non convenit ei quod similem dignitatem non habet. Sed, sicut dicit Hieronymus, magna est dignitas animarum, quarum unaquaeque habet Angelum ad sui custodiam deputatum. Haec autem dignitas in corporalibus creaturis non invenitur. Ergo providentiae et gubernationi Angelorum commissa non sunt.

AG7

Praeterea, horum corporalium effectus et debiti cursus frequenter impediuntur. Sed hoc non esset si mediantibus Angelis gubernarentur: quia aut defectus isti acciderent eis volentibus; quod esse non potest, cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandum naturam in suo debito ordine; aut accideret eis nolentibus, quod iterum esse non potest, quia sic beati non essent, si aliquid eis nolentibus accideret.

Ergo corporales creaturae mediantibus spiritualibus non gubernantur.

AG8

Praeterea, quanto aliqua causa est nobilior et potentior, tanto habet perfectiorem effectum. Causae autem inferiores tales effectus producant, qui possunt conservari in esse, etiam remota operatione causae producentis, sicut cultellus remota operatione fabri.

Ergo multo fortius effectus divini per seipsos subsistere poterunt absque alicuius causae providentis gubernatione; et ideo non indigent quod per Angelos gubernentur.

AG9

Praeterea, divina bonitas ad sui manifestationem totum condidit universum, secundum illud Prov., XVI, 4: universa propter semetipsum operatus est Dominus. Magis autem manifestatur divina bonitas, ut etiam Augustinus dicit, in diversitate naturarum quam in numerositate eorum quae eandem naturam habent: et propter hoc non fecit omnes creaturas rationales vel per se existentes, sed quasdam irracionales, et quasdam existentes in alio, sicut accidentia.

Ergo videtur quod ad maiorem sui manifestationem non solum condiderit creaturas quae indigent alieno regimine, sed etiam aliquas quae nullo regimine indigeant; et sic idem quod prius.

AG10

Praeterea, duplex est creaturae actus: scilicet primus et secundus. Primus autem est forma, et esse quod forma dat; quorum forma dicitur primo primus, et esse secundo primus: secundus autem actus est operatio. Sed res corporales secundum actum primum sunt immediate a Deo. Ergo et actus secundi immediate causantur a Deo. Sed nullus gubernat aliquem nisi in quantum est causa operationis eius aliquo modo. Ergo huiusmodi corporalia non gubernantur mediantibus spiritualibus.

AG11

Praeterea, duplex est modus gubernationis: unus per influentiam luminis sive cognitionis, sicut magister regit scholas, et rector civitatem; alius per influentiam motus, sicut gubernator navim. Sed spirituales creaturae non gubernant corporalia per influentiam cognitionis aut luminis quia haec corporalia non sunt cognitionis receptiva; similiter nec per influentiam motus, quia movens oportet esse coniunctum mobili, ut probatur VII phys.: substantiae autem spirituales his inferioribus corporibus non sunt coniunctae. Ergo nullo modo corporales substantiae (spiritualibus) mediantibus gubernantur.

AG12

Praeterea, secundum sententiam Augustini, Deus mundum simul creavit secundum omnes partes suas perfectum, ut in hoc eius potentia magis ostendatur; sed similiter etiam magis commendabilis ostenderetur sua providentia, si omnia immediate gubernaret. Ergo non gubernat creaturas corporales spiritualibus mediantibus.

AG13

Praeterea, boetius dicit in III de consol.: Deus per se solum cuncta disponit. Non ergo corporalia disponuntur per spiritualia.

SC1

Sed contra. Est quod Gregorius dicit in IV dialog.: in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in III de Trinit.: omnia corporalia quodam ordine per spiritum vitae reguntur.

SC3

Praeterea, Augustinus, in Lib. Lxxxiii quaestionum, dicit, quod Deus quaedam facit per seipsum, sicut illuminare animas, et beatificare eas; alia per servientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinatam usque ad passerum administrationem, et usque ad feni decorem, usque etiam ad numerum capillorum nostrorum divina providentia pertendente. Sed creatura Deo ministrans integerrimis legibus ordinata, est creatura angelica. Ergo Deus per eam gubernat corporalia.

SC4

Praeterea, Num., XXII, 21 super illud: surrexit Balaam mane, et strata etc., dicit Origenes in Glossa: opus est mundo Angelis, qui sunt super bestias et praesunt animalium nativitati, virgultorum, plantationumque, et ceterorum incrementis.

SC5

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit, quod ministerio Angelorum non solum vita humana regitur, sed etiam ea quae ad vitam hominum ordinantur. Sed omnia corporalia sunt ad hominem ordinata. Ergo omnia gubernantur mediantibus Angelis.

SC6

Praeterea, in omnibus coordinatis ad invicem priora agunt in posteriora, et non e converso. Sed substantiae spirituales sunt priores corporalibus substantiis, utpote primo propinquiores. Ergo per actionem substantiarum spiritualium gubernantur corporales, et non e converso.

SC7

Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia anima hoc modo regit corpus humanum sicut Deus totum universum; in quo etiam anima prae Angelis ad imaginem dicitur. Sed anima nostra corpus gubernat mediantibus quibusdam spiritibus qui sunt quidem spirituales respectu corporis, sed corporales respectu animae. Ergo et Deus reget corporalem creaturam mediantibus creaturis spiritualibus.

SC8

Praeterea, anima nostra quasdam operationes immediate exercet, sicut intelligere et velle; quasdam vero mediantibus corporeis instrumentis, sicut operationes animae sensibilis et vegetabilis: sed quasdam operationes Deus exercet immediate, sicut beatificare animas, et alia quae agit in substantiis supremis.

Ergo etiam aliquae operationes eius erunt in infimis substantiis, mediantibus supremis substantiis.

SC9

Praeterea, prima causa non aufert operationem suam a causa secunda, sed fortificat eam, ut patet ex hoc quod in Lib. De causis dicitur. Sed si Deus immediate omnia gubernaret, tunc secundae causae nullam operationem habere possent. Ergo Deus gubernat inferiora per superiora.

SC10

Praeterea, in universo est aliquid rectum et non regens, sicut ultima corporum; aliquid autem regens, et non rectum sicut Deus. Ergo aliquid erit regens et rectum, quod est medium inter utrumque. Ergo Deus mediantibus creaturis superioribus regit inferiores.

CO

Responsio. Dicendum, quod causa productionis rerum in esse est divina bonitas, ut dionysius et Augustinus dicunt.

Voluit enim Deus perfectionem suae bonitatis, creaturae alteri communicare secundum quod possibile erat.

Divina autem bonitas duplicem habet perfectionem: unam secundum se; prout, scilicet, omnem perfectionem supereminenter in se continet; aliam prout influit in res, secundum, scilicet, quod est causa rerum, unde et divinae bonitati congruebat ut utraque creaturae communicaretur; ut, scilicet, res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset et bona esset, sed etiam quod alii esse et bonitatem largiretur; sicut etiam sol per diffusionem radorum suorum non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminantia; hoc tamen ordine servato, ut illa quae magis sunt soli conformia, plus de lumine eius recipiant, ac per hoc non solum sufficienter sibi, sed etiam ad influendum aliis.

Unde et in ordine universi creaturae superiores ex influentia divinae bonitatis habent non solum quod in seipsis bonae sint; sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quae extremum modum participationis divinae bonitatis habent; quam scilicet participant ad hoc solum ut sint, non ut alia causent.

Et inde est quod semper agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit et Philosophus.

Inter superiores autem creaturas maxime Deo propinqua sunt creaturae rationales, quae ad Dei similitudinem sunt, vivunt et intelligunt; unde eis non solum a divina bonitate confertur ut super alia influant, sed etiam ut eumdem modum influendi retineant quo influit Deus; scilicet per voluntatem, et non per necessitatem naturae.

Unde Deus inferiores creaturas gubernat et per creaturas spirituales, et per corporales digniores; sed per creaturas corporales hoc modo providet quod eas non facit providentes, sed agentes tantum; per spirituales autem hoc modo providet quod eas providentes facit.

Sed in creaturis etiam rationalibus ordo invenitur.

Ultimum enim gradum in eis rationales animae tenent, et earum lumen est obumbratum respectu luminis quod est in Angelis; unde et particulariorem cognitionem habent, ut dionysius dicit; et inde est quod eorum providentia coarctatur ad pauca, scilicet ad res humanas, et ea quae in usum humanae vitae venire possunt.

Sed providentia Angelorum universalis est, et extenditur super totam creaturam corporalem; et ideo tam a sanctis quam a philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus Angelis a divina providentia gubernantur.

In hoc tamen oportet nos a philosophis differre, quod quidam eorum ponunt Angelorum providentia non solum administrari corporalia, sed etiam et creata esse; quod est a fide alienum.

Unde oportet ponere, secundum sanctorum sententias, quod administrantur mediantibus Angelis huiusmodi corporalia per viam motus tantum; inquantum scilicet movent superiora corpora, ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod dictio exclusiva non excludit ab operatione instrumentum, sed aliud principale agens: ut si dicatur: solus socrates facit cultellum; non excluditur operatio martelli, sed alterius fabri. Ita etiam

quod dicitur, quod Deus per se mundum gubernat, non excludit operationem inferiorum causarum, quibus quasi mediis instrumentis Deus agit, sed excluditur regimen alterius principaliter gubernantis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gubernatio rei pertinet ad ordinem eius in finem. Ordo autem rei ad finem praesupponit esse eius; sed esse nihil aliud praesupponit; et ideo creatio, secundum quam res ad esse deductae sunt, est illius solius causae quae nullam aliam praesupponit qua sustinetur; sed gubernatio potest esse illarum causarum quae alias praesupponunt; et ideo non oportet quod Deus mediantibus aliquibus creaverit, quibus mediantibus gubernat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa quae a Deo in creaturis recipiuntur, non possunt esse in creaturis eo modo quo in Deo sunt; et ideo inter nomina quae de Deo dicuntur, talis apparet differentia; quod illa quae absolute aliquam perfectionem exprimunt, sunt creaturis communicabilia; illa vero quae exprimunt cum perfectione modum quo inveniuntur in Deo, creaturae communicari non possunt; ut omnipotentia, summa sapientia et summa bonitas; et ideo patet quod quamvis summum bonum creaturae non communicetur, providentia tamen communicari potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis institutio naturae, per quam res corporales inclinantur in finem, sit immediate a Deo; tamen eorum motus et actio potest esse mediantibus Angelis; sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori a Deo tantum, sed per providentiam agricolae adiuvantur, ut in actum exeant; unde, sicut agricola gubernat pullulationem agri, ita per Angelos omnis operatio creaturae corporalis administratur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod naturalis operatio providentiae dividitur contra voluntariam ab Augustino secundum considerationem proximorum principiorum operationis, quia alicuius operationis divinae providentiae subiacentis proximum principium est natura, alicuius vero voluntas; sed remotum principium omnium est voluntas, ad minus divina; unde ratio non procedit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut omnia corporalia divinae providentiae subiacent, et tamen cura dicitur esse ei de hominibus tantum, propter specialem providentiae modum; ita etiam quamvis omnia corporalia Angelorum gubernationi sint subdita, quia tamen specialius ad hominum custodiam deputantur, hoc attribuitur animarum dignitati.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut voluntas Dei gubernantis non est contra defectus qui in rebus accidunt, sed concedit sive permittit eos; ita etiam omnino est de voluntatibus Angelorum, quae divinae voluntati conformantur perfecte.

RA8

Ad octavum dicendum, quod, sicut dicit Avicenna in sua metaphysica, nullus effectus potest remanere, si auferatur id quod erat causa eius in quantum huiusmodi. Sed in causis inferioribus quaedam sunt causae fiendi, quaedam vero essendi: et dicitur causa fiendi quod educit formam de potentia materiae per motum, sicut faber est causa efficiens cultelli; causa vero essendi rem est illud a quo per se esse rei dependet, sicut esse luminis in aere dependet a sole. Ablato ergo fabro, cessat fieri cultelli, non autem esse eius; absente vero sole, cessat esse luminis in aere; et similiter actione divina cessante, esse creaturae omnino deficeret, cum Deus non sit solum causa fiendi rebus, sed etiam essendi.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ista conditio non est in creatura possibilis, ut habeat esse sine aliquo conservante: hoc enim rationi creaturae repugnat, quae, in quantum huiusmodi, esse causatum habet, ac per hoc ab alio dependens.

RA10

Ad decimum dicendum, quod plura requiruntur ad actum secundum quam ad actum primum: et ideo non est inconveniens ut aliquid sit causa alicuius quantum ad motum et operationem, quod non sit causa eius quantum ad esse.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod spiritualis creatura gubernat corporalem per influentiam motus; nec oportet, propter hoc, quod omnibus corporibus coniungantur, sed eis solum quae immediate movent, scilicet corporibus primis; nec eis coniunguntur ut formae, sicut quidam posuerunt, sed sicut motores tantum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod divinae providentiae et bonitatis magnitudo magis manifestatur in hoc quod inferiora per superiora gubernat, quam si omnia gubernaret immediate: quia secundum hoc, quantum ad plura divinae bonitatis perfectio creaturis communicatur, ut ex dictis patet.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod cum dicitur per alterum aliquid fieri, haec praepositio per importat causam operationis. Sed cum operatio sit media inter operantem et operatum, potest importare causam operationis

secundum quod terminatur ad operatum; et sic per instrumentum dicitur aliquid fieri: vel secundum quod exit ab operante; et sic dicitur aliquid fieri per formam agentis (non enim instrumentum est causa agentis, quod agat; sed forma agentis solum vel aliquis superior agens); instrumentum vero est causa operato quod actionem agentis suscipiat.

Cum ergo dicitur, quod Deus per se solum cuncta disponit, ly per denotat causam dispositionis divinae secundum quod exit a Deo disponente; et sic per se solum dicitur disponere, quia nec ab alio superiori disponente movetur, nec per formam extraneam disponit, sed per propriam bonitatem.

¶a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum per corpora caelestia disponat divina providentia inferiora corpora.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia ut dicit Damascenus in II Lib.: nos autem dicimus, quoniam ipsa, scilicet superiora corpora, non sunt causa alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur. Ergo, cum haec inferiora sint generabilia et corruptibilia, non disponuntur per superiora corpora.

AG2

Sed dicebat, quod dicuntur non esse causa horum, quia non inducunt in his inferioribus necessitatem. Sed contra, si effectus caelestis corporis impeditur in his inferioribus hoc non potest esse nisi propter aliquam dispositionem in his inventam. Sed si haec inferiora per illa superiora gubernantur, oportet etiam illam dispositionem impediendam in aliquam virtutem corporis caelestis reducere.

Ergo impedimentum non potest esse in his inferioribus nisi secundum exigentiam superiorum; et ita, si superiora habent necessitatem in suis motibus, etiam in inferiora necessitatem inducent, si a superioribus gubernantur.

AG3

Praeterea, ad completionem alicuius actionis sufficit agens et patiens. Sed in istis inferioribus inveniuntur virtutes activae naturales, et etiam virtutes passivae. Ergo ad eorum actiones non exigitur virtus corporis caelestis; ergo non gubernantur mediantibus corporibus caelestibus.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit, quod in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora; aliquid vero agens et non actum, sicut Deus; aliquid vero agens et actum, sicut spirituales substantiae.

Sed caelestia corpora sunt corporalia pura. Ergo non habent virtutem agendi in haec inferiora; et sic inferiora non disponuntur eis mediantibus.

AG5

Praeterea, si corpus caeleste agit aliquid in haec inferiora: aut agit in quantum est corpus, per formam scilicet corporalem; aut per aliquid aliud. Sed non in quantum est corpus, quia sic agere cuilibet corpori conveniret; quod non videtur secundum Augustinum.

Ergo si agunt, agunt per aliquid aliud; et sic illi incorporeae virtuti debet attribui actio et non ipsis caelestibus corporibus; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, quod non convenit priori, non convenit etiam posteriori. Sed, sicut dicit Commentator in Lib. De substantia orbis, formae corporales praesupponunt dimensiones interminatas in materia; dimensiones autem non agunt, quia quantitas nullius actionis principium est. Ergo nec corporales formae sunt principia actionum; et sic nullum corpus aliquid agit nisi per virtutem incorporealem in eo existentem; et sic idem ut prius.

AG7

Praeterea, in libro II de causis, super illam propositionem: omnis anima nobilis tres habet operationes etc., dicit Commentator, quod anima agit in naturam cum divina virtute quae est in ea. Sed anima est multo nobilior quam corpus. Ergo nec corpus potest aliquid agere in animam nisi per aliquam virtutem divinam in eo existentem; et sic idem quod prius.

AG8

Praeterea, illud quod est simplicius, non movetur ab eo quod est minus simplex. Sed rationes seminales quae sunt in materia inferiorum corporum, sunt simpliciores quam virtus corporalis ipsius caeli; quia virtus illa est extensa in materia, quod de rationibus seminalibus dici non potest. Ergo rationes seminales inferiorum corporum non possunt moveri per virtutem corporis caelestis: et ita non gubernantur haec inferiora in suis motibus per corpora caelestia.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit in V de civitate Dei: nihil tam ad corpus pertinet quam ipse corporis sexus; et tamen sub eadem positione siderum diversi sexus in geminis concipi potuerunt. Ergo etiam in corporalia superiora corpora influxum non habent; et sic idem quod prius.

AG10

Praeterea, causa prima plus influit in causatum causae secundae quam etiam causa secunda, ut dicitur in principio de causis.

Sed si inferiora corpora per superiora disponantur, tunc virtutes superiorum corporum erunt sicut causae primae respectu inferiorum virtutum, quae erunt sicut causae secundae. Ergo effectus in his inferioribus contingentes magis dispositionem corporum caelestium sequentur quam virtutem corporum inferiorum. Sed in illis invenitur necessitas, quia semper eodem modo se habent. Ergo et effectus inferiores necessarii erunt. Hoc autem est falsum. Ergo et primum; scilicet quod inferiora per superiora corpora disponantur.

AG11

Praeterea, motus caeli est naturalis, ut in I caeli et mundi dicitur; et ita non videtur esse voluntarius vel electivus; et ita quae per ipsum causantur, non causantur ex electione; et ita non subduntur providentiae. Sed inconueniens est quod inferiora corpora non gubernentur providentia.

Ergo inconueniens est quod corporum superiorum motus sit causa inferiorum.

AG12

Praeterea, posita causa ponitur effectus.

Ergo esse causae est sicut antecedens ad esse effectus. Sed si antecedens est necessarium, et consequens est necessarium. Ergo si causa est necessaria, et effectus. Sed effectus qui in inferioribus corporibus accidunt non sunt necessarii, sed contingentes. Ergo non causantur a motu caeli, qui est necessarius, cum sit naturalis; et sic idem quod prius.

AG13

Praeterea, illud propter quod fit aliud, est eo nobilius. Sed omnia facta sunt propter hominem, etiam corpora caelestia, ut dicitur deuteronom. IV, 19: ne forte, oculis elevatis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt. Ergo homo est dignior creaturis caelestibus. Sed vilius non influit in nobilius. Ergo corpora caelestia non influunt in corpus humanum; et eadem ratione, nec in alia corpora, quae sunt priora humano corpore, sicut sunt elementa.

AG14

Sed dicebat, quod homo est nobilior caelestibus corporibus quantum ad animam, sed non quantum ad corpus. Sed contra, nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio. Sed corpus hominis habet nobiliorem formam quam corpus caeli; forma enim caeli est pure corporalis, qua est multo nobilior rationalis anima. Ergo et corpus humanum est nobilior caelesti corpore.

AG15

Praeterea, contrarium non est causa sui contrarii. Sed virtus corporis caelestis quandoque contrariatur effectibus in istis inferioribus inducendis; sicut corpus caeleste quandoque ad humiditatem movet, cum medicus intendit materiam digerere desiccando ad sanitatem inducendam, quam etiam quandoque inducit existente corpore caelesti in contraria dispositione. Ergo corpora caelestia non sunt causa effectuum corporalium in his inferioribus.

AG16

Praeterea, cum omnis actio fiat per contactum, quod non tangit, non agit. Sed corpora caelestia non tangunt ista inferiora.

Ergo non agunt in ea; et sic idem quod prius.

AG17

Sed dicebat, quod corpora caelestia tangunt, haec per medium. Sed contra, quodcumque est contactus et actio per medium, oportet quod medium prius recipiat effectum agentis quam ultimum; sicut ignis prius calefacit aerem quam nos. Sed effectus stellarum et solis non possunt recipi in orbibus inferioribus, qui sunt de natura quintae essentiae, et ita non sunt susceptivi caloris aut frigoris, aut aliarum dispositionum quae in his inferioribus inveniuntur.

Ergo non potest, eis mediantibus, a supremis corporibus actio in haec infima pervenire.

AG18

Praeterea, ei quod est medium providentiae, providentia communicatur. Sed providentia communicari non potest corporibus caelestibus, cum ratione careant. Ergo non possunt esse medium in provisione rerum.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit Lib. III de Trinit.: corpora crassiora et infirmiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur. Sed corpora caelestia sunt subtiliora et potentiora quam inferiora. Haec ergo inferiora reguntur per illa.

SC2

Praeterea, dionysius dicit IV cap.

De divin. Nomin., quod radius solaris generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget. Hi autem sunt nobiliores effectus in his inferioribus.

Ergo et omnes alii effectus corporales producuntur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus.

SC3

Praeterea, secundum Philosophum in Lib. II metaph., illud quod est primum in aliquo genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere. Sed corpora caelestia sunt prima in genere corporum, et motus eorum sunt primi inter alios motus corporales: ergo sunt causa corporalium quae hic aguntur; et sic idem quod prius.

SC4

Praeterea, Philosophus dicit in II de generatione quod allatio solis in circulo declivi est causa generationis et corruptionis in his inferioribus; unde et generationes et corruptiones mesurantur per motum praedictum. In libro etiam de animalibus dicit, quod omnes diversitates quae sunt in conceptibus, sunt ex corporibus caelestibus. Ergo eis mediantibus, haec inferiora disponuntur.

SC5

Praeterea, Rabbi Moyses dicit, quod caelum est in mundo sicut cor in animali.

Sed omnia alia membra gubernantur ab anima mediante corde. Ergo omnia corpora alia gubernantur a Deo mediante caelo.

CO

Responsio. Dicendum, quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem, et varietatem in uniformitatem, secundum quod possibile esset.

Et ideo antiqui, considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus, tentaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora et simpliciora, scilicet in elementa, multa aut unum, et in qualitates elementares.

Sed ista positio non est rationabilis.

Qualitates enim elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium sicut instrumentalia principia. Cuius signum est, quod non eundem modum actionis habent in omnibus, nec ad eundem terminum perveniunt actiones ipsorum; alium enim effectum habent in auro et in ligno, et animalis carne; quod non esset, nisi agerent in quantum essent ab alio regulata. Actio autem principalis agentis non reducitur, sicut in principium, in actionem instrumenti, sed potius e converso; sicut effectus artis non debet attribui serrae sed artifici: unde et effectus naturales non possunt reduci in qualitates elementares sicut in prima principia.

Unde alii, scilicet Platonici, reducerunt eos in formas simplices et separatas, sicut in prima principia: ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus, et omnis proprietas naturalis. Sed hoc etiam non potest stare. A causa enim eodem modo se habente est effectus semper eodem modo se habens: formae autem illae ponebantur esse immobiles: unde oporteret ut semper ab eis generatio esset uniformiter in istis inferioribus; cuius contrarium videmus ad sensum.

Unde oportet ponere, principia generationis et corruptionis et aliorum motuum consequentium in his inferioribus, esse aliqua quae non semper eodem modo se habeant: oportet tamen ea semper manere quasi prima generationis principia ut generatio continua esse possit: et ideo oportet ea esse invariabilia secundum substantiam, moveri autem solum secundum locum; ut, per accessum et recessum contrarios et diversos motus in his inferioribus efficiant; et huiusmodi sunt corpora caelestia; et ideo omnes effectus corporales oportet reducere in ea sicut in causas.

Sed in hac reductione duplex error fuit.

Quidam enim haec inferiora in corpora caelestia reducerunt sicut in causas simpliciter primas, eo quod nullas substantias incorporeas arbitrabantur; unde priora in corporibus dixerunt esse prima inter entia.

Sed hoc manifeste apparet esse falsum.

Omne quod enim movetur, oportet in principium immobile reduci, cum nihil a seipso moveatur, et non sit abire in infinitum. Corpus autem caeleste, quamvis non varietur secundum generationem et corruptionem, aut secundum aliquem motum qui variet aliquid quod insit substantiae eius, movetur tamen secundum locum: unde oportet in aliquod prius principium reductionem fieri, ut sic ea quae alterantur, quodam ordine reducantur in alterans non alteratum, motum tamen secundum locum; et ulterius in id quod nullo modo movetur.

Quidam vero posuerunt corpora caelestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum, sed etiam quantum ad primam eorum institutionem; sicut Avicenna dicit in sua metaphys., quod ex eo quod est commune omnibus corporibus caelestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus id quod est eis commune, scilicet materia prima; et ex his in quibus corpora caelestia differunt ad invicem, causatur diversitas formarum in his inferioribus: ut sic caelestia corpora sint media inter Deum et ista inferiora etiam in via creationis quodammodo.

Sed hoc est alienum a fide, quae ponit omnem naturam immediate esse a Deo conditam secundum sui primam institutionem.

Unam autem creaturam moveri ab altera, praesuppositis virtutibus naturalibus utrique creaturae ex divino opere attributis; et ideo ponimus corpora caelestia esse causas inferiorum per viam motus tantum; et sic esse media in opere gubernationis, non autem in opere creationis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod Damascenus intendit a corporibus caelestibus excludere respectu horum inferiorum causalitatem primam, vel etiam necessitatem inducentem.

Corpora enim caelestia etsi semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum, quae in contrariis dispositionibus frequenter inveniuntur; unde virtutes caelestes

non semper inducunt effectus suos in his inferioribus propter impedimentum contrariae dispositionis. Et hoc est quod Philosophus dicit in Lib. De somno et vigilia quod frequenter fiunt signa imbrum et ventorum, quae tamen non eveniunt propter contrarias dispositiones fortiores.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dispositiones istae quae contrariantur caelesti virtuti, non sunt ex prima institutione causatae a corpore caelesti, sed ex divina operatione, per quam ignis effectus est calidus, et aqua frigida, et sic de aliis; et sic non oportet omnia impedimenta huiusmodi in causas caelestes reducere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtutes activae in his inferioribus sunt instrumentales tantum; unde, sicut instrumentum non movet nisi motum a principali agente, ita nec virtutes activae inferiores agere possunt nisi motae a corporibus caelestibus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod obiectio illa tangit quamdam opinionem quae habetur in Lib. Fontis vitae, qui ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit; sed quantitas quae in est materia, impedit formam ab actione; et omnis actio quae attribuitur corpori, est alicuius virtutis spiritualis operantis in ipso corpore. Et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege maurorum: dicunt enim, quod ignis non calefacit, sed Deus in igne. Sed haec positio stulta est cum auferat rebus omnibus naturales operationes; et contrariatur dictis Philosophorum et sanctorum.

Unde dicimus, quod corpora per virtutem corporalem agunt, nihilominus tamen Deus operatur in omnibus rebus sicut causa prima operatur in causa secunda. Quod igitur inducitur, quod corpora aguntur tantum et non agunt, debet intelligi secundum hoc quod illud dicitur agere quod habet dominium super actionem suam; secundum quem modum loquendi dicit Damascenus, quod animalia bruta non agunt, sed aguntur. Per hoc tamen non excluditur quin agant secundum quod agere est aliquam actionem exercere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod agens semper est diversum vel contrarium patienti, ut dicitur in I de generatione; et ideo corpori non competit agere in aliud corpus, secundum hoc quod habet commune cum eo, sed secundum id in quo ab eo distinguitur.

Et ideo corpus non agit in quantum est corpus, sed in quantum est tale corpus; sicut etiam animal non ratiocinatur in quantum est animal, sed in quantum est homo; et similiter ignis non calefacit in quantum est corpus, sed in quantum est calidus; et similiter etiam est de corpore caelesti.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dimensiones praeintelliguntur in materia, non in actu completo ante formas naturales, sed in actu incompleto; et ideo sunt prius in via materiae et generationis; sed forma est prior in via complementi.

Secundum hoc autem aliquid agit quod completum est et ens actu, non secundum quod est in potentia; secundum hoc enim patitur; et ideo non sequitur, si materia vel dimensiones in materia praeexistentes non agunt, quod forma non agat; sed e converso. Sequeretur autem quod si non patiuntur, quod forma non patiatur; et tamen forma corporis caelestis non inest ei mediantibus huiusmodi dimensionibus, ut Commentator dicit ibidem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ordo effectuum debet respondere ordini causarum. In causis autem, secundum auctorem illius libri, talis ordo invenitur, quod primum est causa prima, scilicet Deus; secundum autem intelligentia; tertium vero anima: unde et primus effectus, qui est esse, proprie attribuitur causae primae; et secundus, qui est cognoscere, attribuitur intelligentiae; et tertius, qui est movere, attribuitur animae.

Sed tamen causa secunda semper agit in virtute causae primae, et sic aliquid habet de operatione eius; sicut etiam inferiores orbis habent aliquid de motu primi orbis; unde et intelligentia, secundum ipsum, non solum intelligit, sed et dat esse; et anima, quae est effecta ab intelligentia secundum eum, non solum movet, quod est actio animalis, sed etiam intelligit, quod est actio intellectualis, et dat esse, quod est actio divina; et hoc dico de anima nobili, quam intelligit ille esse animam caelestis corporis, vel quamlibet aliam rationalem animam.

Sic ergo non oportet quod sola virtus divina immediate moveat, sed etiam inferiores causae per virtutes proprias, secundum quod participant virtutem superiorum causarum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum rationes seminales dicuntur omnes vires activae et passivae a Deo creaturis collatae, quibus mediantibus naturales effectus in esse producit; unde ipse dicit in III de trinitate, quod sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium; exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat, quas etiam vires et facultates rebus distributas nominaverat. Unde inter has rationes seminales continentur etiam virtutes activae corporum caelestium, quae sunt nobiliores virtutibus activis inferiorum corporum, et ita possunt eas movere; et dicuntur rationes seminales in quantum in causis activis sunt omnes effectus originaliter sicut in quibusdam seminibus.

Si tamen intelligantur rationes seminales inchoationes formarum quae sunt in materia prima, secundum quod est in potentia ad omnes formas, ut quidam volunt; quamvis non multum conveniat dictis Augustini, tamen potest

dici, quod earum simplicitas est propter earum imperfectionem, sicut et materia prima est simplex; et ideo ex hoc non habent quod non moveantur, sicut nec materia prima.

RA9

Ad nonum dicendum, quod oportet sexuum diversitatem in aliquas causas caelestes reducere.

Omne enim agens intendit assimilare sibi patiens, secundum quod potest; unde vis activa quae est in semine maris, intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est; unde sexus femineus accidit praeter intentionem naturae particularis agentis.

Nisi ergo esset aliqua virtus quae intenderet femineum sexum, generatio feminae esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum; et ideo dicitur, quod quamvis sit praeter intentionem naturae particularis, ratione cuius dicitur femina mas occasionatus, tamen de intentione est naturae universalis, quae est vis corporis caelestis, ut Avicenna dicit.

Sed potest esse impedimentum ex parte materiae, quod nec virtus caelestis nec particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore caelesti ad contrarium, propter materiae indispositionem; vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem caelestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam.

Contingit ergo quod in conceptione geminorum, operatione naturae materia separatur, cuius una pars magis obedit virtuti agenti quam altera, propter alterius indigentiam; et ideo in una parte generatur sexus femineus, in altera masculinus, sive corpus caeleste disponat ad unum, sive ad alterum; magis tamen hoc potest accidere, quando corpus caeleste disponit ad femineum sexum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod causa prima magis dicitur influere quam secunda in quantum eius effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causae secundae; effectus tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actio primae causae ad hunc effectum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quamvis motus caelestis, secundum quod est actus mobilis corporis, non sit motus voluntarius, secundum tamen quod est actus moventis, est voluntarius, id est ab aliqua voluntate causatus; et secundum hoc, ea quae ex motu illo causantur, sub providentia cadere possunt.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod effectus non sequitur ex causa prima, nisi posita causa secunda; unde necessitas causae primae non inducit necessitatem in effectu nisi posita necessitate in causa secunda.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus caeleste non est factum propter hominem sicut propter principalem finem; sed finis principalis eius est bonitas divina. Et iterum, quod homo sit nobilior caelesti corpore, non est ex natura corporis, sed ex natura animae rationalis. Et praeterea, dato quod etiam corpus hominis esset simpliciter nobilior quam corpus caeli, nihil prohiberet corpus caeli secundum aliquid esse nobilior humano corpore, in quantum illud scilicet, habet virtutem activam, hoc autem passivam, et sic poterit agere in ipsum; et sic etiam ignis, in quantum est actu calidus, agit in corpus humanum, in quantum est potentia calidum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod anima rationalis, et est substantia quaedam, et est corporis actus. In quantum ergo est substantia, est nobilior forma caelesti; non autem in quantum est corporis actus. Vel potest dici, quod anima est perfectio corporis humani et ut forma, et ut motor; corpus autem caeleste, quia perfectum est, non requirit aliquam substantiam spiritualem quae perficiat ipsum ut forma, sed quae perficit ipsum ut motor tantum; et haec perfectio secundum naturam est nobilior quam anima humana.

Quamvis etiam quidam posuerint motores coniunctos orbium esse formas eorum; quod sub dubio ab Augustino relinquitur super genes. Ad litt.

Hieronymus etiam asserere videtur, Eccle. I, 6, super illud: lustrans universa in circuitu, etc., Glossa: spiritum solem nominavit, quod animal sit, spiret et vigeat. Damascenus tamen in Lib. II contrarium dicit: nullus, inquit, animatos caelos vel luminaria existimet: inanimati sunt enim et insensibiles.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod actio etiam contrarii, quod repugnat virtuti activae alicuius corporis caelestis, habet aliquam causam in caelo: per motum enim primum ponitur a philosophis quod res inferiores conservantur in suis actionibus; et ita illud contrarium, quod agit impediendo effectum alicuius corporis caelestis, utpote calidum quod impedit humectationem lunae, habet etiam aliquam causam caelestem; et sic etiam sanitas quae consequitur, non omnino contrariatur actioni caelestis corporis, sed habet ibi aliquam radicem.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod corpora caelestia tangunt inferiora, sed non tanguntur ab eis, ut dicitur in I de gener.; nec quodlibet eorum tangit quodlibet istorum immediate, sed per medium, ut dicebatur.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod actio agentis recipitur in medio per modum medii; et ideo quandoque alio modo recipitur in medio quam in ultimo; sicut virtus magnetis attrahentis defertur ad ferrum per medium

aerem, qui non attrahitur; et virtus piscis stupefacientis manum defertur ad manum mediante rete quod non stupescit, ut dicit Commentator in VIII physicorum.

Corpora autem caelestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo, scilicet originaliter, et non prout sunt in his; unde et actiones supremorum corporum non recipiuntur in mediis orbibus, ut alterentur sicut haec inferiora.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod huiusmodi inferiora gubernantur a divina providentia per superiora corpora; non ita quod divina providentia illis corporibus communicetur, sed quia efficiuntur divinae providentiae instrumenta; sicut ars non communicatur martello, quod est instrumentum artis.

la10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Damascenus, quod corpora caelestia constituunt in nobis complexiones et habitus et dispositiones. Sed habitus et dispositiones pertinent ad intellectum et voluntatem, quae sunt principia humanorum actuum. Ergo humani actus mediantibus corporibus caelestibus disponuntur a Deo.

AG2

Praeterea, dicitur in sex principiis, quod anima coniuncta corpori corporis complexionem imitatur. Sed corpora caelestia imprimunt in complexionem humanam.

Ergo et in ipsam animam; et ita possunt esse causa humanorum actuum.

AG3

Praeterea, omne illud quod agit in prius, agit in posterius. Sed essentia animae est prius quam eius potentiae, scilicet voluntas et intellectus, cum ex essentia animae oriantur.

Cum igitur corpora caelestia imprimant in ipsam essentiam animae rationalis (imprimunt enim in eam secundum quod est corporis actus, quod ei per essentiam suam convenit), videtur quod corpora caelestia imprimant in intellectum et voluntatem; et sic sunt principia humanorum actuum.

AG4

Praeterea, instrumentum non solum agit in virtute propria, sed in virtute principalis agentis. Sed corpus caeli, cum sit movens motum, est instrumentum spiritualis substantiae moventis; et motus eius non solum est actus corporis moti, sed actus spiritus moventis. Ergo motus eius non solum agit in virtute corporis moti, sed etiam in virtute spiritus moventis. Sed sicut corpus illud caeleste praeeminet humano corpori, ita spiritus ille praeeminet humano spiritui. Ergo, sicut motus ille imprimit in corpus humanum, ita imprimit in animam humanam; et ita videtur quod sint principia humanorum actuum.

AG5

Praeterea, experimentaliter invenitur aliquos homines a sua nativitate esse dispositos ad addiscenda vel exercenda aliqua artificia; quidam ad hoc quod sint fabri, quidam ad hoc quod sint medici et sic de aliis; nec hoc potest reduci sicut in causam in principia proxima generationis, quia quandoque nati inveniuntur dispositi ad quaedam ad quae parentes non inclinabantur. Ergo oportet quod haec diversitas dispositionum reducat sicut in causam in corpora caelestia. Sed non potest dici, quod huiusmodi dispositiones sint in animabus, mediantibus corporibus, quia ad has inclinationes nihil operantur corporeae qualitates, sicut operantur ad iram et gaudium, et huiusmodi animae passiones.

Ergo corpora caelestia immediate et directe in animas humanas imprimunt; et ita humani actus mediantibus ipsis caelestibus corporibus disponuntur.

AG6

Praeterea in humanis actibus isti videntur caeteris praeeminere, scilicet regnare, gerere bella, et huiusmodi. Sed, sicut dicit Isaac in Lib. I de definitionibus, Deus fecit regnare orbem super regna et super bella.

Ergo multo fortius alii humani actus mediantibus corporibus caelestibus disponuntur.

AG7

Praeterea, facilius est transmovere partem quam totum. Sed ex virtute corporum caelestium quandoque commovetur tota multitudo unius provinciae ad bellandum, ut Philosophi dicunt. Ergo multo fortius virtute corporum caelestium commovetur aliquis homo particularis.

SC1

Sed contra. Est quod dicit Damascenus in libro II: nostrorum actuum nequaquam sunt causa, scilicet corpora caelestia: nos enim liberi arbitrii a conditore facti, Domini nostrorum existimus actuum.

SC2

Praeterea, ad hoc etiam facit quod Augustinus determinat in V de civitate Dei, et in fine super genes. Ad litteram, et quod Gregorius determinat in homilia epiphaniae.

CO

Responsio. Dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam, oportet scire qui dicantur actus humani. Dicuntur enim proprie illi actus humani quorum ipse homo est Dominus; est autem homo Dominus suorum actuum per voluntatem sive per liberum arbitrium; unde circa actus voluntatis et liberi arbitrii quaestio ista versatur. Actus enim alii qui sunt in homine non subiacent imperio voluntatis, sicut actus nutritivae et generativae potentiae, eodem modo subiacent virtutibus caelestibus sicut et alii corporales actus.

De actibus autem humanis praedictis multiplex fuit error.

Quidam enim posuerunt, actus humanos ad divinam providentiam non pertinere, nec reduci in aliquam causam nisi in providentiam nostram. Et huius positionis videtur fuisse tullius, ut dicit Augustinus in V de Civit. Dei. Sed istud non potest esse. Voluntas enim est movens motum, ut in III de anima probatur; unde oportet eius actum reducere in aliquod primum principium, quod est movens non motum.

Et ideo quidam omnes actus voluntatis reducerunt in corpora caelestia, ponentes sensum et intellectum idem esse in nobis, et per consequens omnes virtutes animae corporales esse, et ita actionibus caelestium corporum subdi. Sed hanc positionem Philosophus destruit in III de anima, ostendens quod intellectus est vis immaterialis, et quod actio eius non est corporalis: et, sicut dicitur in XVI de animalibus, quorum principiorum actiones sunt sine corpore, oportet principia incorporea esse; unde non potest esse quod actiones intellectus et voluntatis, per se loquendo, in aliqua principia corporalia reducantur.

Et ideo Avicenna posuit in sua metaphysica, quod sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita etiam corpus caeleste; et sicut actiones corporis humani et motus reducuntur in corpora caelestia, ita actiones animae omnes reducuntur in animas caelestes sicut in principia; ita quod omnis voluntas quae est in nobis, causatur a voluntate animae caelestis. Et istud quidem potest esse conveniens secundum opinionem suam quam habet de fine hominis, quem ponit esse in coniunctione animae humanae ad animam caelestem, vel ad intelligentiam.

Cum enim perfectio voluntatis sit finis et bonum, quod est obiectum eius, sicut visibile est obiectum visus; oportet quod illud quod agit in voluntatem, habeat etiam rationem finis, quia efficiens non agit, nisi secundum quod imprimit in susceptibili formam eius.

Secundum autem sententiam fidei, ipse Deus immediate est finis humanae vitae; eius enim visione perfruentes beatificabimur; et ideo ipse solus imprimere potest in voluntatem nostram.

Oportet autem ordinem mobilium respondere ordini moventium. In ordine autem ad finem, quem providentia respicit, primum in nobis invenitur voluntas ad quam primo pertinet ratio boni et finis, et omnibus quae sunt in nobis, utitur sicut instrumentis ad consecutionem finis, quamvis in aliquo alio respectu intellectus voluntatem praecedat. Propinquius autem voluntati est intellectus, et remotiora sunt corporales vires.

Et ideo ipse Deus, qui est simpliciter primus providens, imprimit solus in voluntatem nostram. Angelus autem, qui eum sequitur in ordine causarum, imprimit in intellectum nostrum, secundum quod per Angelos illuminamur, purgamur et perficimur ut dionysius dicit. Sed corpora, quae sunt inferiora agentia, imprimere possunt in vires sensibiles, et alias organa affixas.

Secundum vero quod motus unius potentiae animae redundat in aliam, contingit quod impressio corporis caelestis redundat in intellectum quasi per accidens, et ulterius in voluntatem; et similiter impressio Angeli in intellectum redundat in voluntatem per accidens.

Sed tamen quantum ad hoc diversa est dispositio intellectus et voluntatis ad vires sensitivas; intellectus enim noster naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva per modum quo obiectum movet potentiam, quia phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum, ut dicitur in III de anima; et ideo, perturbata VI sensitiva interiori, de necessitate perturbatur intellectus; sicut videmus quod laeso organo phantasiae, de necessitate impeditur actio intellectus. Et secundum hunc modum in intellectum potest redundare actio vel impressio corporis caelestis, quasi per viam necessitatis; per accidens tamen, sicut in corpora per se; et dico necessitatem, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis, sicut appetitus sensitivus non est naturaliter motivus voluntatis, sed e converso; quia appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera sphaeram, ut dicitur in III de anima. Et quantumcumque appetitus inferior perturbetur per aliquam passionem ut irae vel concupiscentiae, non oportet quod voluntas perturbetur; immo habet potentiam repellendi huiusmodi perturbationem, ut dicitur genes. IV, 7: subter te erit appetitus tuus.

Et ideo ex corporibus caelestibus non inducitur aliqua necessitas, nec ex parte recipientium nec ex parte agentium, in actibus humanis; sed inclinatio sola, quam etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam vel infusam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intelligit de dispositionibus et habitibus corporalibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex dictis patet, anima quantum ad actum voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem, sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea quae voluntatis sunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si corpus caeleste posset imprimere in essentiam animae per se; impressio autem corporis caelestis non pervenit ad animae essentiam nisi per accidens; scilicet per

corporis mutationem, cuius ipsa est actus. Voluntas autem non oritur ex essentia animae secundum quod est corpori coniuncta; et ideo ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod instrumentum spiritualis agentis non agit secundum virtutem spiritualem nisi ex hoc quod agit secundum virtutem corporalem. Secundum autem virtutem corporalem corpus caeleste non potest agere nisi in corpus; et ideo etiam actio quae est secundum virtutem spiritualem, non potest pertingere ad animam nisi per accidens, scilicet corpore mediante. Sed in corpus utroque modo actio eius pervenit; ex virtute enim corporali movet qualitates elementares, scilicet calidum et frigidum, et huiusmodi; sed ex virtute spirituali movet ad speciem, et ad effectus consequentes totam speciem, qui non possunt in qualitates elementares reduci.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquis effectus est a corporibus caelestibus in istis corporibus, qui non causatur ex calido et frigido, sicut magnes attrahit ferrum; et per hunc modum ex corpore caelesti aliqua dispositio in corpore humano relinquitur, ex qua contingit ut anima ei coniuncta inclinetur ad hoc vel illud artificium.

RA6

Ad sextum dicendum, quod verbum Isaac, si debet salvari, est intelligendum secundum inclinationem tantum, modo praedicto.

RA7

Ad septimum dicendum, quod multitudo ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, inquantum homines multitudinis acquiescunt passionibus; sed sapientes ratione superant passiones et inclinationes praedictas. Et ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id ad quod inclinatur corpus caeleste, quam de uno singulari, qui forte per rationem superat inclinationem praedictam. Et simile esset, si una multitudo hominum cholericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam moverentur, quamvis de uno posset magis accidere.

|q6 Quaestio 6

Prologus

PR1

Primo utrum praedestinatio pertineat ad scientiam vel voluntatem.

PR2

Secundo utrum praescientia meritorum sit causa vel ratio praedestinationis.

PR3

Tertio utrum praedestinatio certitudinem habeat.

PR4

Quarto utrum numerus praedestinatorum sit certus.

PR5

Quinto utrum praedestinitis sit certa sua praedestinatio.

PR6

Sexto utrum praedestinatio possit iuvare precibus sanctorum.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de praedestinatione.

Et primo quaeritur utrum pertineat ad scientiam, vel ad voluntatem.

TTB

Et videtur quod ad voluntatem sicut ad genus.

AG1

Quia, ut dicit Augustinus in Lib. De praedestinatione sanctorum, praedestinatio est propositum miserendi. Sed propositum est voluntatis.

Ergo et praedestinatio.

AG2

Praeterea, praedestinatio videtur idem esse cum electione aeterna, de qua dicitur Ephes., I, 4: elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, quia idem dicuntur electi et praedestinati. Sed electio, secundum Philosophum in VI et X ethicorum, magis est appetitus quam intellectus. Ergo et praedestinatio magis ad voluntatem, quam ad scientiam pertinet.

AG3

Sed dicebat, quod electio praedestinationem praecedit, nec est idem ei. Sed contra, voluntas sequitur scientiam, et non praecedit. Sed electio ad voluntatem pertinet.

Si igitur electio praedestinationem praecedit, praedestinatio non potest ad scientiam pertinere.

AG4

Praeterea, si praedestinatio ad scientiam pertineret, idem videretur esse praedestinatio quod praescientia; et sic quicumque praesciret salutem alicuius, praedestineret illum.

Sed hoc est falsum. Prophetiae enim praesciverunt salutem gentium, quam non praedestinaverunt.

Ergo etc..

AG5

Praeterea, praedestinatio causalitatem importat. Sed causalitas non est de ratione scientiae, sed magis de ratione voluntatis.

Ergo praedestinatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam.

AG6

Praeterea, voluntas in hoc a potentia differt quod potentia effectus respicit tantum in futuro (non enim est potentia respectu eorum quae sunt vel fuerunt), voluntas vero respicit aequaliter effectum praesentem et futurum. Sed praedestinatio habet effectum in praesenti et in futuro; unde et ab Augustino dicitur, quod praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro. Ergo praedestinatio ad voluntatem pertinet.

AG7

Praeterea, scientia non respicit res ut factas vel faciendas, sed magis ut scitas vel sciendas; praedestinatio vero respicit id quod faciendum est. Ergo praedestinatio ad scientiam non pertinet.

AG8

Praeterea, effectus magis denominatur a causa proxima quam a causa remota, sicut homo generatus ab homine generante magis quam a sole. Sed praeparatio est a scientia et voluntate; scientia autem est causa prior et remotior quam voluntas. Ergo praeparatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam. Sed praedestinatio est praeparatio alicuius ad gloriam, ut Augustinus dicit.

Ergo et praedestinatio magis erit voluntatis quam scientiae.

AG9

Praeterea, quando multi motus ordinantur ad unum terminum, tota motuum coordinatio recipit nomen ultimi motus; sicut ad educendum formam substantialem de potentia materiae ordinatur primo alteratio et secundo generatio, et totum nominatur generatio. Sed ad aliquid praeparandum ordinatur primo motus scientiae et Deinceps motus voluntatis.

Ergo totum debet voluntati attribui; et ita praedestinatio praecipue in voluntate esse videtur.

AG10

Praeterea, si unum contrariorum appropriatur alicui, reliquum maxime removetur ab eodem. Sed mala maxime appropriantur divinae praescientiae; malos enim praescitos dicimus; ergo praescientia non respicit bona. Sed praedestinatio est de bonis salutaribus tantum. Ergo praedestinatio non pertinet ad praescientiam.

AG11

Praeterea, illud quod proprie dicitur, glosatione non indiget. Sed in sacra Scriptura quando cognitio respectu boni dicitur, glossatur pro approbatione, ut patet in I Cor., cap. VIII, 3: si quis diligit Deum, hic cognitus est ab eo id est approbatus: et II Tim. II, 19: novit Dominus qui sunt eius, id est approbat. Ergo notitia non est proprie de bonis. Sed praedestinatio est bonorum. Ergo, etc..

AG12

Praeterea, praeparare est motivae virtutis, quia ad opus pertinet. Sed praedestinatio est praeparatio, ut dictum est. Ergo praedestinatio ad virtutem motivam pertinet: ergo ad voluntatem, et non ad scientiam.

AG13

Praeterea, ratio exemplata sequitur rationem exemplarem. Sed in ratione humana, quae est exemplata a divina, videmus quod praeparatio est voluntatis, et non scientiae.

Ergo et in praeparatione divina erit similiter; et sic idem quod prius.

AG14

Praeterea, omnia attributa divina sunt idem secundum rem, sed differentia eorum ostenditur ex diversitate effectuum. Ad illud ergo attributum reduci debet aliquid de Deo dictum, cui eius effectus appropriatur.

Sed gratia et gloria sunt effectus praedestinationis, et appropriantur voluntati, sive bonitati.

Ergo et praedestinatio ad voluntatem pertinet, non ad scientiam.

SC1

Sed contra. Est quod dicit Glossa Rom. VIII, 29 super illud quos praescivit, hos et praedestinavit: praedestinatio, inquit, est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, etc..

SC2

Praeterea, omne praedestinatum est scitum, sed non convertitur. Ergo praedestinatum est in genere sciti. Ergo et praedestinatio est in genere scientiae.

SC3

Praeterea, magis est ponendum unumquodque in genere eius quod convenit ei semper, quam in genere eius quod non convenit ei semper. Sed praedestinationi semper convenit id quod est ex parte scientiae: semper enim praedestinationem praescientia concomitatur, non autem semper concomitatur eam appositio gratiae, quae est per

voluntatem: quia praedestinatio est aeterna, appositio autem gratiae est temporalis. Ergo praedestinatio magis debet poni in genere scientiae quam voluntatis.

SC4

Praeterea, habitus cognitivi et operativi inter intellectuales virtutes a Philosopho computantur, qui ad rationem pertinent magis quam ad appetitum, ut patet de prudentia et arte in VI ethic.. Sed praedestinatio importat principium cognitivum et operativum quia est et praescientia et praeparatio, ut ex definitione inducta patet. Ergo praedestinatio magis pertinet ad cognitionem quam ad voluntatem.

SC5

Praeterea, contraria sunt in eodem genere.

Sed praedestinationi est contraria reprobatio.

Cum ergo reprobatio sit in genere scientiae, quia Deus praescit malitiam reprobatorum et non facit eam, videtur quod etiam praedestinatio sit in genere scientiae.

CO

Responsio. Dicendum, quod destinatio, unde nomen praedestinationis accipitur, importat directionem alicuius in finem: unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia id quod proponimus, ad executionem dirigimus, sicut ad finem; ideo id quod proponimus, dicimur destinare, secundum illud II machab., cap.

VI, 20, de eleazaro, quod destinavit in corde suo non admittere illicita propter vitae amorem.

Sed haec praepositio prae, quae adiungitur, adiungit ordinem ad futurum; unde cum destinare non sit nisi eius quod est, praedestinare potest esse etiam eius quod non est: et quantum ad haec duo praedestinatio sub providentia collocatur ut pars eius. Dictum est enim in praecedenti quaestione quod ad providentiam pertinet directio in finem: providentia etiam a tullio ponitur respectu futuri; et a quibusdam definitur, quod providentia est praesens notio futurum pertractans eventum.

Sed tamen praedestinatio quantum ad duo a providentia differt: providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, et ideo se extendit ad omnia quae a Deo in finem aliquem ordinantur, sive rationalia sive irrationalia, sive bona sive mala; sed praedestinatio respicit tantum illum finem qui est possibilis rationali creaturae, utpote gloriam; et ideo praedestinatio non est nisi hominum, et respectu horum quae pertinent ad salutem.

Differt etiam alio modo. In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare: scilicet ipsum ordinem, et exitum vel eventum ordinis: non enim omnia quae ad finem ordinantur, finem consequuntur.

Providentia ergo, ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam homines omnes ad beatitudinem ordinantur. Sed praedestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum vel eventum: quod enim aliqui finem gloriae consequuntur, non est principaliter ex propriis viribus, sed ex auxilio gratiae divinitus dato.

Unde, sicut de providentia, supra dictum est, quod consistit in actu rationis, sicut et prudentia cuius est pars, eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare; ita etiam et praedestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem praeexigitur voluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat quem non vult: unde etiam et perfecta prudentiae electio non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem, secundum Philosophum in VI ethicorum: per virtutem enim moralem affectus alicuius in fine stabilitur, ad quem prudentia ordinat.

Finis autem in quem praedestinatio dirigit, non est universaliter consideratus, sed secundum comparisonem eius ad illum qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non consequuntur: et ideo praedestinatio praesupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicuius. Ut sicut prudens non ordinat in finem nisi in quantum est temperatus vel iustus, ita Deus non praedestinat nisi in quantum est diligens.

Praeexigitur etiam et electio, per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur ab aliis separatur qui non hoc modo in finem ordinantur.

Haec autem separatio non est propter aliquam diversitatem inventam in his qui separantur quae posset ad amorem incitare: quia cum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est: Iacob dilexi, esau autem odio habui; ut dicitur Roman., cap. IX, 11-13. Et ideo praedestinatio praesupponit electionem et dilectionem; electio vero dilectionem.

Ad praedestinationem vero duo sequuntur: scilicet consecutio finis, quod est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiae, quae ad vocationem pertinet; unde et praedestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in actibus animae ita est quod praecedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti: et quia praedestinatio praesupponit dilectionem, quae est actus voluntatis, ideo in ratione praedestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinens, et propter hoc, propositum, et alia ad voluntatem pertinentia, in definitione praedestinationis quandoque ponuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praedestinatio non est idem electioni, sed praesupponit eam, ut dictum est; et ideo est quod idem sunt praedestinati et electi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum electio sit voluntatis et directio rationis, semper directio electionem praecedat, si referantur ad idem; sed si ad diversa, tunc non est inconueniens quod electio praecedat praedestinationem, quae directionis rationem importat: electio enim, prout hic accipitur, pertinet ad ipsum qui in finem dirigitur: prius autem est accipere illum qui dirigitur in finem, quam ipsum in finem dirigere; et ideo electio in proposito praedestinationem praecedat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praedestinatio, quamvis ponatur in genere scientiae, tamen aliquid supra scientiam et supra praescientiam addit: scilicet directionem vel ordinationem in finem, sicut etiam prudentia supra cognitionem; unde, sicut non omnis cognoscens quid agendum sit, est prudens, ita nec omnis praesciens est praedestinans.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis causalitas non sit de ratione scientiae in quantum huiusmodi, est tamen de ratione scientiae in quantum est dirigens et ordinans in finem; quod non est voluntatis, sed rationis tantum; sicut etiam intelligere est de ratione animalis rationalis, non in quantum est animal, sed in quantum est rationale.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut voluntas respicit effectum praesentem et futurum, ita scientia; unde quantum ad hoc non magis potest probari quod praedestinatio ad unum eorum pertineat quam ad alterum. Sed tamen praedestinatio, proprie loquendo, non respicit nisi futurum, quod ex praepositione designatur, quae importat ordinem ad futurum; nec est idem dicere habere effectum in praesenti, et habere effectum praesentem, quia in praesenti esse dicitur quidquid pertinet ad statum huius vitae, sive sit praesens, sive praeteritum, sive futurum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia in quantum est scientia, non respiciat faciendam, tamen scientia practica faciendam respicit; et ad talem scientiam praedestinatio reducitur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod praeparatio proprie importat dispositionem potentiae ad actum. Est autem duplex potentia: scilicet activa et passiva: et ideo duplex est praeparatio: una patientis, secundum quem modum materia dicitur praeparari ad formam; alia agentis, secundum quam aliquis dicitur se praeparare ad aliquid agendum; et talem praeparationem praedestinatio importat, quae nihil aliud in Deo ponere potest quam ipsam ordinationem alicuius in finem. Ordinationis autem principium proximum est ratio, sed remotum voluntas, ut ex dictis patet; et ideo secundum rationem inductam, praedestinatio principaliter rationi quam voluntati attribuitur.

RA9

Similiter autem dicendum est ad nonum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod mala appropriantur praescientiae, non quia praescientia sit magis proprie de malis quam de bonis, sed quia bona habent aliquid aliud respondens in Deo quam praescientiam, mala vero non; sicut etiam convertibile non indicans substantiam appropriat sibi nomen proprii, quod etiam aequae proprie definitioni convenit, propter hoc quod definitio aliquid dignitatis addit.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod glossatio non semper significat improprietatem, sed est quandoque necessaria ad specificandum quod generaliter dicitur; et hoc modo glossatur notitia per approbationem.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod praeparare vel ordinare est motivae tantum; sed motiva non solum est voluntas, sed etiam ratio practica, ut patet in III de anima.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod etiam in ratione humana ita est, quod praeparatio, secundum quod importat ordinationem vel directionem in finem, est actus proprius rationis, et non voluntatis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod in attributo divino non solum est considerandus effectus, sed respectus eius ad effectum: quia idem est effectus scientiae et potentiae et voluntatis, sed non idem respectus ad illum effectum per illa tria nomina importatur. Respectus autem quem praedestinatio importat ad effectum suum, cum respectu scientiae, in quantum est dirigens, magis convenit quam cum respectu potentiae et voluntatis; et ideo praedestinatio ad scientiam reducitur.

RC2

Alia concedimus: quamvis ad secundum posset dici, quod non omne quod est in plus, sit genus, quia potest accidentaliter praedicari.

RC3

Ad tertium etiam posset dici, quod quamvis dare gratiam non semper concomitetur praedestinationem, tamen velle dare semper concomitatur.

RC4

Ad quintum etiam posset dici, quod reprobatio directe non opponitur praedestinationi, sed electioni, quia qui eligit, alterum accipit et alterum reiicit, quod dicitur reprobare; unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem: est enim reprobare quasi refutare; nisi forte dicatur reprobare idem quod iudicare indignum quod admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad praescientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil positive ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpa; non enim vult culpam, sicut vult gratiam. Et tamen etiam reprobatio dicitur praeparatio quantum ad poenam, quam etiam Deus vult voluntate consequenti, sed non antecedenti.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum praescientia meritorum sit causa vel ratio praedestinationis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia Rom., IX 15, super illud, miserebor cui misereor etc., dicit Glossa Ambrosii: misericordiam illi dabo, quem praescio post errorem toto corde reversurum ad me. Hoc est dare illi cui dandum est et non dare illi cui dandum non est; ut eum vocet quem sciat obedire, illum vero non quem sciat non obedire.

Sed obedire et toto corde ad Dominum reverti ad meritum pertinet; contraria vero ad demeritum. Ergo praescientia meriti vel demeriti est causa quare Deus proponat alicui misericordiam facere vel aliquem a misericordia excludere; quod est praedestinare vel reprobare.

AG2

Praeterea, praedestinatio includit in se voluntatem divinam salutis humanae; nec potest dici quod includat solam voluntatem antecedentem, quia hac voluntate Deus vult omnes salvos fieri, ut dicitur I timoth., II, 4, et sic sequeretur quod omnes homines essent praedestinati, relinquitur igitur quod includat voluntatem consequentem. Sed voluntas consequens, ut dicit Damascenus, est ex nostra causa, scilicet in quantum nos diversimode nos habemus ad merendam salutem vel damnationem.

Ergo merita nostra praescita a Deo, sunt causa praedestinationis.

AG3

Praeterea, praedestinatio principaliter dicitur propositum divinum de salute humana.

Sed salutis humanae causa est humanum meritum; scientia etiam causa et ratio est voluntatis, quia appetibile scitum voluntatem movet. Ergo praescientia meritorum causa est praedestinationis, cum duo eorum quae praescientia continet, sint causa illorum duorum quae in praedestinatione continentur.

AG4

Praeterea, reprobatio et praedestinatio significant divinam essentiam, et connotant effectum; in essentia autem divina non est aliqua diversitas. Ergo tota diversitas praedestinationis et reprobationis ex effectibus procedit. Effectus autem sunt considerati, ex parte nostra. Ergo ex parte nostra causa est quod praedestinati a reprobis segregantur, quod per praedestinationem fit.

Ergo idem quod prius.

AG5

Praeterea, sicut sol uniformiter se habet quantum est de se, ad omnia corpora illuminabilia, quamvis non omnia possint eius lumen aequaliter participare; ita Deus se habet aequaliter ad omnia quamvis non omnia aequaliter se habeant ad participandum bonitatem ipsius, ut a sanctis et philosophis communiter dicitur. Sed propter similem habitudinem solis ad omnia corpora, sol non est causa huius diversitatis, quare aliquid sit tenebrosus et aliquid luminosus, sed diversa dispositio corporum ad recipiendum lumen ipsius. Ergo et similiter causa huius diversitatis, quod quidam perveniunt ad salutem, quidam autem damnantur, aut quod quidam praedestinantur et quidam reprobantur, non est ex parte Dei, sed nostra; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, bonum est communicativum sui ipsius. Ergo summi boni est summe communicare se ipsum, secundum quod unumquodque est capax. Si ergo alicui non se communicat, hoc est quia illud non est capax eius. Sed aliquis est capax vel non capax salutis, ad quam praedestinatio ordinat, propter qualitatem meritorum. Ergo merita praescita sunt causa quare aliqui praedestinantur, et aliqui non.

AG7

Praeterea, numer., III, 12: ego tuli Levitas, etc. Dicit Glossa Origenis: Iacob, natu posterior, primogenitus iudicatus est; ex proposito enim cordis, quod Deo patuit priusquam in hoc mundo nascerentur, aut aliquid agerent boni vel mali, dictum est: Iacob dilexi, esau autem odio habui. Sed hoc pertinet ad praedestinationem Iacob, ut sancti communiter exponunt. Ergo praecognitio propositi quod habiturus erat Iacob in corde, fuit ratio praedestinationis eius; et sic idem quod prius.

AG8

Praeterea, praedestinatio non potest esse iniusta, cum universae viae Domini sint misericordia et veritas; nec potest ibi alia iustitia attendi inter Deum et homines quam distributiva; non enim cadit ibi commutativa iustitia, cum Deus, qui bonorum nostrorum non eget, nihil a nobis recipiat. Iustitia autem distributiva, inaequalia non nisi inaequalibus dat; inaequalitas autem non potest attendi inter homines nisi secundum diversitatem meritorum.

Ergo, quod Deus aliquem praedestinat et alium non, ex praescientia meritorum diversorum procedit.

AG9

Praeterea, praedestinatio praesupponit electionem, ut supra dictum est. Sed electio non potest esse rationabilis, nisi sit aliqua ratio propter quam unus ab altero discernatur: nec in electione de qua loquimur, potest alia ratio discretionis assignari nisi ex meritis. Ergo, cum electio Dei irrationabilis esse non possit, ex praevisione meritorum procedit, et per consequens etiam praedestinatio.

AG10

Praeterea, Augustinus exponens illud Malach., I, 2: Iacob dilexi, esau autem odio habui, dicit, quod voluntas ista Dei qua unum elegit, et alium reprobavit, non potest esse iniusta; venit enim ex occultissimis meritis.

Sed haec occultissima merita non possunt accipi in proposito, nisi secundum quod sunt in praescientia. Ergo praedestinatio de praescientia meritorum venit.

AG11

Praeterea, sicut se habet abusus gratiae ad effectum reprobationis, ita bonus usus gratiae ad ultimum praedestinationis effectum. Sed abusus gratiae in Iuda fuit ratio reprobationis eius; secundum hoc enim reprobis effectus est quod sine gratia decessit. Quod autem tunc gratiam non habuit, non fuit causa quia Deus ei dare noluerit, sed quia ipse accipere noluit, ut Anselmus dicit, et dionysius. Ergo et bonus gratiae usus in Petro vel alio quolibet, est causa quare ipse est electus vel praedestinatus.

AG12

Praeterea, unus potest alteri mereri primam gratiam; et eadem ratione videtur quod possit ei mereri gratiae continuationem usque in finem. Sed ad gratiam finalem sequitur esse praedestinatum. Ergo praedestinatio potest ex meritis provenire.

AG13

Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia, secundum Philosophum; sed hoc modo se habet praescientia ad praedestinationem, quia omnia Deus praescit quae praedestinat; mala autem praescit, quae non praedestinat. Ergo praescientia est prius quam praedestinatio. Sed prius in quolibet ordine est causa posterioris. Ergo praescientia est causa praedestinationis.

AG14

Praeterea, nomen praedestinationis a destinatione vel missione imponitur. Sed missionem vel destinationem cognitio praecedit: nullus enim mittit nisi quem cognoscit. Ergo et cognitio est prior praedestinatione; et ita videtur esse causa ipsius; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Rom. IX, 12, in Glossa super illud: non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quae sic dicit: sicut non pro meritis praecedentibus illud fuisse dictum ostendit, scilicet Iacob dilexi, etc., ita nec pro meritis futuris. Et infra, super illud: numquid iniquitas est apud Deum? nemo dicat Deum, quia futura opera praevidebat, alterum elegisse, alterum reprobasse. Et sic ut prius.

SC2

Praeterea, gratia est effectus praedestinationis, est autem principium meriti. Ergo non potest esse quod praescientia meritorum sit praedestinationis causa.

SC3

Praeterea, ad Tit., III, 5, dicit apostolus: non ex operibus iustitiae quae fecimus nos. Sed secundum suam misericordiam etc..

Ergo praedestinatio salutis humanae non provenit ex praescientia meritorum.

SC4

Praeterea, si praescientia meritorum esset praedestinationis causa, nullus esset praedestinatus qui non esset merita habiturus. Sed aliqui sunt huiusmodi, sicut patet de pueris.

Ergo praescientia meritorum non est praedestinationis causa.

CO

Responsio. Dicendum, quod hoc distat inter causam et effectum, quod quidquid est causa causae, oportet esse causam effectus; non autem quod est causa effectus, oportet quod sit causa causae; sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum suum, et sic causa secunda causat aliquo modo effectum causae primae; cuius tamen causae causa non est.

In praedestinatione autem est duo accipere; scilicet ipsam praedestinationem aeternam, et effectum eius temporalem duplicem, scilicet gratiam et gloriam: quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria; sed gratiae causa non potest esse humanus actus per modum meriti, sed sicut dispositio materialis quaedam, in quantum per actus praeparatur ad gratiae susceptionem.

Sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam praecedant, sive sequantur, sint ipsius praedestinationis causa.

Ad inveniendum autem causam praedestinationis oportet accipere quod prius dictum est, scilicet quod praedestinatio est quaedam directio in finem, quam facit ratio a voluntate mota; unde secundum hoc potest aliquid esse praedestinationis causa, prout potest esse voluntatis motivum. Circa quod sciendum est, quod aliquid movet voluntatem dupliciter: uno modo per modum debiti, alio modo sine debiti ratione.

Per modum autem debiti movet aliquid dupliciter voluntatem: uno modo absolute, et alio modo ex suppositione alterius.

Absolute quidem ipse finis ultimus, qui est voluntatis obiectum: et hoc modo voluntatem movet, ut ab ipso divertere non possit; unde nullus homo potest non velle esse beatus, ut Augustinus dicit in Lib. De libero arbit.

Sed ex suppositione alterius movet secundum debitum illud sine quo finis haberi non potest. Illud autem sine quo finis haberi potest, sed facit ad bene esse finis ipsius, non movet voluntatem secundum debitum, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum. Sed tamen ex quo voluntas libere inclinata est iam in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest, per modum debiti, ex praesuppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur: sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis praedictae quod ei det equum.

Finis autem divinae voluntatis est ipsa eius bonitas, quae non dependet ab aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget; et ideo voluntas eius non inclinatur ad aliquid primo faciendum per modum alicuius debiti, sed liberaliter tantum, in quantum sua bonitas in eius opere manifestatur.

Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit; per modum cuiusdam debiti ex suppositione liberalitatis ipsius sequitur quod faciat ea sine quibus res illa volita esse non potest; sicut si facere vult hominem, quod det ei rationem. Ubi quique autem occurrerit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicuius debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiae et gloriae sunt huiusmodi bona quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites; unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit.

In his autem quae ex liberalitate tantum procedunt causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa praedestinationis nihil est aliud quam bonitas Dei.

Et modo etiam praedicto potest solvi quaedam controversia quae inter quosdam versabatur: quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere, quibusdam vero asserentibus omnia procedere a Deo secundum debitum. Quarum opinionum utraque falsa est: prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem; secunda autem ponit omnia a Deo procedere secundum necessitatem naturae.

Media autem via est eligenda; ut ponatur ea quae sunt a Deo primo volita, procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vero quae ad hoc requiruntur, procedere secundum debitum, ex suppositione tamen: quod debitum non ostendit Deum esse rebus debitorem, sed suae voluntati, ad cuius expletionem debetur id quod dicitur a Deo secundum debitum procedere.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod debitus gratiae usus est quiddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat: unde non potest esse quod ipse rectus gratiae usus praescitus sit causa movens ad gratiam dandum.

Quod ergo Ambrosius dicit: dabo illi gratiam quem scio, ad me toto corde reversurum, non est intelligendum quasi perfecta cordis reversio sit inclinans voluntatem ad dandum gratiam, sed quia gratiam datam ad hoc ordinat ut aliquis ex accepta gratia, perfecte convertatur in Deum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praedestinatio includit voluntatem consequentem, quae respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id ad cuius productionem divina voluntas gratiam ordinat; vel etiam sicut id quod ad gratiam quodammodo disponit, et gloriam meretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod scientia est movens voluntatem; non autem quaelibet scientia, sed scientia finis, quod est obiectum movens voluntatem; et ideo ex cognitione suae bonitatis procedit quod Deus suam bonitatem amet; et ex hoc procedit quod eam in alios diffundere velit; non autem propter hoc sequitur quod meritum scientia sit causa voluntatis, secundum quod in praedestinatione includitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis secundum diversitatem effectuum sumatur diversa ratio attributorum divinorum, non tamen propter hoc sequitur quod effectus sint attributorum divinorum causae: non enim hoc modo accipiuntur rationes attributorum secundum ea quae in nobis sunt, sicut secundum causas, sed magis sicut secundum signa quaedam causarum; et ideo non sequitur quod ea quae ex parte nostra sunt, sint causa quare unus reprobetur et alius praedestinetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod habitudinem Dei ad res possumus dupliciter considerare.

Uno modo quantum ad primam rerum dispositionem, quae est secundum divinam sapientiam diversos gradus in rebus constituentem; et sic non eodem modo se habet Deus ad omnia. Alio modo secundum quod iam rebus dispositis providet; et sic similiter se habet ad omnia, in quantum omnibus aequaliter dat secundum suam proportionem.

Ad primam autem rerum dispositionem pertinet totum hoc quod dictum est a Deo procedere secundum simplicem voluntatem, inter quae etiam praeparatio gratiae computatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ad bonitatem divinam pertinet, in quantum est infinita, ut de perfectionibus quas unaquaeque res secundum suam naturam requirit, unicuique largiatur, secundum quod eius est capax; non autem requiritur hoc de perfectionibus superadditis, inter quas est gloria et gratia; et ideo ratio non sequitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod propositum cordis Iacob praescitum a Deo, non fuit causa quare ei dare gratiam voluit, sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam ei dandam ordinavit. Et ideo dicitur, quod ex proposito cordis, quod ei patuit, eum dilexit, quia scilicet ad hoc eum dilexit ut tale propositum cordis haberet, vel quia praevit quod propositum cordis eius fuit ad gratiae susceptionem dispositio.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in illis quae sunt secundum rationem debiti inter aliquos distribuenda, esset contra rationem iustitiae distributivae, si aequalibus inaequalia darentur; sed in his quae ex liberalitate donantur, in nullo iustitiae contradicit; possum enim uni dare, et alteri non dare, pro meae libitu voluntatis. Huiusmodi autem est gratia; et ideo non est contra rationem iustitiae distributivae, si Deus proponat se daturum gratiam alicui, et non alteri, nulla inaequalitate meritorum considerata.

RA9

Ad nonum dicendum, quod electio Dei qua unum reprobatur et alterum eligit, rationabilis est; non tamen oportet quod ratio electionis sit meritum; sed ratio electionis est divina bonitas. Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut Augustinus dicit, vel infuit hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferretur. Rationabiliter enim possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod magister distinct. 41, L. I dicit illam auctoritatem esse retractatam ab august. In suo simili.

Vel si debeat sustineri, referendum est ad effectum reprobationis et praedestinationis, qui habet aliquam causam vel meritoriam vel dispositivam.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod praescientia abusus gratiae, non fuit causa reprobationis in Iuda, nisi forte ex parte effectus, quamvis Deus nulli volenti accipere gratiam eam deneget; sed hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex praedestinatione divina; unde non potest esse praedestinationis causa.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis meritum possit esse causa effectus praedestinationis, non tamen potest esse praedestinationis causa.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod licet illud a quo non convertitur consequentia, sit aliquo modo prius, non tamen sequitur quod semper sit eo modo prius quo causa prius dicitur, sic enim coloratum esset causa hominis; et propter hoc non sequitur quod praescientia sit causa praedestinationis.

RA14

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur de certitudine praedestinationis.

TTB

Et videtur quod certitudinem non habeat.

AG1

Nulla enim causa cuius effectus variari potest habet certitudinem respectu effectus sui. Sed effectus praedestinationis potest variari, quia ille qui est praedestinatus, potest non consequi praedestinationis effectum; quod patet ex hoc quod Augustinus dicit, exponens illud quod habetur apocal., III, 11: tene quod habes ne alius accipiat etc.: si, inquit, alius non est accepturus nisi iste perdidit, certus est electorum numerus. Ex quo videtur quod unus possit amittere, et alius accipere coronam, quae est praedestinationis effectus.

AG2

Praeterea, sicut res naturales subduntur divinae providentiae, ita et res humanae. Sed illi soli effectus naturales certitudinaliter ex suis causis procedunt secundum ordinem divinae providentiae, quos necessario causae suae

producunt. Cum igitur effectus praedestinationis, qui est salus humana, non necessario, sed contingenter ex causis proximis eveniat, videtur quod ordo praedestinationis non sit certus.

AG3

Praeterea, si aliqua causa habet certum ordinem ad aliquem effectum, effectus ille ex necessitate proveniet, nisi aliquid possit resistere virtuti causae agentis; sicut dispositiones in corporibus inferioribus inventae resistunt interdum actioni caelestium corporum, ut non producant proprios effectus, quos necessario producerent, nisi esset aliquid resistens. Sed praedestinationi divinae nihil potest resistere: voluntati enim eius quis resistit? ut dicitur Rom. IX, 19. Ergo si habet certum ordinem ad effectum suum, effectus eius necessario producet.

AG4

Sed dicebat, quod certitudo praedestinationis ad effectum, est cum praesuppositione causae secundae. Sed contra, omnis certitudo quae est cum suppositione alicuius, non est certitudo absoluta, sed conditionalis; sicut non est certum quod sol causet fructum in planta, nisi cum hac conditione, si virtus generativa in planta fuerit bene disposita, propter hoc quod certitudo solis ad effectum praedictum praesupponit plantae virtutem quasi causam secundam. Si igitur certitudo divinae praedestinationis sit cum praesuppositione secundae causae, non erit certitudo absoluta, sed conditionalis tantum; sicut in me est certitudo quod socrates movetur si currit, et quod iste salvabitur, si praeparabit se; et ita non erit in divina praedestinatione alia certitudo de salvandis quam apud me; quod est absurdum.

AG5

Praeterea, iob XXXIII, 24, dicitur: conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis: quod exponens Gregorius dicit: locum vitae, aliis cadentibus, alii sortiuntur. Sed locus vitae est ad quem praedestinatio ordinat. Ergo a praedestinationis effectu praedestinatus deficere potest; et sic non est certa praedestinatio.

AG6

Praeterea, secundum Anselmum, eadem est veritas praedestinationis et propositionis de futuro.

Sed propositio de futuro non habet veritatem certam et determinatam, sed variari potest, ut patet per Philosophum in Lib. Periher., et in II Perigeneseos, ubi dicit, quod futurus quis incedere, non incedet. Ergo nec veritas praedestinationis certitudinem habet.

AG7

Praeterea, aliquis praedestinatus quandoque est in peccato mortali, sicut patet de Paulo, quando ecclesiam persequatur. Potest autem in peccato mortali perseverare usque ad mortem, vel tunc statim tunc interfici; quorum utrolibet posito, praedestinatio effectum suum non consequetur. Ergo possibile est praedestinationem non consequi effectum suum.

AG8

Sed dicebat, quod cum dicitur praedestinatus potest in peccato mortali mori, si accipiatur subiectum prout stat sub forma praedestinationis, sic est composita, et falsa; si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, sic est divisa, et vera.

Sed contra, in formis illis quae non possunt removeri a subiecto, non differt utrum aliquid attribuatur subiecto sub forma considerato, vel sine forma; utroque enim modo haec est falsa: corvus niger potest esse albus. Sed praedestinatio est talis forma quae non potest a praedestinato removeri.

Ergo praedicta distinctio in proposito locum non habet.

AG9

Praeterea, si aeternum coniungatur temporali et contingenti, totum erit temporale et contingens: sicut patet de creatione, quae est temporalis, quamvis claudat in sua ratione essentiam Dei aeternam et effectum temporalem; et similiter missio, quae importat processionem aeternam et effectum temporalem. Sed praedestinatio, quamvis importet aliquid aeternum, tamen importat etiam cum hoc effectum temporalem.

Ergo totum hoc quod est praedestinatio, est temporale et contingens; et ita non videtur certitudinem habere.

AG10

Praeterea, quod potest esse et non esse, non habet aliquam certitudinem. Sed praedestinatio Dei de salute alicuius potest esse et non esse; sicut enim potuit ab aeterno praedestinare et non praedestinare, ita et nunc potest praedestinasse et non praedestinasse; cum in aeternitate non differant praesens, praeteritum et futurum. Ergo praedestinatio non habet certitudinem.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Roman. VIII, 29: quos praescivit et praedestinavit, etc. Glossa: praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.

SC2

Praeterea, illud cuius est immobilis veritas, oportet esse certum. Sed veritas praedestinationis est immobilis, ut Augustinus dicit in Lib. De praedestinatione sanctorum. Ergo praedestinatio habet certitudinem.

SC3

Praeterea, cuicumque convenit praedestinatio, ab aeterno ei convenit. Sed quod est ab aeterno, invariabile est. Ergo praedestinatio est invariabilis, et ita certa.

SC4

Praeterea, praedestinatio includit praescientiam, ut patet ex Glossa inducta; sed praescientia habet certitudinem, ut probat boetius in V de consolat..

Ergo et praedestinatio.

CO

Responsio. Dicendum, quod duplex est certitudo: scilicet cognitionis, et ordinis.

Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de ea sicut est; et quia certa existimatio de re praecipue habetur per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ad ordinem causae ad effectum, ut dicatur ordo causae ad effectum esse certus, quando causa infallibiliter effectum producit.

Praescientia ergo Dei, quia non importat universaliter habitudinem causae respectu omnium quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum; sed praedestinatio, quia praescientiam includit, et habitudinem causae ad ea, quorum est, addit, in quantum est directio sive praeparatio quaedam; sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis; de qua solum certitudine praedestinationis nunc quaerimus: de certitudine enim cognitionis, in ipsa inventa, patere potest ex his quae dicta sunt, cum de scientia Dei quaereretur.

Sciendum est autem, quod, cum praedestinatio sit quaedam providentiae pars, sicut secundum suam rationem supra providentiam addit, sic etiam et certitudo eius supra certitudinem providentiae. Ordo enim providentiae dupliciter certus invenitur.

Uno modo in particulari; quando scilicet res quae a divina providentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt; sicut patet in motibus caelestibus, et in omnibus quae necessario aguntur in natura. Alio modo in generali sed non in particulari; sicut videmus in generabilibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinatae sicut ad proprios fines, sicut virtus formativa quandoque deficit a perfecta consummatione membrorum; sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem, ut patet ex dictis, dum de providentia ageretur; et sic nihil potest deficere a generali fine providentiae, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine.

Sed ordo praedestinationis est certus non solum respectu generalis finis, sed etiam respectu particularis et determinati, quia ille qui est ordinatus per praedestinationem ad salutem, nunquam deficit a consecutione salutis.

Nec tamen hoc modo est certus ordo praedestinationis respectu particularis finis, sicut erat ordo providentiae: quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis; et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter.

Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum arbitrii libertate.

Non enim potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addat nisi certitudinem praescientiae; ut scilicet dicatur, quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium; sed cum hoc de praedestinato scit, quod non deficiet a salute. Sic enim non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus; et sic praescientia esset causa praedestinationis, nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis; quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta sanctorum.

Unde etiam praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium.

Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem infallibilem esse respectu alicuius dupliciter.

Uno modo in quantum una causa singularis necessario inducit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo quando ex concursu multarum causarum contingentium, et deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius quae defecit, vel ne altera deficiat; sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest secundum naturam in eis salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente: et hoc modo est in praedestinatione.

Liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadit, quod resurgat, sicut exhortationes, suffragia orationum, gratiae donum, et omnia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem.

Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, certitudinem habet.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod verbum illud Apocalypsis potest intelligi vel de corona praesentis iustitiae, vel de corona gloriae.

Utrolibet autem modo intelligatur, secundum hoc unus dicitur accipere coronam alterius, alio cadente, in quantum bona unius alteri prosunt vel in auxilium meriti, vel etiam in augmentum gloriae propter connexionem caritatis, quae facit omnia bona membrorum ecclesiae communia esse; et ita contingit quod unus coronam alterius accipit, dum, aliquo per peccatum cadente et ita suorum meritorum praemium non consequente, alius fructum percipit de

meritis quae ille habuit, sicut etiam percepisset alio persistente. Nec ex hoc sequitur quod praedestinatio umquam cassetur.

Vel potest dici, quod unus coronam alterius accipere dicitur, non quod aliquis amittat coronam quae est ei praedestinata, sed quia quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundum praesentem iustitiam, et in locum eius alius substituitur ad complendum numerum electorum, sicut in locum Angelorum cadentium sunt homines substituti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod effectus naturalis qui ex divina providentia infallibiliter evenit, consequitur ex una causa proxima in effectum necessario ordinata; ordo autem praedestinationis non est certus per hunc modum, sed per alium, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod corpus caeleste agit in haec inferiora necessitatem quasi inducens, quantum est de se; et ideo effectus eius necessario provenit, nisi sit aliquid resistens. Sed Deus agit in voluntate non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit: et ideo, quamvis nihil divinae voluntati resistat, tamen voluntas, et quaelibet alia res, exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic eius voluntas impleretur; et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam vero contingenter, quamvis illud quod Deus vult, semper fiat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod causa secunda, quam oportet supponere ad inducendum praedestinationis effectum, etiam ordini praedestinationis subiacet; non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu alicuius virtutis superioris agentis. Et ideo ordo divinae praedestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanae, nihilominus tamen absolutam certitudinem habet, etsi contrarium in exemplo inducto appareat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod verba illa iob et Gregorii sunt referenda ad statum praesentis iustitiae, a quo aliqui quandoque decidunt, aliis subrogatis; unde per hoc non potest concludi aliquid incertitudinis circa praedestinationem quia illi qui finaliter a gratia deficiunt, nunquam praedestinati fuerunt.

RA6

Ad sextum dicendum, quod similitudo Anselmi quantum ad hoc tenet, quod, sicut veritas propositionis de futuro non aufert futuro contingentiam, ita nec veritas praedestinationis; sed differt quantum ad hoc, quod propositio de futuro respicit futurum ut futurum est, et hoc modo non potest habere certitudinem; sed veritas praescientiae et praedestinationis respicit futurum ut est praesens, ut in quaest. De scientia Dei dictum est; et ideo certitudinem habet.

RA7

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici posse dupliciter. Uno modo considerando potentiam quae in ipso est, sicut dicitur quod lapis potest moveri Deorsum.

Alio modo considerando id quod ex parte alterius est, sicut si dicerem, quod lapis potest moveri sursum, non per potentiam quae in ipso sit, sed per potentiam proiicientis.

Cum ergo dicitur: praedestinatus iste potest in peccato mori; si consideretur potentia ipsius, verum est; si autem loquamur de praedestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum praedestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distingui secundum distinctionem prius inductam, scilicet cum forma, vel sine forma consideratio subiecti.

RA8

Ad octavum dicendum, quod nigredo et albedo sunt quaedam formae existentes in subiecto, quod dicitur album vel nigrum; et ideo non potest aliquid attribui subiecto nec secundum potentiam nec secundum actum, quod repugnet formae praedictae, quamdiu in subiecto manet.

Sed praedestinatio non est forma existens in praedestinato, sed in praedestinante, sicut et scitum denominatur a scientia quae est in sciente; et ideo quantumcumque immobiliter stet sub ordine scientiae, tamen potest ei aliquid attribui considerando suam naturam, etsi etiam repugnet ordini praedestinationis. Hoc enim modo praedestinatio est aliquid praeter ipsum hominem qui dicitur praedestinatus, sicut nigredo est aliquid praeter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest aliquid ei attribui quod repugnat nigredini eius; secundum quem modum dicit Porphyrius, quod potest intelligi corvus albus.

Et ita etiam in proposito potest ipsi homini praedestinato attribui aliquid secundum se considerato, quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub praedestinatione.

RA9

Ad nonum dicendum, quod creatio et missio, et huiusmodi, important productionem alicuius temporalis effectus, et ideo ponunt temporalem effectum esse; et propter hoc oportet ea esse temporalia, quamvis in se aliquid aeternum claudant. Sed praedestinatio non importat productionem alicuius effectus temporalis secundum suum nomen, sed tantummodo ordinem ad aliquid temporale, sicut voluntas, potentia, et huiusmodi omnia: et ideo, quia non ponitur effectus temporalis esse in actu, qui etiam est contingens, non oportet quod praedestinatio sit

temporalis et contingens: quia ad aliquod temporale et contingens potest aliquid ordinari ab aeterno et immutabiliter.

RA10

Ad decimum dicendum, quod, absolute loquendo, Deus potest unumquemque praedestinare vel non praedestinare, aut praedestinasse vel non praedestinasse: quia actus praedestinationis, cum mensuretur aeternitate, nunquam cedit in praeteritum, sicut nunquam est futurus; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile: non enim potest non praedestinare cum suppositione quod praedestinaverit, vel e converso, quia mutabilis esse non potest; et ita non sequitur quod praedestinatio possit variari.

la4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum numerus praedestinatorum sit certus.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia nullus numerus cui potest fieri additio, est certus. Sed numero praedestinatorum additio fieri potest: hoc enim petit Moyses deuter. Cap. I, 11.; Dominus Deus patrum nostrorum addat ad hunc numerum multa millia. Glossa: definitum apud Deum, qui novit qui sunt eius. Frustra autem peteret, nisi fieri posset.

Ergo numerus praedestinatorum non est certus.

AG2

Praeterea, sicut dispositio naturalium bonorum est praeparatio ad gratiam, ita per gratiam praeparatur ad gloriam. Sed in quocumque est praeparatio sufficiens ex naturalibus bonis, est invenire gratiam. Ergo etiam in quocumque est invenire gratiam, erit invenire gloriam. Sed aliquis non praedestinatus quandoque habet gratiam. Ergo habebit gloriam; ergo erit praedestinatus. Ergo aliquis non praedestinatus potest fieri praedestinatus, et sic augeri numerus praedestinatorum; et ita non erit certus.

AG3

Praeterea, si aliquis habens gratiam non sit habiturus gloriam: aut hoc erit propter defectum gratiae, aut propter defectum dantis gloriam. Non autem est ex defectu gratiae, quae, quantum est in se, sufficienter ad gloriam disponit; nec ex defectu dantis gloriam, quia quantum est in se, paratus est omnibus dare. Ergo quicumque habet gratiam, de necessitate habebit gloriam; et sic aliquis praescitus habebit gloriam; et erit praedestinatus; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, quicumque praeparat se ad gratiam sufficienter, habet gratiam. Sed aliquis praescitus potest se ad gratiam praeparare.

Ergo potest habere gratiam. Sed quicumque habet gratiam, potest perseverare in illa. Ergo praescitus potest usque ad mortem in gratia perseverare, et sic fieri praedestinatus, ut videtur; et sic idem quod prius.

AG5

Sed dicebat, quod praescitum mori sine gratia, est necessarium necessitate conditionata, quamvis non absoluta. Contra, omnis necessitas carens principio et fine, et continuata in medio, est simplex et absoluta, et non conditionata. Sed talis est necessitas praescientiae, cum sit aeterna. Ergo est simplex, et non conditionata.

AG6

Praeterea, quolibet numero finito potest esse aliquis maior. Sed numerus praedestinatorum est finitus. Ergo eo potest esse aliquis maior: ergo non est certus.

AG7

Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, infinita bonitas non debet terminum ponere suae communicationi. Sed praedestinati divina bonitas se maxime communicat.

Ergo non est eius statuere certum praedestinatorum numerum.

AG8

Praeterea, sicut factio rerum est ex voluntate divina, ita et hominum praedestinatio.

Sed Deus plura potest facere quam fecit: subest enim ei, cum voluerit, posse, ut dicitur Sap. XII, 18. Ergo similiter non tot praedestinat quin plures possit praedestinare; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, quidquid Deus potuit, adhuc potest. Sed Deus potuit ab aeterno illum praedestinare quem non praedestinavit. Ergo modo etiam potest eum praedestinare, et sic potest fieri additio numero praedestinatorum.

AG10

Praeterea, in omnibus potentiis quae non sunt determinatae ad unum, quod potest esse, potest non esse. Sed potentia praedestinantis ad praedestinatum, et potentia praedestinati ad consequendum praedestinationis effectum sunt huiusmodi, quia et praedestinsans voluntate praedestinat, et praedestinatus voluntate effectum praedestinationis consequitur.

Ergo praedestinatus potest esse non praedestinatus, et non praedestinatus potest esse praedestinatus; ergo idem quod prius.

AG11

Praeterea, Luc. V, 6, super illud: rumpebatur autem rete eorum, dicit Glossa: in ecclesia circumcisionis rumpitur rete, quia non tot intrant de Iudaeis, quot apud (Deum ad) vitam erant praeordinati. Ergo numerus praedestinatorum potest diminui, et ita non est certus.

SC1

Sed contra. Dicit Augustinus in libro de correctione et gratia: certus est praedestinatorum numerus, qui nec augeri potest nec minui.

SC2

Praeterea, Augustinus in enchiridio, dicit: superna ierusalem mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiori etiam copia fortasse regnabit. Sed cives illius civitatis sunt praedestinati. Ergo praedestinatorum numerus non potest augeri nec minui, et ita est certus.

SC3

Praeterea, quicumque est praedestinatus, ab aeterno est praedestinatus. Sed quod est ab aeterno, est immutabile; et quod non fuit ab aeterno, nunquam potest esse aeternum.

Ergo ille qui non est praedestinatus, non potest esse praedestinatus, nec e contrario.

SC4

Praeterea, omnes praedestinati post resurrectionem erunt cum corporibus suis in caelo empyreo. Sed locus ille finitus est, cum omne corpus sit finitum: duo etiam glorificata corpora, ut communiter dicitur, non possunt esse simul. Ergo oportet esse determinatum praedestinatorum numerum.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem quidam ita distinxerunt dicentes, quod numerus praedestinatorum certus est, si loquamur de numero numerante, sive de numero formaliter; non autem est certus, si loquamur de numero numerato, sive materialiter accepto; puta, si diceretur, quod certum est esse centum praedestinos, non autem est certum qui centum sint. Et istud dictum occasionem sumere videtur ex verbo Augustini supra inducto, in quo innuere videtur quod unus amittere possit, et alius accipere praedestinatum coronam, numero tamen praedestinatorum nullatenus variato.

Sed si haec opinio loquatur de certitudine per comparisonem ad causam primam, scilicet Deum praedeterminantem, omnino apparet absurda: ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero praedestinatorum et formali et materiali: scit enim quot et qui sint salvandi, et utrumque infallibiliter ordinat, ut sic, quantum ex parte Dei est, respectu utriusque numeri inveniatur certitudo non solum cognitionis, sed etiam ordinis.

Sed si loquamur de certitudine numeri praedestinatorum per comparisonem ad causam proximam salutis humanae, ad quam praedestinatio ordinatur, non erit idem iudicium de numero formali et materiali.

Numerus enim materialis aliquo modo subiacet voluntati humanae, quae est variabilis, in quantum salus uniuscuiusque est sub libertate arbitrii constituta, sicut sub causa proxima; et sic numerus materialis aliquo modo certitudine caret. Sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humana, eo quod nulla voluntas se extendit per modum causalitatis alicuius ad totam integritatem numeri praedestinatorum; et ideo numerus formalis remanet omnibus modis certus. Et sic potest praedicta distinctio sustineri, ut tamen simpliciter concedatur, quod uterque numerus ex parte Dei certitudinem habet.

Sciendum tamen est quod numerus praedestinatorum secundum hoc dicitur esse certus, quod additionem vel diminutionem non patitur. Secundum autem hoc pateretur additionem, si aliquis praescitus posset praedestinatus fieri, quod esset contra certitudinem praescientiae vel reprobationis; secundum hoc autem posset diminui, si aliquis praedestinatus posset effici non praedestinatus, quod est contra certitudinem praedestinationis.

Et sic patet quod certitudo numeri praedestinatorum colligitur ex duplici certitudine: scilicet ex certitudine praedestinationis, et certitudine praescientiae vel reprobationis. Sed hae duae certitudines differunt: quia certitudo praedestinationis est certitudo cognitionis et ordinis, ut dictum est, certitudo autem praescientiae est certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus praeordinat ad peccandum homines reprobos, sicut praedestinos ordinat ad merendum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda non de numero praedestinatorum, sed de numero eorum qui sunt in statu praesentis iustitiae; quod patet ex interlineari, quae ibi dicit: numero et merito. Numerus autem iste et augetur et minuitur, quamvis praefinitio Dei, qua etiam istum numerum praediffinit, nunquam fallatur. Diffinit enim quod uno tempore sint plures et alio pauciores; vel etiam diffinit per modum sententiae aliquem certum numerum secundum rationes inferiores convenientem, quae definitio mutari potest; sed praediffinit alium per modum consilii secundum rationes superiores; et haec praefinitio invariabilis est, quia ut dicit Gregorius: Deus mutat sententiam, sed non consilium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nulla praeparatio disponit ad habendam aliquam perfectionem nisi suo tempore; sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc quod sit fortis vel sapiens, non quidem tempore pueritiae, sed tempore perfectae aetatis.

Tempus autem habendi gratiam est simul cum tempore praeparationis naturae; unde non potest inter utrumque aliquod impedimentum intercideret; et sic in quocumque invenitur praeparatio naturae, invenitur et gratia.

Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tempore gratiae; unde inter utrumque potest medium impedimentum intercideret; et propter hoc non est necessarium quod praescitus qui habet gratiam, sit habiturus gloriam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est neque ex defectu gratiae neque ex defectu dantis gloriam, quod habens gratiam gloria privetur, sed ex defectu recipientis, in quo impedimentum intervenit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod ponitur aliquis esse praescitus, ponitur non habiturus finalem gratiam, cum cognitio Dei feratur ad res futuras sicut super praesentia, ut alibi dictum est; et ideo, sicut huic quod est non esse habiturum finalem gratiam, est impossibile hoc quod est eundem esse habiturum finalem gratiam quamvis in se sit possibile, ita est impossibile ei quod est esse praescitum, quamvis in se scit possibile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non est defectus ex divina scientia, quin scitum a Deo sit simpliciter necessarium, sed est defectus ex causa proxima. Aeternitatem autem, ut sit sine principio et fine durans in medio, habet praedicta necessitas ex divina scientia, quae aeterna est, non ex causa proxima, quae est temporalis et mutabilis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis de ratione finiti numeri non sit quin possit esse eo aliquis maior, tamen hoc potest esse ex aliquo alio, scilicet ex immobilitate divinae praescientiae, ut in proposito apparet; sicut quod aliqua quantitate in rebus naturalibus accepta, non possit alia maior inveniri, non est ex ratione quantitatis, sed ex condicione rei naturalis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod bonitas divina non communicat seipsam nisi secundum ordinem sapientiae; hic est enim optimus communicandi modus. Ordo autem divinae sapientiae requirit ut omnia sint facta in numero et pondere et mensura, ut dicitur sap.

XI, 21; et ideo convenit divinae bonitati ut sit certus praedestinatorum numerus.

RA8

Ad octavum dicendum, quod, sicut ex dictis patet, quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare, tamen supposito quod praedestinaverit, non potest non praedestinare, vel e contrario, quia non potest esse mutabilis. Et ideo dicitur communiter quod haec: Deus potest non praedestinatum praedestinare, vel praedestinatum non praedestinare; in sensu composito est falsa sed in diviso est vera. Et propter hoc omnes illae locutiones quae sensum compositum implicant, sunt falsae simpliciter.

Unde non est concedendum quod numero praedestinatorum possit fieri additio vel subtractio, quia additio praesupponit illud cui additur, et subtractio illud a quo subtrahitur; et eadem ratione non potest concedi quod Deus possit plures praedestinare quam praedestinet, vel pauciores.

Nec est simile quod inducitur de factione, quia factio est actus quidam qui terminatur ad effectum exterius; et ideo quod Deus facit primo, et post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso, sed in effectu solum. Sed praedestinatio et praescientia, et huiusmodi sunt actus intrinseci, in quibus non posset esse variatio sine variatione Dei; et ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat concedi debet.

RA9

Ad nonum autem et decimum patet responsio per haec quia procedunt de potentia absoluta, non facta aliqua praesuppositione de praedestinatione facta vel non facta.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Glossa illa intelligenda est hoc modo quod non intrant tot de Iudaeis, quot sunt omnes qui sunt praeordinati ad vitam, quia non soli Iudaei sunt praedestinati. Vel potest dici, quod non loquitur de praeordinatione praedestinationis, sed praeparationis, qua per legem disponebantur ad vitam. Vel potest dici, quod non intraverunt tot in primitiva ecclesia, quia cum plenitudo gentium intraverit, tunc et omnis Israel salvus fiet in ecclesia finali.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum praedestinati sit certa sua praedestinatio.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia, ut dicitur I Ioan. Cap. II, 27: unctio docet nos de omnibus: et intelligitur de omnibus pertinentibus ad salutem. Sed praedestinatio maxime pertinet ad salutem, quia est causa salutis. Ergo per unctionem acceptam omnes homines certi redduntur de sua praedestinatione.

AG2

Praeterea, divinae bonitati convenit, cuius est omnia optimo modo facere, ut homines optimo modo ducat ad praemium. Sed optimus modus videtur ut unusquisque sit certus de suo praemio. Ergo unusquisque certus redditur, quod ad praemium perveniet, qui illuc est perventurus; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, dux exercitus omnes quos adscribit ad meritum pugnae, adscribit etiam ad praemium; ut sicut sunt certi de merito, sic sint certi de praemio. Sed homines certi sunt quod sint in statu merendi. Ergo et certi sunt quod ad praemium pervenient. Et sic idem quod prius.

SC

Sed contra, est quod dicitur Eccle. IX, 1: nemo scit utrum dignus odio vel amore sit.

CO

Responsio. Dicendum, quod non est inconveniens alicui suam praedestinationem revelari: sed secundum legem communem non est conveniens ut omnibus reveletur, duplici ratione.

Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt praedestinati. Si enim omnibus praedestinati sua praedestinatio sic nota esset, tunc omnibus non praedestinati certum esset se praedestinos non esse, ex hoc ipso quod se praedestinos nescirent; et hoc quodammodo eos in desperationem induceret.

Secunda ratio potest sumi ex parte ipsorum praedestinatorum.

Securitas enim negligentiam parit.

Si autem certi essent de sua praedestinatione, securi essent de sua salute; et ita non tantam sollicitudinem apponerent ad mala vitanda.

Et propter hoc a divina providentia salubriter est ordinatum ut homines suam praedestinationem vel reprobationem ignorent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, quod unctio docet de omnibus pertinentibus ad salutem, intelligendum est de illis quorum cognitio ad salutem pertinet, non de omnibus quae secundum se ad salutem non pertinent. Cognitio autem praedestinationis non est necessaria ad salutem, etsi ipsa praedestinatio sit necessaria.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non esset conveniens modus dandi praemium, certificare de praemio habendo certitudine absoluta; sed conveniens modus est ut illi cui praemium praeparatur, detur certitudo conditionata; hoc est quod perveniet, nisi ex ipso deficiat. Et talis certitudo unicuique praedestinato per virtutem spei infunditur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam hoc non potest esse alicui per certitudinem notum utrum sit in statu merendi, quamvis ex aliquibus coniecturis hoc possit probabiliter existimare.

Habitus enim nunquam possunt cognosci nisi per actus. Actus autem virtutum gratuitarum habent maximam similitudinem cum actibus virtutum acquisitarum, ut non possit de facili per huiusmodi actus certitudo de gratia haberi, nisi forte per revelationem inde certificetur aliquis ex speciali privilegio. Et praeterea in pugna saeculari ille qui est a duce exercitus adscriptus ad pugnam, non certificatur de praemio nisi sub conditione, quia non coronabitur, nisi (qui) legitime certaverit.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia eiusdem est adiuvari et impediri.

Sed praedestinatio non potest impediri.

Ergo nec aliquo adiuvari.

AG2

Praeterea, illud quo posito vel remoto nihilominus alterum habet suum effectum, non iuvat ipsum. Sed praedestinatio oportet quod suum effectum habeat, cum falli non possit: sive oratio fiat, sive non fiat. Ergo praedestinatio orationibus non iuvatur.

AG3

Praeterea, nullum aeternum praeceditur ab aliquo temporali. Sed oratio est temporalis, praedestinatio autem aeterna. Ergo praedestinationem oratio praecedere non potest, et ita nec eam adiuvari.

AG4

Praeterea, membra corporis mystici gerunt in se similitudinem membrorum corporis naturalis, ut patet I corinth., cap. XII, 12 ss.. Sed unum membrum in corpore naturali non acquirit perfectionem suam per alterum. Ergo nec in corpore mystico. Sed membra corporis mystici maxime perficiuntur per praedestinationis effectus.

Ergo unus homo non iuvatur ad effectus praedestinationis consequendos precibus alterius.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur genes. Cap.

XXV, 21: quod Isaac rogavit Dominum pro Rebecca uxore sua, eo quod sterilis esset; qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebeckae; et ex illo conceptu natus est Iacob, qui ab aeterno praedestinatus fuerat; nec unquam fuisset praedestinatio impleta, nisi natus fuisset. Quod oratione Isaac est impetratum; ergo praedestinatio orationibus iuvatur.

SC2

Praeterea, in quodam sermone de conversione sancti Pauli legitur quasi ex persona Domini dicentis ad Paulum: disposui in mente mea perdere te nisi stephanus servus meus orasset pro te; ergo oratio stephani Paulum a reprobatione liberavit; ergo et per eam est praedestinatus; et sic idem quod prius.

SC3

Praeterea, aliquis potest alicui mereri primam gratiam. Ergo eadem ratione et gratiam finalem.

Sed quicumque gratiam finalem habet, est praedestinatus. Ergo aliquis potest iuvari orationibus alterius ad hoc quod sit praedestinatus.

SC4

Praeterea, Gregorius oravit pro traiano, et eum ab inferno liberavit, ut Damascenus narrat in quodam sermone de mortuis; et ita videtur quod ipse liberatus sit a societate reproborum orationibus Gregorii; et sic idem quod prius.

SC5

Praeterea, membra corporis mystici sunt similia membris corporis naturalis. Sed membrum unum iuvatur per alterum in corpore naturali. Ergo etiam in corpore mystico; et sic idem quod prius.

CO

Responsio. Dicendum, quod praedestinationem iuvari precibus sanctorum dupliciter potest intelligi.

Uno modo, quod orationes sanctorum iuvent ad hoc quod aliquis praedestinetur; et hoc non potest esse verum neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt, quia temporales sunt, praedestinatio autem aeterna; neque etiam secundum quod existunt in Dei praesentia, quia praesentia meritorum vel propriorum vel alienorum non est praedestinationis causa, ut supra dictum est.

Alio modo potest intelligi praedestinationem precibus sanctorum iuvari, quod oratio iuvet ad consequendum praedestinationis effectum, sicut aliquis iuvatur instrumento, quo suum opus perficit; et sic est inquisitum de hac quaestione ab omnibus qui Dei providentiam circa res humanas posuerunt; sed diversimode est ab eis determinatum.

Quidam enim, attendentes immobilitatem divinae ordinationis, posuerunt quod oratio vel sacrificium vel huiusmodi in nullo prodesset potest. Et haec dicitur fuisse epicureorum opinio, qui omnia immobiliter evenire dicebant ex dispositione superiorum corporum, quae Deos nominabant.

Alii autem dixerunt, quod secundum hoc sacrificia et orationes valent, quia per huiusmodi mutatur praeordinatio eorum ad quos pertinet disponere de actibus humanis.

Et haec dicitur fuisse opinio stoicorum, qui ponebant res omnes regi quibusdam spiritibus, quos Deos vocabant; et cum ab eis esset aliquid praedefinitum, orationibus et sacrificiis poterat obtineri ut talis definitio mutaretur, placatis Deorum animis, ut dicebant. Et in istam sententiam quasi videtur incidisse Avicenna in fine suae metaph.: ponit enim omnia quae aguntur in rebus humanis, quorum principium est voluntas humana, reducuntur in voluntates animarum caelestium.

Ponit enim, corpora caelestia esse animata; et sicut corpus caeleste habet influentiam super corpus humanum, ita animae caelestes, secundum eum, habent influentiam super animas humanas, et quod ad earum imaginationem sequuntur ea quae in his inferioribus eveniunt. Et ideo sacrificia et orationes valent, secundum eum, ad hoc quod huiusmodi animae concipiant ea quae nobis volumus evenire.

Sed istae positiones a fide sunt alienae; quia prima positio tollit libertatem arbitrii, secunda autem tollit praedestinationis certitudinem.

Et ideo aliter dicendum est quod praedestinatio divina nunquam mutatur; sed tamen orationes et alia bona opera valent ad consequendum praedestinationis effectum.

In quolibet enim ordine causarum, attendendus est non solum ordo primae causae ad effectum, sed etiam ordo causae secundae ad effectum, et ordo causae primae ad secundam, quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causae primae.

Causa enim prima dat secundae quod influat super effectum suum, ut patet in Lib. De causis.

Dico igitur, quod praedestinationis effectus est salus humana, quae ab ea procedit sicut a causa prima; sed eius possunt esse multae causae aliae proximae quasi instrumentales, quae sunt ordinatae a divina praedestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum.

Unde, sicut praedestinationis divinae est effectus quod iste salvetur, ita et quod per orationes talis vel per talia merita salvetur.

Et hoc est quod Gregorius dicit in I libro dialogorum ea quae sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt, ut precibus obtineantur; propter quod, ut dicit boetius in libro V de consolatione: preces, cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod nihil est quod ordinem praedestinationis possit infringere, et ideo impediri non potest; sed multa sunt quae ordini praedestinationis subiacent ut causae mediae; et ista dicuntur iuvare praedestinationem, modo praedicto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex quo praedestinatum est quod talis orationibus talibus salvetur, non possunt orationes removeri nisi praedestinatione remota; sicut nec salus humana, quae est praedestinationis effectus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quod oratio non iuvet praedestinationem quasi causa; et hoc concedendum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod effectus praedestinationis, qui sunt gratia et gloria, non se habent per modum perfectionis primae, sed per modum perfectionis secundae. Membra autem corporis naturalis, quamvis non iuventur ab invicem in perfectionibus primis consequendis, iuvantur tamen invicem, quantum ad perfectiones secundas; et est etiam aliquod membrum in corpore quod primo formatum iuvat ad formationem aliorum membrorum, scilicet cor; unde ratio procedit ex falso.

RC1

Ad primum autem in contrarium concedimus.

RC2

Ad secundum dicendum, quod Paulus nunquam fuit reprobatus secundum dispositionem divini consilii, quod est immutabile; sed solum secundum dispositionem divinae sententiae quae accipitur secundum inferiores causas, quae quandoque mutantur. Unde non sequitur quod oratio fuerit praedestinationis causa, sed quod iuverit solum ad praedestinationis effectum.

RC3

Ad tertium dicendum, quod quamvis praedestinatio et gratia finalis convertantur, tamen non oportet quod quidquid est causa gratiae finalis, quocumque modo, sit etiam causa praedestinationis, sicut patet ex supra dictis.

RC4

Ad quartum dicendum, quod quamvis traianus esset in loco reprobatorum, non tamen erat simpliciter reprobatus; praedestinatum enim erat quod precibus Gregorii salvaretur.

RC5

Quintum concedimus.

|q7 Quaestio 7

Prologus

PR1

Primo utrum liber vitae sit quid creatum.

PR2

Secundo utrum liber dicatur essentialiter vel personaliter in divinis.

PR3

Tertio utrum liber vitae approprietur filio.

PR4

Quarto utrum liber vitae idem sit quod praedestinatio.

PR5

Quinto utrum liber vitae dicatur respectu vitae increatae.

PR6

Sexto utrum liber vitae dicatur respectu vitae naturae in creaturis.

PR7

Septimo utrum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae.

PR8

Octavo utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitae.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de libro vitae.

Et primo quaeritur utrum liber vitae sit quid creatum.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia apocal. Cap. XX, 12, super illud: alius liber apertus est, qui est vitae, Glossa: id est Christus, qui tunc apparebit potens, et suis dabit vitam.

Sed Christus in iudicio apparebit in forma humana, quae non est aliquid increatum. Ergo liber vitae nihil increatum dicit.

AG2

Praeterea, Gregorius in moralibus dicit, quod liber vitae dicitur ipse iudex venturus: quia quisquis eum viderit, mox cuncta quae fecit, ad memoriam revocabit. Sed Christo datum est iudicium secundum humanam naturam, ut patet iohannis cap. V, vers. 27: potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est. Ergo Christus secundum humanam naturam est liber vitae; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, liber dicitur ex hoc quod est receptivus Scripturae. Sed receptivum dicitur aliquid ex potentia materiali, quae in Deo esse non potest. Ergo liber vitae non dicit aliquid increatum.

AG4

Praeterea, liber, cum importet quamdam collectionem, designat distinctionem et differentiam.

Sed in natura increata, quae est simplicissima, nulla diversitas invenitur. Ergo liber ibi dici non potest.

AG5

Praeterea, in quolibet libro differt Scriptura libri ab ipso libro. Scriptura autem libri sunt figurae, quibus cognoscuntur quae in libro leguntur. Ideae autem quibus Deus res cognoscit, non sunt aliud quam divina essentia. Ergo ipsa natura increata liber dici non potest.

AG6

Sed dicebat, quod quamvis in natura divina non sit aliqua differentia realis, est tamen ibi aliqua differentia secundum rationem.

Sed contra, quod est secundum rationem solum, est in intellectu nostro tantum.

Si igitur differentia quam liber requirit, est solum secundum rationem, oportet quod sit tantum in intellectu nostro liber vitae; et ita non erit aliquid increatum.

AG7

Praeterea, liber vitae videtur esse cognitio divina de salvandis. Cognitio autem salvandorum sub visionis scientia continetur: cum igitur anima Christi in verbo omnia videat quae Deus cognoscit scientia visionis, videtur quod etiam numerum electorum et omnes electos cognoscat. Ergo anima Christi liber vitae dici potest; et sic dicit aliquid creatum.

AG8

Praeterea, Eccli., XXIV, 32, dicitur: haec omnia liber vitae. Glossa: id est novum et vetus testamentum. Sed novum et vetus testamentum sunt quid creatum. Ergo liber vitae dicit quid creatum.

AG9

Praeterea, liber videtur ex eo dici quod in eo est aliquid scriptum. Scriptura autem aliquam difformitatem requirit; unde et intellectus noster in sui principio propter sui puritatem comparatur tabulae in qua nihil est scriptum. Sed divina natura est purior multo et simplicior quam intellectus noster. Ergo non potest dici liber.

AG10

Praeterea, liber est ad hoc ut in eo legatur. Sed non potest dici quod divina natura sit liber, quia ipse in seipso legat; ut patet per Augustinum, qui dicit, quod non dicitur liber vitae, quia aliquid in seipso legat ad hoc quod cognoscat in se quae prius nescivit. Similiter nec potest dici liber quia aliquis alius in eo legat: nullus enim potest legere aliquid nisi ubi invenitur aliqua difformitas, sicut in charta non scripta nihil legitur propter sui uniformitatem. Ergo divina natura increata liber dici non potest.

AG11

Praeterea, a libro non accipitur cognitio de rebus quasi a causa rerum, sed quasi a signo. Sed in Deo accipitur notitia de rebus non quasi a signo, sed quasi a causa. Ergo liber vitae divina cognitio dici non potest.

AG12

Praeterea, nihil est signum sui ipsius.

Liber autem est signum veritatis. Ergo cum Deus sit ipsa veritas, non potest ipsemet liber dici.

AG13

Praeterea, alio modo est scientiae principium liber et magister. Sed sapientia omnis dicitur esse a Deo quasi a magistro.

Non ergo quasi a libro.

AG14

Praeterea, alio modo repraesentantur res in speculo et in libro. Sed Deus dicitur speculum, sapientiae cap. VII, 26, propter hoc quod res omnes repraesentantur in ipso.

Ergo non potest vel debet dici liber.

AG15

Praeterea, ab uno libro originali, etiam qui transcribuntur, libri dicuntur. Sed mentes hominum et Angelorum quodammodo transcribuntur a mente divina, dum ab ea cognitionem de rebus suscipiunt. Si ergo mens divina liber vitae dicitur, et mentes creatae libri debent dici; et sic liber vitae non semper dicit aliquid increatum.

AG16

Praeterea, liber vitae videtur importare repraesentationem vitae, et quamdam causalitatem ad vitam. Sed hoc totum convenit Christo secundum quod homo, quia in ipso, sicut in exemplari, repraesentatur omnis vita gratiae et gloriae, ut dictum est Moysi exod.

XXV, 4: vade, et fac omnia secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.

Similiter ipse nobis vitam promeruit. Ergo ipse Christus secundum quod homo, potest dici liber vitae.

SC1

Sed contra. Est quod dicit Augustinus in libro XX de civitate Dei: quaedam vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, in memoriam revocentur; quae nimirum vis divina libri nomen accepit. Sed vis divina est quid increatum. Ergo et liber vitae dicit quid increatum.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro, quod liber vitae est praescientia divina, quae falli non potest. Sed praescientia est quid increatum.

Ergo et liber vitae.

CO

Responsio. Dicendum, quod liber in divinis non potest dici nisi metaphorice, ut ipsa repraesentatio vitae liber vitae dicatur.

Et secundum hoc sciendum est, quod vita dupliciter repraesentari potest: uno modo ipsa vita secundum se; alio modo secundum quod ab aliquibus participabilis est.

Vita autem secundum seipsam repraesentari potest dupliciter.

Uno modo per modum doctrinae: quae quidem repraesentatio maxime pertinet ad auditum, qui est maxime sensus disciplinalis, ut dicitur in principio de sensu et sensato; et hoc modo liber vitae dicitur in quo continetur doctrina de vita consequenda; et sic novum et vetus testamentum liber vitae dicitur.

Alio modo per modum exemplaris: et haec quidem repraesentatio pertinet ad visum; et sic liber vitae dicitur ipse Christus, quia in eo, sicut in exemplari, possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad vitam aeternam. Sic autem nunc non agimus de libro vitae; sed secundum quod liber vitae dicitur repraesentatio eorum qui ad vitam pervenient, qui dicuntur in libro vitae conscripti secundum quamdam similitudinem ad res humanas.

In qualibet enim multitudine quae providentia regitur alicuius gubernantis, ad multitudinem illam nullus admittitur nisi secundum gubernantis ordinationem; et ideo illi qui debent admitti in collegium multitudinis, conscribuntur quasi illius multitudinis consortes; et ex illa conscriptione dirigitur princeps multitudinis in admittendis vel excludendis ad consortium multitudinis sibi subiectae.

Multitudo autem illa quae eminentissimo modo divina providentia gubernatur, est collegium ecclesiae triumphantis, quae et civitas Dei nominatur in Scripturis; et ideo conscriptio eorum qui ad illam societatem sunt admittendi, sive repraesentatio, liber vitae dicitur: quod patet ex modo loquendi in Scripturis. Dicitur enim Lucae cap. X, 20: gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in libro vitae, in caelis, et Isaia IV, 3: sanctus vocabitur omnis qui scriptus est in vita in ierusalem; et Hebr., XII, 22: accessistis ad civitatem Dei viventis, ierusalem caelestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, et ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis. Oportet igitur, ut similitudinem sequamur, ut ex hac conscriptione dirigatur ad vitam conferendam ille qui tali multitudini praeest; quod soli Deo convenit. Ipse autem non dirigitur aliquo creato, cum sit regula a nullo extrinseco directa. Unde liber vitae, secundum quod nunc de eo loquimur, aliquid increatum dicit.

RA1

Ad primum igitur et secundum, patet responsio ex dictis. Loquitur enim Glossa et auctoritas Gregorii de libro vitae secundum aliam acceptionem, secundum quam dicitur exemplar vivendi: quo inspecto quilibet scire poterit in quo exemplari concordaverit et in quo discordaverit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in illis quae translative dicuntur de Deo, hoc est generaliter observandum, quod secundum nihil imperfectionis in divinam praedicationem assumuntur: et ideo auferendum est quidquid ad materialitatem vel privationem vel temporalitatem pertinet. Quod autem liber sit receptivus alicuius extraneae impressionis, convenit libro in quantum est temporalis, et de novo conscriptus; et secundum hoc in divinam praedicationem non venit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod de ratione libri est quod importet differentiam eorum quae cognoscuntur per librum, quia per unum librum multorum cognitio traditur. Sed quod oporteat, ad multorum cognitionem tradendam, in ipso libro esse diversitatem, est ex defectu libri: multo enim esset liber perfectior, si per unum quid posset omnia

edocere quae per multa edisserit. Unde cum in Deo sit summa perfectio, ipse talis liber est qui multa demonstrat per id quod est maxime unum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc est ex defectu libri materialis, quod litterae in eo scriptae differunt a charta in qua scribuntur: hoc enim ad eius compositionem pertinet, ex qua contingit ut habens non sit id quod habetur; et ideo in Deo huiusmodi rationes rerum non differunt ab eius essentia secundum rem, sed secundum rationem tantum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis diversitas inter Scripturam et id in quo scribitur, sit in ratione tantum, tamen repraesentatio, quae complet rationem libri, non est tantum in ratione nostra, sed in Deo; et ideo liber vitae secundum rem est in Deo.

RA7

Ad septimum dicendum, quod liber vitae, ut dictum est, habet dirigere Deum, qui dat vitam, in hoc quod vitam det. Quamvis autem anima Christi habeat in se cognitionem omnium salvandorum, tamen ex hac cognitione non dirigitur Deus, sed ex cognitione increata, quae est ipse.

Unde scientia animae Christi non potest dici liber vitae secundum quod nunc de eo loquimur.

RA8

Ad octavum patet responsio ex dictis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quamvis in Deo nulla sit diversitas, sed summa puritas, tamen comparatur libro scripto, et non tabulae non scriptae, sicut intellectus noster. Intellectus enim noster secundum hoc tabulae rasae comparatur, quod est in potentia ad omnes formas intelligibiles, et nullam earum habet in actu; sed in intellectu divino sunt omnes formae rerum in actu, et omnes in eo sunt unum; et ideo cum uniformitate stat ibi ratio Scripturae.

RA10

Ad decimum dicendum, quod in libro vitae et ipse Deus legit, et alii legere possunt secundum quod eis datur. Nec Augustinus remove intendit quin Deus in libro vitae legat; sed quia hoc modo non legit ut cognoscat ea quae prius nescivit. Alii etiam in eo legere possunt, quamvis sit uniformis per totum, inquantum secundum unum et idem est ratio diversorum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod similitudo rei est duplex: una est quae est exemplaris, et haec est causa rei; alia quae est exemplata, et haec est effectus et signum rei. Liber autem apud nos conformatur scientiae nostrae, quae est causata a rebus; et ideo ab eo accipitur cognitio de rebus non sicut a causa, sed sicut a signo. Sed scientia Dei est causa rerum, continens rerum similitudines exemplares; et ideo a libro vitae accipitur scientia sicut a causa, et non sicut a signo.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod liber vitae et est ipsa veritas increata, et est similitudo veritatis creatae, sicut liber creatus est signum veritatis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in Deo exemplaris causa et efficiens incidunt in idem; et ideo ex hoc quod est causa exemplaris, potest dici liber; ex hoc autem quod efficiens sapientiae causa est, potest dici magister.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod repraesentatio speculi in hoc differt a repraesentatione libri, quod repraesentatio speculi immediate refertur ad res, sed liber mediante cognitione. Continentur enim in libro figurae, quae sunt signa vocum, quae sunt signa intellectuum, qui sunt similitudines rerum; in speculo autem ipsae rerum formae resultant. In Deo autem resultant utroque modo rerum species, inquantum ipse cognoscit res, et cognoscit se cognoscere eas; et ideo ratio speculi et ratio libri ibi inveniuntur.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam mentes sanctorum libri dici possunt, ut patet apocal., cap. XX, 12: libri aperti sunt: quod Augustinus exponit de cordibus iustorum; non possunt tamen dici libri vitae per modum prius dictum; ut ex dictis patet.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod licet Christus, secundum quod homo, sit exemplar et causa vitae aliquo modo; non tamen, secundum quod homo, est causa vitae gloriae per auctoritatem, nec est exemplar Deum dirigens ad dandum vitam; unde, secundum quod homo, non potest dici liber vitae.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum liber vitae dicatur essentialiter vel personaliter in divinis.

TTB

Et videtur quod personaliter.

AG1

In psalm. Enim XXXIX, 9, dicitur: in capite libri scriptum est de me; Glossa: apud patrem, qui est caput mei. Sed nihil habet caput in divinis nisi quod habet principium; quod autem habet principium, in divinis dicitur personaliter. Ergo liber vitae personaliter dicitur.

AG2

Praeterea, sicut verbum dicit notitiam ex alio procedentem, ita et liber, quia Scriptura libri a scriptore procedit. Sed verbum, ratione praedicta, dicitur personaliter in divinis. Ergo et liber vitae.

AG3

Sed dicebat, quod verbum importat processum realem, liber autem vitae processum rationis tantum. Sed contra, nos non possumus nominare Deum nisi ex his quae apud nos sunt. Sed sicut apud nos verbum procedit a prolatore realiter distinctum ab eo, ita et liber a scriptore. Ergo eadem ratione utrumque importabit in divinis distinctionem realem.

AG4

Praeterea, verbum vocis magis distat a dicente quam verbum cordis; et adhuc magis verbum Scripturae, quod significat verbum vocis. Si ergo verbum divinum, quod sumitur ad similitudinem verbi cordis, ut Augustinus dicit, realiter distinguitur a dicente, multo fortius liber, qui Scripturam importat.

AG5

Praeterea, illud quod attribuitur alicui, oportet quod ei conveniat secundum omnia quae sunt de ratione ipsius. Sed de ratione libri non solum est quod aliquid repraesentet, sed etiam quod ab aliquo scribatur. Ergo in divinis accipitur nomen libri secundum quod est ab alio; et sic personaliter dicitur.

AG6

Praeterea, sicut de ratione libri est quod legatur, ita et quod scribatur. Sed, secundum quod scribitur, est ab alio; secundum autem quod legitur, est ad alium. Ergo de ratione libri est quod sit ab alio et ad alium; ergo liber vitae dicitur personaliter.

AG7

Praeterea, liber vitae dicit notitiam expressam ab alio. Sed quod exprimitur ab alio, oritur ab eo. Ergo liber vitae importat relationem originis, et sic dicitur personaliter.

SC

Sed contra, est, quod liber vitae est ipsa divina praedestinatio, ut Augustinus dicit in Lib. De civitate Dei, et ut habetur in Glossa apocal. Cap. XX, 12.

Sed praedestinatio dicitur essentialiter, et nunquam personaliter. Ergo et liber vitae.

CO

Responsio. Dicendum, quod quidam dixerunt quod liber vitae dicitur quandoque personaliter, quandoque essentialiter; secundum enim quod transfertur in divina ex ratione Scripturae, personaliter dicitur, secundum hoc enim importat originem ab alio (liber enim non nisi ab alio scribitur); secundum autem quod importat repraesentationem eorum quae in libro scribuntur, sic dicitur essentialiter.

Sed ista distinctio non videtur esse rationabilis, quia nomen aliquod dictum de Deo non dicitur personaliter nisi de sui ratione relationem originis importet, secundum hoc quod in divinam praedicationem venit. In his autem quae translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cuius nomen transfertur; sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter convenientiam quae est in sensibilitate, sed propter convenientiam in aliqua proprietate leonis. Unde et liber vitae non transfertur ad divina secundum id quod est commune omni artificiatio, sed secundum id quod est proprium libri in quantum est liber.

Procedere autem a scriptore convenit libro non in quantum est liber, sed in quantum est artificiatum; sic enim et domus est ab aedificatore et cultellus a fabro. Sed repraesentatio eorum quae scribuntur in libro, est de propria ratione libri in quantum huiusmodi; unde, tali repraesentatione manente, etiamsi ab alio scriptus non esset, esset quidem liber, sed non esset artificiatum.

Unde patet quod liber non transmittitur ad divina ex hoc quod ab alio scribitur, sed ex hoc quod repraesentat ea quae scribuntur in libro. Et ideo, cum repraesentatio sit communis toti trinitati, liber in divinis non dicitur personaliter, sed essentialiter tantum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ea quae in divinis essentialiter dicuntur, aliquando pro personis supponunt; unde hoc nomen Deus quandoque supponit pro persona patris et quandoque pro persona filii, ut cum dicitur Deus generans, vel Deus genitus; et ita etiam liber, quamvis essentialiter dicatur, tamen potest supponere pro persona filii; et secundum hoc dicitur habere caput vel principium in divinis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum, secundum suam rationem qua in divinis dicitur, importat originem ex alio, ut in quaest.

De verbo, art. 1 et 2, dictum est; liber autem non importat originem ex sua ratione, secundum quam ad divina transmittitur; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis liber apud nos realiter procedat a scriptore, sicut verbum a prolatore, tamen ista processio non importatur in nomine libri, sicut importatur in nomine verbi; non enim plus importatur in nomine libri processio a scriptore quam in nomine domus processio ab aedificatore.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si in ratione libri esset ratio verbi scripti; hoc autem non est verum; unde ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa tenet in his quae proprie dicuntur; in his autem quae metaphorice dicuntur, sicut liber, non oportet quod conveniat ei de quo praedicatur secundum omnia praedicta quae ei conveniunt proprie; alias oporteret quod Deus, qui dicitur leo metaphorice, haberet ungulas et pilos.

RA6

Ad sextum patet ex dictis, et similiter ad septimum.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum liber vitae approprietur filio.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Liber enim vitae ad vitam pertinet; sed vita spiritui sancto attribuitur in Scripturis; Ioan., VI, 64: spiritus est qui vivificat. Ergo et liber vitae spiritui sancto appropriari debet, et non filio.

AG2

Praeterea, principium in unoquoque potissimum est. Sed pater dicitur caput sive principium libri, ut patet in Psalmo XXXIX, 9: in capite libri scriptum est de me. Ergo patri appropriari debet nomen libri.

AG3

Praeterea, illud in quo aliquid scribitur, habet proprie rationem libri. Sed in memoria dicitur aliquid scribi. Ergo memoria habet rationem libri. Sed memoria appropriatur patri, sicut intelligentia filio, et sicut voluntas spiritui sancto. Ergo liber vitae debet patri appropriari.

AG4

Praeterea, caput libri pater est. Sed in capite libri, ut in psalm. Habetur, scribitur de filio. Ergo pater est liber filii, et sic patri debet liber appropriari.

SC1

Sed contra. Est Augustinus dicit, quod liber vitae, est praescientia Dei. Sed scientia filio appropriatur, I corinth., cap. I, 24: Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Ergo et liber vitae filio appropriatur.

SC2

Praeterea, liber representationem importat, sicut et speculum et imago et figura et character. Sed omnia ista filio attribuuntur. Ergo et liber vitae filio appropriari debet.

CO

Responsio. Dicendum, quod appropriari nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium.

Illud autem quod est commune toti trinitati, non potest trahi ad proprium alicuius personae, ex hoc quod magis uni personae quam alii conveniat: hoc enim aequalitati personarum repugnaret; sed ex hoc quod id quod est commune, habet maiorem similitudinem cum proprio unius personae quam cum proprio alterius; sicut bonitas habet quandam convenientiam cum proprio spiritus sancti, qui procedit ut amor (est enim bonitas obiectum amoris) unde spiritui sancto appropriatur; et similiter potentia patri, quia potentia in quantum huiusmodi est quoddam principium: patri autem proprium est esse principium totius Deitatis; et eadem ratione sapientia appropriatur filio, quia habet convenientiam cum proprio eius: procedit enim filius a patre ut verbum, quod nominat processionem intellectus.

Unde, cum liber vitae ad notitiam pertineat, filio appropriari debet.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis vita approprietur spiritui sancto, cognitio vitae appropriatur filio: hanc autem liber vitae importat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pater dicitur caput libri, non quia sibi ratio libri magis conveniat quam filio, sed quia filius, cui appropriatur liber vitae, a patre oritur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens aliquid appropriari diversis personis ratione diversa, sicut donum sapientiae appropriatur spiritui sancto in quantum est donum: omnis enim doni principium est amor; sed

appropriatur filio in quantum est sapientia. Similiter etiam memoria appropriatur patri in quantum est principium intelligentiae; secundum autem quod est quaedam potentia cognitiva, appropriatur filio. Et hoc modo in memoria dicitur aliquid scribi: et sic memoria potest habere rationem libri. Unde et liber magis appropriatur filio quam patri.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis liber approprietur filio, tamen etiam convenit patri, cum sit commune, non proprium; et ideo non est inconveniens, si in patre aliquid scribi dicatur.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Augustinus enim dicit, quod liber vitae est praedestinatio eorum quibus debetur vita aeterna.

AG2

Praeterea, attributa divina per effectus eorum cognoscimus. Sed idem est effectus praedestinationis et libri vitae, scilicet finalis gratia et gloria. Ergo idem est praedestinatio, quod liber vitae.

AG3

Praeterea, quidquid dicitur metaphorice in divinis, oportet reduci ad aliquid proprie dictum. Sed liber vitae dicitur metaphorice in divinis ut ex dictis patet. Ergo oportet ad aliquid proprie dictum reducere. Sed non potest ad aliud reduci quam ad praedestinationem.

Ergo liber vitae est idem quod praedestinatio.

SC1

Sed contra. Liber dicitur ex hoc quod in eo aliquid scribitur. Sed ratio Scripturae ad praedestinationem non pertinet. Ergo praedestinatio non est idem quod liber vitae.

SC2

Praeterea, liber, de sui ratione, nullam causalitatem importat respectu eorum ad quae dicitur; praedestinatio autem importat.

Ergo praedestinatio non est idem cum libro vitae.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut ex dictis, patet, liber vitae dicitur in divinis ad similitudinem Scripturae, per quam princeps civitatis dirigitur in admittendis vel excludendis a suae civitatis consortio.

Haec autem Scriptura inter duas operationes media invenitur. Sequitur enim determinationem ipsius principis, qui eligit eos quos vult admittere ab his quos excludit, et praecedit ipsam admissionem vel exclusionem: Scriptura enim praedicta non est nisi quaedam representatio suae praedestinationis.

Ita etiam et liber vitae nihil aliud esse videtur quam quaedam conscriptio divinae praedestinationis in mente divina: praedestinando enim praedeterminat Deus qui sint ad vitam gloriae admittendi.

Huius autem praedestinationis notitia semper apud ipsum manet; et hoc quod est cognoscere se praedestinasse aliquos, est suam praedestinationem in eo esse scriptam quasi in libro vitae.

Liber ergo vitae et praedestinatio, formaliter loquendo, non sunt idem; sed materialiter est liber vitae ipsa praedestinatio; sicut dicimus, materialiter loquendo, quod liber iste, est doctrina apostoli, quia doctrina apostoli in eo conscripta continetur. Et hoc modo loquitur august. Cum dicit, librum vitae esse praedestinationem.

RA1

Unde patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis eundem effectum respiciat liber vitae et praedestinatio, non tamen eodem modo; sed praedestinatio respicit illum effectum immediate, liber autem vitae mediante praedestinatione; sicut etiam in anima sunt rerum similitudines immediate, sed in libro conscribuntur signa vocum, quae sunt notae in anima passionum; et ita liber mediate est signum rei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod liber vitae ad aliquid proprie in divinis dictum reducitur: hoc autem non est praedestinatio, sed praedestinationis cognitio, qua Deus aliquos se praedestinasse cognoscit.

RC

Ad ea quae contra obiiciuntur, non esset difficile respondere.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum liber vitae dicatur respectu vitae increatae.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia, ut Augustinus dicit, liber vitae est notitia Dei. Sed Deus sicut cognoscit vitam alienam, ita cognoscit suam. Ergo liber vitae respicit etiam vitam increatam.

AG2

Praeterea, liber vitae est repraesentativus vitae. Sed non vitae creatae: primum enim non repraesentat secundum, sed e converso.

Ergo liber vitae est repraesentativus vitae increatae.

AG3

Praeterea, quod de pluribus dicitur, de uno per prius, de alio per posterius dictum, simpliciter intelligitur de eo quod per prius dicitur. Sed vita per prius de Deo dicitur quam de creaturis, quia eius vita omnis vitae est origo, ut ostendit dionysius de divinis nominibus. Ergo cum in libro vitae, vita simpliciter nominetur, intelligi debet de vita increata.

AG4

Praeterea, sicut liber repraesentationem importat, ita et figura; maxime cum liber figuris quibusdam repraesentet. Sed filius dicitur figura patris, ut patet Hebr. I, 3. Ergo et filius potest dici liber respectu vitae patris.

AG5

Praeterea, liber dicitur respectu eius quod in libro scribitur. Sed in libro scribitur de filio, iuxta illud in Psalmo XXXIX, 9: in capite libri scriptum est de me. Vita autem filii est increata. Ergo liber vitae potest respicere vitam increatam.

AG6

Praeterea, non potest esse idem liber et cuius est liber, respectu eiusdem. Sed creatura est liber respectu Dei. Ergo Deus non potest dici liber respectu vitae creatae; ergo restat quod dicatur liber vitae respectu vitae increatae.

AG7

Praeterea, sicut liber ad cognitionem pertinet, ita et verbum. Sed verbum per prius est divinae essentiae ipsius quam creaturae: pater enim, dicendo se, dicit omnem creaturam.

Ergo et liber vitae per prius respicit vitam increatam quam creatam.

SC1

Sed contra. Secundum Augustinum, liber vitae est praedestinatio. Praedestinatio autem non respicit nisi creaturas. Ergo nec liber vitae.

SC2

Praeterea, liber non repraesentat aliquid nisi per aliquas figuras et similitudines. Sed Deus non cognoscit seipsum per aliquas similitudines, sed per essentiam suam. Ergo ipse non est liber respectu sui ipsius.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut ex dictis patet, liber vitae est quaedam conscriptio, per quam dirigitur conferens vitae in vitae collatione, secundum quod de aliquo praeordinatum erat; et ideo vita respectu cuius liber vitae dicitur, duo habet. Unum est, quod est acquisita per collationem alicuius; aliud est, quod consequitur conscriptionem praedictam dirigentem in ipsam.

Utrumque autem horum deest vitae increatae, vita enim gloriae non inest Deo per acquisitionem, sed per naturam; nec aliqua notitia vitam eius praecedit, sed ipsa Dei vita praecedit, secundum modum intelligendi, etiam ipsius notitiam.

Unde liber vitae non potest dici respectu vitae increatae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod non quaelibet Dei notitia dicitur liber vitae; sed illa quae est de vita quam habituri sunt praedestinati, ut ex sequentibus verbis haberi potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod repraesentare aliquid est similitudinem eius continere.

Duplex autem est rei similitudo. Una quae est factiva rei, sicut quae est in intellectu practico; et per modum huius similitudinis primum potest repraesentare secundum. Alia autem est similitudo accepta a re cuius est; et per hunc modum posterius repraesentat primum, et non e converso. Liber autem vitae non hoc modo, sed primo, vitam repraesentat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid simpliciter dictum intelligitur quandoque de eo quod per posterius dicitur, ratione alicuius adiuncti; sicut ens in alio intelligitur accidens; et similiter vita ratione eius quod adiungitur, scilicet liber, intelligitur de vita creata, quae per posterius vita dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod figura repraesentat id cuius est figura, quodammodo ut principium, eo quod figura et imago deducitur ab exemplari sicut a principio; sed liber vitae repraesentat vitam ut principiatam ab ipso. Deo

autem competit esse principium filii, qui est figura patris, sed non competit vitae eius quod aliquid sit ipsius principium; et ideo non est simile de vita et figura.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illud Psalmi intelligitur de filio secundum humanam naturam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod et causa repraesentat effectum, et effectus causam, ut ex dictis patet; et secundum hoc Deus potest dici liber creaturae, et e converso.

RA7

Ad septimum dicendum, quod verbum non significatur ut principium eius quod per verbum dicitur, sicut liber vitae, prout hic accipitur; et ideo non est simile.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum liber vitae dicatur respectu vitae naturae in creaturis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia sicut vita gloriae repraesentatur in Dei notitia, ita et vita naturae. Sed Dei notitia dicitur liber vitae respectu vitae gloriae.

Ergo et debet dici liber respectu vitae naturae.

AG2

Praeterea, divina notitia continet omnia per modum vitae; quia, ut dicitur Ioan. I, 3, quod factum est, in ipso vita erat. Ergo debet dici liber vitae respectu omnium, et maxime viventium.

AG3

Praeterea, sicut ex divina providentia aliquis praeordinatur ad vitam gloriae, ita et ad vitam naturae. Sed notitia praeordinationis ad vitam gloriae dicitur liber vitae, ut dictum est prius. Ergo et notitia praeordinationis ad vitam naturae dicitur liber vitae.

AG4

Praeterea, Apoc. III, 5, super illud: non delebo nomina eorum de libro vitae, dicit Glossa: liber vitae est divina notitia, in qua omnia constant. Ergo liber vitae dicitur respectu omnium; et ita etiam respectu vitae naturae.

AG5

Praeterea, liber vitae est notitia quaedam de vita gloriae. Sed non potest cognosci vita gloriae nisi cognoscatur vita naturae. Ergo liber vitae respicit similiter vitam naturae.

AG6

Praeterea, nomen vitae translatum est a vita naturae ad vitam gloriae. Sed verius dicitur aliquid de eo quod proprie dicitur, quam de eo quod ad hoc transumitur. Ergo liber vitae magis respicit vitam naturae quam gloriae.

AG7

Praeterea, illud quod est permanentius et communius, est nobilius. Sed vita naturae est permanentior quam vita gloriae vel gratiae; et similiter communior, quia vita naturae sequitur ad vitam gratiae et gloriae, sed non convertitur. Ergo vita naturae est nobilior quam vita gratiae vel gloriae; ergo liber vitae magis respicit vitam naturae quam gratiae vel gloriae.

SC1

Sed contra. Liber vitae quodammodo est praedestinatio, ut per Augustinum patet. Sed praedestinatio non est de vita naturae. Ergo nec liber vitae.

SC2

Praeterea, liber vitae est de illa vita quae immediate a Deo datur. Sed vita naturae datur a Deo mediante naturalibus causis.

Ergo liber vitae non est de vita naturae.

CO

Responsio. Dicendum, quod liber vitae est quaedam notitia dirigens datorem vitae in vitae collatione, ut dictum est. In collatione autem aliqua non indigemus directione nisi propter hoc quod oportet discernere eos quibus dandum est, ab his quibus dandum non est. Unde liber vitae non est nisi respectu illius vitae quae cum electione datur.

Vita autem naturae sicut et alia bona naturalia, communiter omnibus exhibetur, secundum quod unusquisque est capax; et ideo respectu vitae naturae non est liber vitae, sed solum respectu illius vitae quae, secundum propositum Dei eligentis, quibusdam datur et quibusdam non.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis vita naturae repraesentetur in Dei notitia, sicut et vita gloriae, non tamen notitia vitae naturae habet rationem libri vitae, sicut notitia vitae gloriae, ratione praedicta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod liber vitae non dicitur liber qui vivit; sed liber qui est de vita ad quam aliqui per electionem praeordinantur, qui sunt conscripti in libro.

RA3

Ad tertium dicendum, quod providentia Dei vitam aliquibus providet ut debitum naturae ipsorum; sed vitam gloriae non providet nisi ex beneplacito suae voluntatis; et ideo vitam naturae dat omnibus qui capere possunt, non autem vitam gloriae. Et propter hoc non est aliquis liber vitae naturae, sicut vitae gloriae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa non est intelligenda hoc modo quod omnia constant, id est contineantur in libro vitae; sed quia omnia quae in eo scribuntur, constant, id est firma sunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod liber vitae non solum importat notitiam respectu vitae gloriae, sed etiam quamdam electionem; non autem respectu vitae naturae, ut dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod vita gloriae est minus nota nobis quam vita naturae; et ideo ex vita naturae devenimus in cognitionem vitae gloriae; et similiter ex vita naturae vitam gloriae nominamus, quamvis vita gloriae plus habeat de ratione vitae; sicut et ex his quae sunt apud nos, nominamus Deum. Unde non oportet quod nomen vitae intelligatur de vita naturae, quando simpliciter profertur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod vita gloriae, quantum est in se, est permanentior quam vita naturae, quia per vitam gloriae naturae vita stabilitur; sed per accidens vita naturae est permanentior quam vita gloriae; inquantum, scilicet, est propinquior viventi, cui secundum essentiam suam debetur vita naturae, non autem vita gratiae.

Communior autem est quodammodo vita naturae, et quodammodo non.

Dupliciter enim dicitur aliquid commune.

Uno modo per consecutionem vel praedicationem; quando, scilicet, aliquid unum invenitur in multis secundum rationem unam; et sic illud quod est communius, non est nobilior, sed imperfectius, sicut animal homine; et hoc modo vita naturae est communior quam vita gloriae.

Alio modo per modum causae, sicut causa quae, una numero manens, ad plures effectus se extendit; et sic id quod est communius, est nobilior, ut conservatio civitatis quam conservatio familiae. Hoc autem modo vita naturae non est communior quam vita gloriae.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia quod est in effectu, nobilior invenitur in causa, ut patet per dionysium in libro de divinis nominibus.

Sed gloria est effectus gratiae. Ergo vita gratiae est nobilior quam vita gloriae; ergo liber vitae principaliter respicit vitam gratiae quam vitam gloriae.

AG2

Praeterea, liber vitae est quaedam praedestinationis conscriptio, ut supra, art. 1 et 5 huius quaest. Dictum est. Sed praedestinatio est communiter praeparatio gratiae et gloriae.

Ergo et liber vitae utramque vitam communiter respicit.

AG3

Praeterea, per librum vitae aliqui designantur ut cives illius civitatis in qua est vita. Sed, sicut per vitam gloriae aliqui efficiuntur cives ierusalem caelestis, ita per vitam gratiae aliqui efficitur civis ecclesiae militantis.

Ergo liber vitae respicit vitam gratiae sicut et vitam gloriae.

AG4

Praeterea, quod de pluribus dicitur, dictum simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita gratiae est prior quam vita gloriae. Ergo, cum dicitur liber vitae, intelligitur de vita gratiae.

SC1

Sed contra. Ille qui habet praesentem iustitiam, simpliciter habet vitam gratiae. Non autem dicitur simpliciter scriptus in libro vitae, sed solum secundum quid, scilicet secundum praesentem iustitiam. Ergo liber vitae non respicit simpliciter vitam gratiae.

SC2

Praeterea, finis est nobilior his quae sunt ad finem. Sed vita gloriae est finis gratiae.

Ergo est nobilior; ergo vita simpliciter dicta intelligitur de vita gloriae, et ita liber vitae simpliciter non respicit nisi vitam gloriae.

CO

Responsio. Dicendum, quod liber vitae significat quamdam conscriptionem alicuius ad vitam obtinendam quasi quoddam praemium, et quasi possessionem quamdam, ad huiusmodi enim homines conscribi consueverunt.

Illud autem proprie dicitur haberi ut possessio quod habetur ad nutum; et hoc est illud in quo nullum defectum patitur. Unde Philosophus dicit in principio metaphysicorum, quod scientia quae est de Deo, non est humana possessio, sed divina, quia solus Deus perfecte seipsum cognoscit; homo autem ad cognoscendum ipsum deficiens invenitur. Et ideo tunc vita habetur ut possessio, quando per vitam omnis defectus vitae oppositus excluditur.

Hoc autem facit vita gloriae, in qua mors omnis et corporalis et spiritualis penitus absorbebitur, ut nec etiam remaneat potentia moriendi; non autem vita gratiae. Et ideo liber vitae non respicit simpliciter vitam gratiae, sed vitam gloriae tantum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quaedam causae sunt nobiliores his quorum sunt causae, sicut efficiens, forma et finis; et ideo quod est in talibus causis, nobiliter est in eis quam in his quorum sunt causae. Sed materia est imperfectior eo cuius est causa; et ideo aliquid est in materia minus nobiliter quam in materiato; in materia enim est incomplete et in potentia, et in materiato est actu. Omnis autem dispositio, quae praeparat subiectum ad aliquam perfectionem recipiendam, reducit ad causam materialem; et hoc modo gratia est causa gloriae; et ideo vita est in gloria nobiliter quam in gratia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praedestinatio non respicit gratiam nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; unde esse praedestinatum non convenit nisi his qui habent finalem gratiam, quam sequitur gloria.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis illi qui habent vitam gratiae, sint cives ecclesiae militantis, tamen status ecclesiae militantis non est status in quo vita plene habeatur, cum adhuc remaneat potentia ad mortem; et ideo respectu huius non dicitur liber vitae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis vita gratiae sit prior in via generationis quam vita gloriae; tamen vita gloriae est prior secundum viam perfectionis, ut finis his quae sunt ad finem.

|a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitae.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Luc. X, 20, super illud: gaudete, quia nomina vestra etc., dicit Glossa: si quis caelestia sive terrestria opera gesserit, per haec quasi litteris annotatus apud Dei memoriam aeternaliter est affixus.

Sed sicut per opera caelestia, quae sunt opera iustitiae, aliquis ordinatur ad vitam; ita per opera terrestria, quae sunt opera peccati, aliquis ordinatur ad mortem. Ergo sicut in Deo est conscriptio ordinata ad vitam, ita est ibi conscriptio ordinata ad mortem; ergo sicut in Deo dicitur liber vitae, ita debet ibi dici liber mortis.

AG2

Praeterea, liber vitae ideo ponitur in quantum ipse (Deus) apud se conscriptos habet quos ad aeterna praemia praeparavit, ad similitudinem eius quod princeps terrenus conscriptos habet illos quos ad aliquas dignitates determinavit. Sed sicut princeps civitatis habet descriptas dignitates et praemia, ita etiam poenas et supplicia. Ergo et similiter apud Deum debet poni liber mortis.

AG3

Praeterea, sicut Deus cognoscit praedestinationem suam, qua aliquos praeparavit ad vitam; ita cognoscit reprobationem suam, qua aliquos praeparat ad mortem. Sed ipsa notitia quam Deus habet de sua praedestinatione, dicitur liber vitae, ut dictum est art. 1 huius quaest. Ergo et notitia reprobationis debet dici liber mortis.

SC

Sed contra. Secundum dionysium in libro de divinis nominibus in principio, de divinis non est audendum aliquid dicere nisi quod est per auctoritatem sacrae Scripturae introductum.

Sed liber mortis non invenitur in Scriptura dici sicut liber vitae. Ergo non debemus ponere librum mortis.

CO

Responsio. Dicendum, quod de eo quod in libro scriptum habetur, habet quis aliquam notitiam prae aliis privilegiatam; unde et respectu illorum a Deo scitorum liber dici debet de quibus aliquam specialem notitiam habet prae aliis. Est autem in Deo duplex cognitio: scilicet scientia simplicis notitiae, et scientia approbationis. Scientia simplicis notitiae omnibus communis est et bonis et malis; scientia autem approbationis est bonorum tantum: et ideo bona habent in Deo aliquam privilegiatam cognitionem prae aliis, ratione cuius in libro conscribi dicuntur; non autem mala.

Et ideo non dicitur liber mortis, sicut dicitur liber vitae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quidam exponunt opera caelestia de operibus contemplativae vitae, opera autem terrestria de operibus vitae activae. Per utraque autem aliquis conscribitur ad vitam, non ad mortem; et ita utraque conscriptio ad librum vitae pertinet, et neutra ad librum mortis.

Quidam vero per opera terrestria intelligunt opera peccati, per quae quamvis aliquis, per se loquendo, ordinetur ad mortem, tamen per accidens aliquis ordinatur ad vitam, inquantum aliquis post peccatum resurgit cautior et humilior.

Vel potest dici, et melius, quod cum dicitur aliquid per alterum cognosci, hoc potest intelligi dupliciter.

Uno modo ut praepositio designet causam cognitionis ex parte cognoscentis; et sic non potest intelligi in proposito, quia opera quae quis facit, bona vel mala, non sunt causa neque divinae praescientiae vel praedestinationis, neque reprobationis aeternae.

Alio modo ut designet causam ex parte cogniti; et sic intelligitur in proposito. Dicitur enim aliquis esse annotatus apud Dei memoriam per opera quae gessit, non quia huiusmodi opera sint causa quare Deus cognoscat, sed quia Deus cognoscit quod propter huiusmodi opera aliquis habiturus est mortem vel vitam.

Unde patet quod Glossa illa non loquitur de conscriptione quae pertinet ad librum vitae, quae est ex parte Dei.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliqua conscribuntur in libro, ut perpetuo in notitia maneant. Illi autem qui puniuntur, per poenas ipsas exterminantur a notitia hominum; et ideo non conscribuntur, nisi forte ad tempus, quousque eis poena infligatur. Sed illi qui deputantur ad dignitates et praemia, conscribuntur simpliciter, ut quasi in perpetua memoria habeantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de reprobis Deus non habet aliquam notitiam privilegiatam, sicut de praedestinitis; et ideo non est simile.

|q8 Quaestio 8

Prologus

PR1

Primo utrum Angeli videant Deum per essentiam.

PR2

Secundo utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat.

PR3

Tertio utrum Angelus ex propriis naturalibus potuerit pertingere ad videndum Deum per essentiam.

PR4

Quarto utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat.

PR5

Quinto utrum visio rerum in verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes.

PR6

Sexto utrum Angelus cognoscat seipsum.

PR7

Septimo utrum Angelus unus intelligat alium.

PR8

Octavo utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis.

PR9

Nono utrum formae per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatae, vel a rebus acceptae.

PR10

Decimo utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores.

PR11

Undecimo utrum Angelus cognoscat singularia.

PR12

Duodecimo utrum Angeli cognoscant futura.

PR13

Tertiodecimo utrum Angeli scire possint occulta cordium.

PR14

Quartodecimo utrum Angeli simul multa cognoscant.

PR15

Quintodecimo utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud.

PR16

Sextodecimo utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina.

PR17

Decimoseptimo utrum cognitio angelica sufficienter per matutinam et vespertinam dividatur.

[a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de cognitione Angelorum.

Et primo quaeritur utrum Angeli videant Deum per essentiam.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicitur enim Ioan. Cap. I, 18: Deum nemo vidit unquam; super quo dicit chrysostomus: sed nec ipsae caelestes essentiae, ipsa dico cherubim et seraphim, ipsum ut est unquam videre potuerunt. Sed quicumque videt Deum per essentiam, videt ipsum ut est. Ergo Angelus non videt Deum per essentiam.

AG2

Praeterea, Exod. XXXIII, 11, super illud, loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, etc., dicit Glossa: substantiam Dei nec hominum nec Angelorum quisquam, sicut est unquam videre potuit; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, secundum Augustinum, desiderium est rei non habitae. Sed Angeli desiderant in Deum respicere, ut dicitur I Petri, II. Ergo Deum per essentiam non vident.

AG4

Praeterea, chrysostomus dicit super Ioan.: ipsum quod est Deus, non solum prophetae, sed nec Angeli nec Archangeli videre potuerunt; et sic idem quod prius, quia id quod est Deus, est essentia Dei.

AG5

Praeterea, omne quod videtur ab intellectu, per aliquam formam videtur. Si ergo intellectus Angeli videt essentiam divinam, oportet quod per aliquam formam eam videat. Sed non potest ipsam videre per ipsam divinam essentiam; quia forma qua intellectus intelligit, facit eum intellectum in actu, et sic est actus eius; et sic oportet quod ex ea et intellectu efficiatur unum: quod non potest dici de divina essentia, quae non potest venire ut pars in constitutionem alicuius. Ergo oportet quod Angelus intelligens Deum, videat eum mediante aliqua alia forma; et sic non videt eum per essentiam.

AG6

Praeterea, intellectus debet esse proportionatus intelligibili, cum intelligibile sit perfectio intelligentis. Sed nulla potest esse proportio inter essentiam divinam et intellectum angelicum, cum in infinitum distent, et talium non sit proportio. Ergo Angelus non potest Deum per essentiam videre.

AG7

Praeterea, nullus assimilatur alicui nisi secundum similitudinem eius receptam in ipso. Sed intellectus Angeli cognoscens Deum assimilatur ei, cum omnis cognitio sit per assimilationem.

Ergo oportet quod cognoscat eum per similitudinem, et non per essentiam.

AG8

Praeterea, quicumque cognoscit aliquid per essentiam, cognoscit de eo quid est. Sed, ut patet per dionysium, et Damascenum, de Deo non potest sciri quid est, sed quid non est.

Ergo intellectus nullus creatus potest Deum

AG9

Praeterea, sicut dicit dionysius in epistola ad gaium, in Deo tenebrae describuntur propter superabundantem eius claritatem; et propter hoc occultatur omni lumini, et absconditur omni cognitioni. Sed claritas divina non solum excedit intellectum nostrum, sed etiam angelicum. Ergo eorum cognitioni claritas divinae essentiae absconditur.

AG10

Praeterea, dionysius sic arguit in primo capite de divin. Nomin.. Omnis cognitio est existentium. Sed Deus non est existens, sed superexistens. Ergo non potest cognosci nisi a superessentiali cognitione, quae est cognitio divina.

AG11

Praeterea, dionysius dicit in epistola ad gaium, si quis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius. Ergo Deus per essentiam a nullo intellectu creato videri potest.

AG12

Praeterea, quanto visus est fortior, tanto aliquid maius remotum videre potest.

Ergo infinite distans videri non potest nisi a visu infinitae virtutis. Sed essentia divina in infinitum distat a quolibet intellectu creato. Cum ergo nullus intellectus creatus sit infinitae virtutis, nullus intellectus creatus poterit videre Deum per essentiam.

AG13

Praeterea, ad cognitionem quamlibet requiritur iudicium. Sed iudicium non est nisi superioris de inferiori. Cum ergo nullus intellectus sit superior divina essentia, nullus creatus intellectus poterit Deum per essentiam videre.

AG14

Praeterea iudicium, ut boetius dicit, est actus iudicantis.

Ergo iudicatum se habet ad iudicium ut passum.

Sed essentia divina non potest se habere ut passum respectu alicuius intellectus creati. Ergo intellectus creatus non potest Deum per essentiam videre.

AG15

Praeterea, omne illud quod per essentiam videtur, intellectu attingitur. Sed nullus potest attingere ad id quod in infinitum distat ab eo. Ergo intellectus Angeli non potest videre essentiam Dei, quae in infinitum distat ab eo.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Matth., cap. XVIII, 10: Angeli eorum... Semper vident faciem patris etc.. Sed faciem patris videre, est videre essentiam ipsius. Ergo Angeli vident Deum per essentiam.

SC2

Praeterea, Angeli beati hoc modo vident Deum, sicut promittitur nobis in statu beatitudinis.

Sed nos videbimus Deum per essentiam, ut patet per illud Lib. I Ioan., III, 2: cum apparuerit similes ei erimus et videbimus eum sicuti est. Ergo et Angeli vident Deum per essentiam.

SC3

Praeterea, Angeli cognoscunt eum a quo facti sunt. Sed ipsa essentia divina est Angelorum causa. Ergo essentiam divinam vident.

SC4

Praeterea, omne quod videtur, videtur per similitudinem vel per essentiam.

Sed in Deo non est aliquid aliud similitudo ipsius et essentia eius: quia quidquid est in Deo est Deus.

Ergo Angeli vident eum per essentiam.

SC5

Praeterea, intellectus est fortior in cognoscendo quam affectus in diligendo; unde dicit Augustinus: praecedat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus. Sed Angeli diligunt essentiam divinam.

Ergo multo magis vident eam.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem quidam erraverunt, dicentes, Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse, attendentes distantiam quae est inter divinam essentiam et intellectum creatum. Sed haec positio sustineri non potest, cum sit haeretica.

Constat enim quod cuiuslibet intellectualis creaturae beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus.

Unde oportet quod beatitudo cuiuslibet creaturae rationalis in nobilissima visione intellectus consistat. Nobilitas autem intellectivae visionis est ex nobilitate intellecti; sicut etiam dicit Philosophus in X ethicorum, quod perfectissima operatio visus, est visus bene dispositi ad pulcherrimum eorum quae cadunt sub visu.

Si ergo creatura rationalis in sua perfectissima visione non perveniret ad videndum divinam essentiam, beatitudo eius non esset ipse Deus, sed aliquid sub Deo; quod esse non potest: quia ultima perfectio cuiuslibet rei est, quando pertingit ad suum principium.

Ipse autem Deus immediate omnes creaturas racionales condidit, ut fides vera tenet.

Unde oportet secundum fidem, ut omnis creatura rationalis quae ad beatitudinem pervenit, per essentiam Deum videat.

Sed oportet nunc considerare et intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam.

In omni siquidem visione oportet ponere aliquid quo videns visum videat; et hoc est vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit seipsum; vel aliqua similitudo eius, sicut homo videt lapidem. Et hoc ideo, quia ex intelligente et intelligibili oportet aliquo modo in intelligendo unum fieri.

Non autem potest dici quod essentia Dei videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem.

In omni enim cognitione quae est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad id cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum repraesentationem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam, non secundum esse naturale. Et ideo, si similitudo deficiat a repraesentatione speciei, non autem a repraesentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si vero deficeret etiam a repraesentatione generis, repraesentaret autem secundum convenientiam analogiae tantum; tunc nec etiam secundum rationem generis cognoscetur, sicut si cognoscerem substantiam per similitudinem accidentis.

Omnis autem similitudo divinae essentiae in intellectu creato recepta, non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogiae tantum. Et ideo cognitio quae esset per talem similitudinem non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior quam si cognoscetur substantia per similitudinem accidentis.

Et ideo illi qui dicebant quod Deus per essentiam non videtur, dicebant quod videbitur quidam fulgor divinae essentiae, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increatae, per quam Deum videri ponebant, deficientem tamen a repraesentatione divinae essentiae, sicut deficit lux recepta in pupilla a claritate quae est in sole; unde non potest defigi acies videntis in ipsam solis claritatem, sed videt inspiciens quosdam fulgores.

Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit ipsa divina essentia.

Non autem oportet quod ipsa essentia divina fiat forma ipsius intellectus, sed quod se habeat ad ipsum ut forma; ut sicut ex forma, quae est pars rei, et materia efficitur unum ens actu, ita licet dissimili modo, ex essentia divina et intellectu creato fit unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia per seipsam intelligitur.

Qualiter autem essentia separata possit coniungi intellectui ut forma, sic ostendit Commentator in III de anima.

Quandocumque in aliquo receptibili recipiuntur duo quorum unum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad suum perfectibile; sicut lux est perfectio coloris, cum ambo recipiuntur in diaphano. Et ideo, cum intellectus creatus, qui inest substantiae creatae, sit imperfectior divina essentia in eo existente, comparabitur divina essentia ad illum intellectum quodammodo ut forma.

Et huius exemplum aliquale in naturalibus inveniri potest. Res enim per se subsistens non potest esse alicuius materiae forma, si in ea aliquid de materia inveniatur, sicut lapis non potest esse alicuius materiae forma; sed res per se subsistens quae materia caret, potest esse forma materiae, sicut de anima patet. Et similiter quodammodo essentia divina, quae est actus purus, quamvis habeat esse omnino distinctum ab intellectu, efficitur tamen ei ut forma in intelligendo.

Et ideo dicit magister in II, dist. 2, sententiarum, quod unio corporis ad animam rationalem est quoddam exemplum beatae unionis rationalis spiritus ad Deum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: hoc videtur ut est; potest hoc intelligi dupliciter.

Uno modo ut modus quo res visa est, cadat sub visione; hoc est dictu, ut videatur in re visa ipse modus quo res est; et hoc modo Deus, ut est, ab Angelis videtur, et videbitur a beatis, quia videbunt essentiam eius habere illum modum quem habet. Et sic intelligitur quod habetur I Ioan., III, 2: videbimus eum sicuti est.

Alio modo potest intelligi ut modus praedictus determinet visionem videntis; ut scilicet, talis modus sit visionis ipsius, qualis est modus essentiae rei visae: et sic a nullo intellectu creato potest Deus videri ut est; quia impossibile est ut modus visionis intellectus creati sit ita sublimis sicut modus quo Deus est; et hoc modo intelligendum est verbum chrysostomi.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum et tertium et quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod forma qua intellectus videntis Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia divina; non tamen sequitur quod sit forma quae est pars rei in essendo; sed quod se habeat hoc modo in intelligendo sicut forma quae est pars rei in essendo.

RA6

Ad sextum dicendum, quod proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod est aequalis una alteri, vel tripla; et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet rei ad rem alteram proportio nominetur; sicut dicitur materia esse proportionata formae in quantum se habet ad formam ut materia eius, non considerata aliqua habitudo quantitatis. Et similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndam divinam essentiam, in quantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur assimilatio nisi propter hoc ut cognoscens aliquo modo cognito uniatur. Perfectior autem est unio qua unitur ipsa res per essentiam suam intellectui, quam si uniretur per similitudinem suam. Et ideo, quia essentia divina unitur intellectui Angeli ut forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua eius similitudine informetur, qua mediante cognoscat.

RA8

Ad octavum dicendum, quod auctoritas illa dionysii et Damasceni intelligenda est de visione viae, qua intellectus viatoris videt Deum per aliquam formam; quia illa forma deficit a repraesentatione divinae essentiae, et ideo per eam non potest videri, sed tantum cognoscitur quod Deus est super id quod de ipso intellectui repraesentatur; unde id quod est, remanet occultum.

Et hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem pervenire possumus in via; et ideo de eo non cognoscimus quid est, sed quid non est. Sed ipsa divina essentia sufficienter repraesentat seipsam; et ideo quando fit intellectui ut forma, de ipso Deo videtur non solum quid non est, sed etiam quid est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod divina claritas intellectum viatoris excedit quantum ad duo.

Excedit enim ipsam virtutem intellectivam; et ex hoc sequitur quod non sit tanta perfectio visionis nostrae, quanta est perfectio essentiae suae, quia efficacia actionis mensuratur secundum virtutem agentis. Excedit etiam formam qua intellectus noster nunc intelligit; et ideo Deus nunc per essentiam non videtur, ut ex dictis, in corp. Art., patet. Sed in visione beata Deus excedet quidem virtutem intellectus creati, unde non ita perfecte videbitur sicut perfecte est; non autem excedet formam qua videbitur, et ideo ipsum quod est Deus, videbitur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio dionysii procedit de cognitione viae, quae est secundum formas existentium creatorum; et ideo non potest pertingere ad id quod est superexistens. Hoc autem non erit in visione patriae. Et ideo ratio eius non est ad propositum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod auctoritas illa dionysii est intelligenda de visione viae, qua cognoscitur Deus per aliquam formam creatam; et hoc ratione iam dicta.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ideo oportet esse maiorem efficaciam visus ad hoc quod a remotiori videatur, quia visus potentia passiva est. Potentia autem passiva quanto est perfectior, tanto a minori potest moveri; sicut e contrario potentia activa quanto est perfectior, tanto maius potest movere.

Tanto enim est magis calefactibile, quanto a minori calore calefit; quanto autem aliquid a remotiori videtur, tanto sub minori angulo videtur, et ita minus est quod ad visum de visibili pervenit; sed si aequalis forma perveniret a propinquo et remoto, non minus videretur remotum quam propinquum. Ipse autem Deus quamvis in infinitum distet ab intellectu angelico, tamen tota essentia sua intellectui coniungitur; et ideo non est simile.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est iudicium. Unum quo iudicamus qualiter res esse debeat; et hoc iudicium non est nisi superioris de inferiori. Aliud est quo iudicatur qualiter res sit; et hoc iudicium potest esse et de superiori et de aequali; non enim minus possum iudicare de rege an stet vel sedeat, quam de rustico; et tale iudicium est in cognitione.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod iudicium non est actio quae egrediatur ab agente in rem exteriorem quae per eam transmutetur, sed est operatio quaedam in ipso iudicante consistens ut perfectio ipsius. Et ideo non oportet quod id de quo iudicat intellectus vel sensus sit ut passum, quamvis per modum passi significetur; immo magis sensibile et intelligibile, de quo est iudicium, se habet ad intellectum et sensum ut agens in quantum sentire vel intelligere pati quoddam est.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod intellectus creatus nunquam pertingit ad essentiam divinam, ut sit eiusdem naturae cum ea; pertingit tamen ad ipsam ut ad formam intelligibilem.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Simplex enim, si videtur, totum videtur.

Sed essentia divina est simplex. Ergo cum Angelus beatus eam videat, totam videt, et sic comprehendit.

AG2

Sed dicebat, quod licet videatur tota, non tamen totaliter. Sed contra, totaliter dicit quemdam modum. Sed omnis modus divinae essentiae est ipsamet essentia. Ergo si videbitur ipsa essentia tota, videbitur totaliter.

AG3

Praeterea, efficacia actionis mensuratur secundum formam quae est principium agendi ex parte ipsius agentis, sicut de calore et calefactione patet. Sed forma qua intellectus intelligit, est principium intellectualis visionis.

Ergo tanta erit efficacia intellectus videntis Deum, quanta est perfectio essentiae divinae; ergo comprehendet ipsam.

AG4

Praeterea, sicut per demonstrationem scire est perfectissimus modus cognoscendi complexa, ita scire quod quid est, est nobilissimus modus cognoscendi incompleta. Sed omne complexum quod scitur per demonstrationem, comprehenditur. Ergo omne id de quo scitur quid est, comprehenditur. Sed illi qui vident Deum per essentiam, sciunt de eo quid est, cum nihil aliud sit scire quid est quam scire essentiam rei. Ergo comprehendunt Angeli essentiam Dei.

AG5

Praeterea, philipp., III, 12, dicitur: sequor autem, si quo modo comprehendam, sicut et comprehensus sum.

Sed Deus perfecte comprehendebat apostolum.

Ergo apostolus ad hoc tendebat ut perfecte comprehenderet Deum.

AG6

Praeterea, Glossa ibidem dicit: ut comprehendam, id est ut cognoscam quae sit immensitas Dei, quae omnem intellectum excedit. Sed non est incomprehensibilis nisi ratione immensitatis. Ergo beati perfecte comprehendunt divinam essentiam.

SC1

Sed contra. Est quod Ambrosius dicit super Luc.: eam quae in Deo habitat, plenitudinem bonitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit.

SC2

Praeterea, secundum Augustinum, in eodem Lib., illud comprehenditur cuius fines circumspici possunt. Sed de Deo hoc est impossibile, cum sit infinitus. Ergo non potest comprehendi.

SC3

Praeterea Augustinus dicit in Lib. De videndo Deum: Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec mente aliquis aliquando comprehendit.

CO

Responsio. Dicendum, quod illud proprie dicitur comprehendi ab aliquo quod ab eo includitur; dicitur enim comprehendere, quasi simul ex omnibus partibus apprehendere, quod est undique inclusum habere.

Quod autem includitur ab aliquo, non excedit includens, sed est minus includente, vel saltem aequale. Haec autem ad quantitatem pertinent; unde secundum duplicem quantitatem est duplex modus comprehensionis; scilicet secundum quantitatem dimensionem et virtualementem.

Secundum dimensionem quidem, ut dolium comprehendit vinum: secundum virtualementem autem, ut materia dicitur comprehendere formam, quando nil materiae remanet imperfectum a forma.

Et per hunc modum dicitur aliqua vis cognitiva comprehendere suum cognitum, in quantum scilicet cognitum perfecte substat cognitioni ipsius; tunc autem a comprehensione deficit, quando cognitum cognitionem excedit.

Sed hic excessus diversimode in diversis potentiis considerandus est. In potentiis enim sensitivis obiectum comparatur ad potentiam non solum secundum quantitatem virtualementem, sed etiam secundum quantitatem dimensionem; eo quod sensibilia movent sensum, utpote in magnitudine existentem, non solum ex VI qualitatis priorum sensibilibus, sed etiam secundum quantitatem dimensionem, ut patet de sensibilibus communibus.

Unde comprehensio sensus potest impediri dupliciter. Uno modo ex excessu sensibilis secundum quantitatem virtualementem; sicut impeditur oculus a comprehensione solis, quia virtus claritatis solis, quae est visibilis, excedit proportionem virtutis visivae quae est in oculo.

Alio modo propter excessum quantitatis dimensionem; sicut impeditur oculus ne comprehendat totam molem terrae, sed partem eius videt et partem non, quod in primo impedimento non accidebat; simul enim omnes solis partes videntur a nobis, sed nulla earum perfecte, sicut visibilis est.

Ad intellectum autem comparatur intelligibile per accidens quidem etiam secundum quantitatem dimensionem vel numeralem, in quantum intellectus a sensu accipit; unde etiam intellectus noster impeditur a comprehensione infiniti secundum quantitatem dimensionem, ita quod aliquid eius est in intellectu et aliquid extra intellectum. Per se autem non comparatur ad intellectum intelligibile secundum quantitatem dimensionem, cum intellectus sit virtus non utens organo corporali; sed per se comparatur ad ipsum, solum secundum quantitatem virtualementem. Et ideo in his quae per se intelliguntur sine coniunctione ad sensum, non impeditur comprehensio intellectus nisi propter excessum quantitatis virtualis; quando scilicet id quod intelligitur, habet modum intelligendi perfectiore quam sit modus quo intellectus intelligit; sicut si aliquis cognoscat hanc conclusionem: triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, per probabilem rationem utpote per auctoritatem, vel quia ita communiter dicitur, non comprehendet ipsam; non quod unam partem eius ignoret, alia scita, sed quia ista conclusio est scibilis per demonstrationem, ad quam cognoscens nondum pervenit, et ideo non comprehendit ipsam, quia non stat perfecte sub cognitione eius.

Constat autem quod in intellectu Angeli, praecipue quantum ad visionem divinam, non habet locum quantitas dimensionem; et ideo consideranda est ibi aequalitas vel excessus secundum quantitatem virtualementem tantum.

Virtus autem divinae essentiae, qua est intelligibilis, excedit intellectum angelicum, et omnem intellectum creatum, secundum hoc quod est cognoscitivus; veritas enim divinae essentiae, qua cognoscibilis est, excedit lumen cuiuslibet intellectus creati, quo cognoscitivus est. Et ideo impossibile est quod aliquis intellectus creatus divinam essentiam comprehendat; non quia partem eius aliquam ignoret, sed quia ad perfectum modum cognitionis ipsius pertingere non potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod divina essentia ab Angelo tota videtur, quia nihil eius est non visum ab eo; ut sic ly tota exponatur privative, non per positionem partium: non tamen eam perfecte videt; et ideo non sequitur quod eam comprehendat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in visione qualibet triplex modus considerari potest.

Primo modus ipsius videntis absolute, qui est mensura capacitatis eius; et sic intellectus Angeli totaliter videt Deum: hoc est dictum, totam vim intellectus sui adhibet ad videndum Deum.

Alius modus est ipsius rei visae; et hic modus nihil est aliud quam qualitas rei. Cum autem in Deo non sit aliud qualitas quam substantia, modus eius est ipsa essentia; et sic totaliter vident Deum, quia vident totum modum Dei eodem modo quo totam essentiam.

Tertius est ipsius visionis, quae est media inter videntem et rem visam; et ideo dicit modum videntis per comparationem ad rem visam; ut tunc dicatur aliquis totaliter alterum videre, quando scilicet visio habet modum totalem.

Et hoc est quando ita est perfectus modus visionis, sicut est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter videtur divina essentia, ut ex dictis, in corp. Art., patet; sicut aliquis qui scit aliquam propositionem esse demonstrabilem, cuius demonstrationem ignorat, scit quidem totum modum cognitionis eius, sed nescit eam secundum totum modum quo cognoscibilis est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando forma, quae est principium actionis agenti coniungitur secundum totum modum suum; quod necesse est in omnibus formis non subsistentibus, quarum esse est inesse. Sed divina essentia, quamvis quodammodo sit ut forma intellectus, non tamen capitur ab intellectu nisi secundum modum intellectus capientis, et quia actio non est tantum formae, sed etiam agentis; ideo non potest esse ita perfecta actio sicut est perfecta forma quae est principium actionis, cum sit defectus ex parte agentis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod res comprehenditur cuius definitio cognoscitur, si tamen ipsa definitio comprehendatur. Sed sicut possibile est cognoscere rem sine comprehensione, ita et definitionem ipsius; et sic res ipsa remanet non comprehensa. Angelus autem, quamvis videat aliquo modo quid est Deus, non tamen hoc comprehendit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod visio Dei per essentiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viae, quae ad essentiam non pertingit: non tamen est comprehensio simpliciter, ratione iam dicta. Et ideo cum dicitur: comprehendam, sicut et comprehensus sum, et cognoscam sicut et cognitus sum: ly sicut notat comparationem similitudinis, sed non aequalitatis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ipsa immensitas Dei videbitur, sed non videbitur immense: videbitur enim totus modus, sed non totaliter, ut dictum est.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum Angelus ex propriis naturalibus potuerit pertingere ad videndum Deum per essentiam.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia, secundum Augustinum super Genesim ad litteram, Angeli in principio suae conditionis, in quo statu fuerunt in naturalibus tantum, ut multi dicunt, viderunt creaturas fiendas in verbo. Sed hoc esse non potuissent, nisi verbum vidissent.

Ergo per naturalia pura intellectus Angeli vidit Deum per essentiam.

AG2

Praeterea, quod potest minus intelligibile intelligere, potest intelligere et maius. Sed essentia divina est maxime intelligibilis, cum sit maxime a materia immunis: ex quo contingit aliquid esse intelligibile actu. Cum ergo intellectus Angeli naturali cognitione possit alia intelligibilia intelligere, multo fortius poterit intelligere ex naturalibus puris divinam essentiam.

AG3

Sed dicebat, quod licet divina essentia sit in se maxime intelligibilis, non tamen est maxime intelligibilis intellectui angelico.

Sed contra, eius quod est magis visibile in se, non esse magis visibile nobis, causa est defectus nostri visus. Sed in intellectu angelico non est aliquis defectus, cum Angelus sit speculum purum, clarissimum, incontaminatum, ut dionysius dicit in cap. IV de divin. Nomin..

Ergo illud quod est magis in se intelligibile, est magis intelligibile Angelo.

AG4

Praeterea, Commentator dicit in III de anima, quod in intellectu qui est penitus a materia separatus, sequitur hoc argumentum quod themistius faciebat: hoc est magis intelligibile; ergo magis intelligitur. Sed intellectus Angeli est huiusmodi. Ergo in eo praedictum argumentum sequitur.

AG5

Praeterea, excellens visibile propter hoc est visibile minus visui nostro, quia corrumpit visum. Sed excellens intelligibile non corrumpit intellectum, sed confortat ipsum. Ergo illud quod est magis in se intelligibile, magis ab intellectu intelligitur.

AG6

Praeterea, videre Deum per essentiam est actus intellectus. Sed gratia est in affectu.

Ergo gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam; et ita secundum naturalia tantum ad hanc visionem pervenire potuerunt.

AG7

Praeterea, secundum Augustinum, fides quia praesens est per essentiam in anima, videtur ab anima per sui essentiam. Sed Deus per sui essentiam praesentialiter est in anima, et similiter in Angelo, et in qualibet creatura. Ergo Angelus Deum per essentiam in puris naturalibus videre potuit.

AG8

Praeterea, secundum Augustinum X confessionum, tripliciter est aliquid praesens in anima: scilicet per imaginem, per notionem, et per praesentiam essentiae suae. Si ergo ista divisio est conveniens, oportet haec esse opposita; et ita, cum Deus sit praesens intellectui angelico per essentiam, non erit ei praesens per similitudinem; et ita non potest Deus ab Angelo per similitudinem videri. Si ergo ex naturalibus puris potest eum cognoscere aliquo modo, videtur quod cognoscat eum per essentiam naturaliter.

AG9

Praeterea, si videtur aliquid in speculo materiali, oportet quod ipsum speculum videatur.

Sed Angeli in statu suae conditionis videntur res in verbo quasi in quodam speculo.

Ergo videntur verbum.

AG10

Sed dicebat, quod Angeli non fuerunt creati in puris naturalibus, sed cum gratia gratum faciente, vel cum gratia gratis data.

Sed contra, sicut lumen naturae deficit a lumine gloriae, ita etiam lumen gratiae gratis datae, vel gratum facientis. Si ergo existentes in gratia gratis data vel gratum faciente potuerunt videre Deum per essentiam, pari ratione et in statu naturalium existentes.

AG11

Praeterea, res non videntur nisi ubi sunt. Sed ante conditionem rerum res non erant nisi in verbo. Ergo cum Angeli res fiendas cognoverint, in verbo eas cognoverunt; et ita videntur verbum.

AG12

Praeterea, natura non deficit in necessariis.

Sed attingere finem, maxime est de necessariis naturae. Ergo unicuique naturae provisum est ut possit pertingere ad finem suum.

Sed finis propter quem est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam. Ergo rationalis creatura ex naturalibus puris potest ad hanc visionem pervenire.

AG13

Praeterea, superiores potentiae sunt perfectiores inferioribus. Sed inferiores potentiae per naturam suam possunt in sua obiecta, sicut sensus in sensibilia, et imaginatio in imaginabilia. Cum ergo obiectum intelligentiae sit Deus, ut dicitur in Lib. De spiritu et anima, videtur quod per naturalia possit Deus videri ab intelligentia angelica.

AG14

Sed dicebat, quod non est simile: quia obiecta aliarum potentiarum non excedunt suas potentias; sed Deus excedit omnem intelligentiam creatam. Sed contra, quantumcumque perficiatur intelligentia creata lumine gloriae, semper Deus ipsam in infinitum excedit. Si ergo iste excessus impedit visionem Dei per essentiam, nunquam intellectus creatus poterit pervenire in statu gloriae ad videndum Deum per essentiam; quod est absurdum.

AG15

Praeterea, in Lib. De spiritu et anima, dicitur, quod anima est similitudo totius sapientiae, et eadem ratione Angelus. Sed res naturaliter cognoscitur per suam similitudinem. Ergo naturaliter Angelus cognoscit ea de quibus est sapientia. Sed sapientia est de divinis, ut Augustinus dicit.

Ergo Angelus naturaliter pervenit ad videndum Deum per essentiam.

AG16

Praeterea, ad hoc quod intellectus creatus videat Deum per essentiam, non requiritur nisi quod intellectus Deo conformetur.

Sed intellectus Angeli per naturam suam est Deiformis. Ergo ex naturalibus propriis potest videre Deum per essentiam.

AG17

Praeterea, omnis cognitio Dei vel est sicut in speculo, vel est per essentiam, ut patet per hoc quod habetur I Cor., XIII, 12: videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Sed Angeli in naturalibus suis existentes non cognoverunt Deum sicut in speculo; quia, ut Augustinus dicit, ex quo creati sunt, aeterna verbi visione perfruuntur, non invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspicientes; quod est in speculo videre. Ergo Angeli naturaliter vident Deum per essentiam.

AG18

Praeterea, illud immediate videtur de quo cogitamus non cogitando de aliquo altero.

Sed Angelus naturali cognitione potest cogitare de Deo sine hoc quod cogitet de aliqua creatura. Ergo potest videre Deum immediate; quod est per essentiam videre.

AG19

Praeterea, Augustinus dicit quod ea quae sunt essentialiter in anima, cognoscuntur ab ea per essentiam. Sed divina essentia sic est in anima. Ergo etc..

AG20

Praeterea, illud quod non videtur per essentiam, videtur per speciem, si videatur.

Sed divina essentia non potest videri per speciem, quia species est simplicior eo cuius est. Cum ergo naturaliter cognoscatur ab Angelo, per essentiam cognoscitur ab eo.

SC1

Sed contra. Videre Deum per essentiam, est vita aeterna, ut patet Ioan. Cap. XVII, 3: haec est vita etc.. Sed ad vitam aeternam non potest perveniri per pura naturalia; Roman. VI, 23: gratia Dei vita aeterna. Ergo nec ad visionem Dei per essentiam.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit quod anima quamvis sit nata cognoscere Deum, non tamen ad actum cognitionis perducitur, nisi perfundatur divino lumine; et sic ex naturalibus non potest aliquis videre Deum per essentiam.

SC3

Praeterea, natura non transcendit limites suos. Sed essentia divina excedit omnem naturam creatam. Ergo naturali cognitione divina essentia videri non potest.

CO

Responsio. Dicendum, quod ad hoc quod Deus per essentiam videatur, oportet quod essentia divina uniatur intellectui quodammodo ut forma intelligibilis.

Perfectibile autem non unitur formae nisi postquam est in ipso dispositio, quae facit perfectibile receptivum talis formae, quia proprius actus fit in propria potentia: sicut corpus non unitur animae ut formae, nisi postquam organizatum fuerit et dispositum.

Unde oportet et in intellectu esse aliquam dispositionem per quam efficiatur perfectibile tali forma quae est essentia divina, quod est aliquod intelligibile lumen. Quod quidem lumen si fuerit naturale, ex naturalibus puris intellectus Deum per essentiam videre poterit.

Sed quod sit naturale est impossibile. Semper enim dispositio ultima ad formam et forma sunt unius ordinis, in hoc quod si unum est naturale, et reliquum. Essentia autem divina non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati; quod sic patet.

Actus enim et potentia semper sunt unius generis; unde potentia in genere quantitatis non respicit actum qui est in genere qualitatis: unde forma naturalis intellectus creati non potest esse nisi sit illius generis in quo est potentia creati intellectus: unde forma sensibilis, quae est alterius generis, non potest esse forma ipsius, sed forma immaterialis tantum, quae est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectivae potentiae creatae, ita essentia divina est supra ipsam; unde essentia divina non est forma ad quam se extendat naturalis facultas intellectus creati.

Et ideo lumen illud intelligibile, per quod intellectus creatus fit in ultima dispositione ut coniungatur essentiae divinae ut formae intelligibili, non est naturale, sed supra naturam; et hoc est lumen gloriae, de quo in Ps. XXXV, 10, dicitur: in lumine tuo videbimus lumen.

Naturalis igitur facultas cuiuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem; aliter tamen in homine et in Angelo: quia in homine ad formam intelligibilem a sensu abstractam, cum omnis eius cognitio a sensu oriatur; in Angelo autem ad formam intelligibilem non a sensu acceptam, et praecipue ad formam quae est essentia sua.

Et ideo cognitio Dei, ad quam Angelus naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per substantiam ipsius Angeli videntis; et ideo dicitur in libro de causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se per modum substantiae suae, quia in quantum est causata a Deo, substantia sua est similitudo quaedam divinae essentiae.

Sed cognitio Dei ad quam homo potest naturaliter pervenire, est ut cognoscat ipsum per formam sensibilem, quae lumine intellectus agentis est a sensibilibus abstracta; et ideo Rom. Cap. I, 20, super illud, invisibilia Dei etc., dicit Glossa, quod homo iuvabatur ad cognoscendum Deum per creaturas sensibiles per lumen naturalis rationis.

Cognitio autem Dei quae est per formam creatam, non est visio eius per essentiam: et ideo neque homo neque Angelus potest pervenire ad videndum Deum per essentiam ex naturalibus puris.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod hoc quod dicit Augustinus, quod Angeli viderunt res in verbo, potest intelligi non a principio conditionis, sed ex tunc ex quo beati fuerunt. Vel dicendum, quod quamvis verbum per essentiam non viderint in statu naturalium, viderunt tamen aliquo modo per similitudinem in eis existentem; et ex tali cognitione potuerunt creaturas cognoscere, quas tamen postmodum in verbo multo plenius cognoverunt, quando verbum per essentiam viderunt; secundum enim quod cognoscitur causa, cognoscitur effectus per ipsam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis essentia divina sit in se maxime cognoscibilis, tamen non est maxime cognoscibilis intellectui creato, quia est extra genus ipsius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intellectus angelicus dicitur esse speculum purum et incontaminatum et sine defectu, quia non patitur defectum intelligibilis luminis, considerata natura sui generis, sicut patitur intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatis accipere, et cum continuo, et tempore, et discurrendo de uno in aliud; propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiae: et ideo potentia intellectiva eius potest intelligere omnem formam intelligibilem creatam quae est sui generis.

Sed intellectus angelicus comparatus ad essentiam divinam, quae est extra genus suum, invenitur defectivus et tenebrosus; et ideo deficit a visione divinae essentiae, quamvis ipsa sit in se maxime intelligibilis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum Commentatoris intelligitur de cognitione intelligibilium creatorum, non de cognitione essentiae increatae. Pro tanto enim substantia intelligibilis, quae in se est maxime intelligibilis, fit nobis minus intelligibilis quia excedit formam a sensu abstractam, qua naturaliter intelligimus; et similiter, immo multo amplius, essentia divina excedit formam intelligibilem creatam, qua intellectus Angeli intelligit. Et ideo intellectus Angeli minus intelligit essentiam divinam, quamvis sit magis intelligibilis, sicut et intellectus noster minus intelligit essentiam Angeli, quamvis sit magis intelligibilis, quam res sensibiles.

RA5

Ad quintum dicendum, quod excellentia intelligibilis quamvis non corrumpat intellectum, sed confortet eum, tamen excedit quandoque repraesentationem formae qua intellectus intelligit; et ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectum. Et secundum hoc est verum quod dicitur in II metaph., quod intellectus se habet ad manifestissima naturae sicut oculus vesperilionis ad lucem solis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam, quasi immediata dispositio ad visionem; sed quia per gratiam homo meretur lumen gloriae sibi dari, per quod Deum in essentia videat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod fides cognoscitur per essentiam suam, in quantum essentia sua coniungitur intellectui ut forma intelligibilis, et non alio modo. Sic autem non coniungitur essentia divina intellectui creato in statu viae, sed sicut sustinens eum in esse.

RA8

Ad octavum dicendum quod divisio illa non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; et ideo nihil prohibet aliquid esse per essentiam uno modo in anima, et alio modo per similitudinem vel imaginem; in ipsa enim anima est imago et similitudo Dei, quamvis sit in ea Deus per essentiam.

RA9

Ad nonum dicendum sicut ad primum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod nec gratia gratum faciens nec gratia gratis data sufficit ad videndum Deum per essentiam, nisi sit gratia consummata, quae est lumen gloriae.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod res antequam in propria natura essent, non solum fuerunt in verbo, sed etiam in mente angelica; et ita potuerunt videri, quamvis verbum per essentiam non videretur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sicut dicit Philosophus in II caeli et mundi in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis.

Primus enim gradus et perfectissimus est, ut aliquid habeat bonitatem suam sine motu et sine adminiculo alterius; sicut est perfectissima sanitas in eo qui per se est sanus sine auxilio medicinae; et hic gradus est divinae perfectionis.

Secundus gradus est eius quod potest consequi perfectam bonitatem cum modico auxilio et parvo motu, sicut eius qui habet sanitatem cum modico exercitio.

Tertius gradus est eius quod acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus, sicut ille qui acquirit perfectam sanitatem cum multis exercitiis.

Quartus gradus est eius quod nunquam potest acquirere perfectam bonitatem, sed acquirit aliquid de bonitate ex multis motibus.

Quintus gradus est eius quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc, sicut est gradus illius in sanitate qui sanari non potest, unde nullam medicinam accipit.

Naturae igitur irrationales nullo modo ad perfectam bonitatem, quae est beatitudo, pertingere possunt; sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, quae est eorum finis naturalis, quam ex VI naturae suae consequuntur.

Sed creaturae rationales possunt consequi perfectam bonitatem, id est beatitudinem; tamen ad consequendum indigent pluribus quam naturae inferiores ad consequendum fines suos. Et ideo quamvis sint nobiliores, non tamen sequitur quod ex propriis naturalibus possint attingere ad finem suum, sicut naturae inferiores.

Quod enim beatitudinem aliquid attingat per seipsum, solius Dei est.

RA13

Et similiter dicendum ad decimumtertium de ordine potentiarum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod per lumen gloriae quamvis intellectus creatus nunquam tantum elevetur quin in infinitum distet ab eo essentia divina, tamen per lumen illud fit ut intellectus uniatur essentiae divinae sicut formae intelligibili; quod aliter fieri non posset.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ad cognoscendum Deum per similitudinem eius Angelus ex propriis naturalibus potest, sed haec non est visio Dei per essentiam.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod conformitas naturalis ad Deum quae est in intellectu Angeli, non est ut intellectus Angeli proportionetur ad essentiam divinam sicut ad formam intelligibilem; sed in hoc quod non accipit cognitionem sensibilibus a sensu, sicut nos accipimus; et quantum ad alia in quibus intellectus Angeli convenit cum Deo, et differt ab intellectu humano.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod tripliciter aliquid videtur. Uno modo per essentiam suam; sicut quando ipsa essentia visibilis coniungitur visui, sicut oculus videt lucem.

Alio modo per speciem; quando scilicet similitudo ipsius rei ab ipsa re imprimitur in visum, sicut cum video lapidem. Tertio modo per speculum; et hoc est quando similitudo rei per quam cognoscitur, non fit in visu immediate ab ipsa re, sed ab eo in quo similitudo rei repraesentatur; sicut in speculo resultant species sensibilibus.

Primo igitur modo videre Deum est naturale soli Deo, supra naturam vero hominis et Angeli; sed secundo modo videre Deum est naturale Angelo; tertio autem modo videre Deum est naturale ipsi homini, qui venit in cognitionem Dei ex creaturis, utcumque Deum repraesentantibus.

Unde quod dicitur quod omnis cognitio est vel per essentiam vel in speculo, intelligendum est de cognitione humana; cognitio autem Angeli quam de Deo naturaliter habet, est media inter istas duas.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod imago rei dupliciter potest considerari. Uno modo in quantum est res quaedam; et cum sit res distincta ab eo cuius est imago, propter modum istum alius erit motus virtutis cognitivae in imaginem, et in id cuius est imago.

Alio modo consideratur prout est imago; et sic idem est motus in imaginem, et in id cuius est imago; et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re. Et hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod ea quae sunt essentialiter in anima et coniunguntur ei ut formae intelligibiles, intelliguntur ab anima per essentiam suam; sic autem essentia divina non est in anima viatoris; et ideo ratio non sequitur.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod ratio illa procedit de specie abstracta a re, quam oportet esse simpliciore re ipsa. Talis autem similitudo non est per quam intellectus creatus cognoscit naturaliter Deum, sed est similitudo impressa ab ipso; et ideo ratio non sequitur.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia, sicut dicit Isidorus, Angeli in verbo Dei omnia vident antequam fiant.

AG2

Praeterea, uniuscuiusque visus videt illud cuius similitudo est apud ipsum. Sed essentia divina, quae est similitudo omnium, intellectui angelico coniungitur ut forma intelligibilis.

Ergo Angelus videns Deum per essentiam, videt omnia.

AG3

Praeterea, si Angelus non cognoscit omnia, oportet quod hoc accidat vel ex defectu intellectus angelici, vel ex defectu rerum cognoscibilium, vel ex defectu medii. Sed non ex defectu intellectus angelici, cum Angelus sit speculum purum et incontaminatum, ut dionysius dicit; nec etiam ex defectu intelligibilium, quia omnia sunt in divina essentia cognoscibilia; nec etiam ex defectu medii quo cognoscunt, quia divina essentia perfecte omnia repraesentat. Ergo Angelus videns Deum omnia videt.

AG4

Praeterea, intellectus Angeli est perfectior quam intellectus animae humanae. Sed anima habet potentiam ad omnia cognoscendum; ipsa enim est quodammodo omnia, ut in III de anima dicitur, secundum quod est nata omnia cognoscere.

Ergo et intellectus angelicus potest omnia cognoscere. Sed nihil est efficacius ad educendum intellectum angelicum in actum cognitionis quam divina essentia. Ergo Angelus videns essentiam divinam, omnia cognoscit.

AG5

Praeterea, sicut dicit Gregorius, amor in patria cognitioni aequatur: quia tantum quisque ibi diligit, quantum cognoscet. Sed amans Deum amabit in ipso omnia diligibilia. Ergo videns ipsum videbit omnia intelligibilia.

AG6

Praeterea, si Angelus videns Deum non videt omnia, hoc non est nisi quia omnia intelligibilia sunt infinita. Sed ipse non impeditur ab intelligendo propter intelligibilis infinitatem, quia essentia divina distat ab eo sicut infinitum a finito. Ergo videtur quod Angelus videns Deum, omnia videre possit.

AG7

Praeterea, cognitio comprehensoris excedit cognitionem viatoris, quantumcumque elevetur. Sed viatori alicui possunt omnia revelari: quod quidem de praesentibus patet, quia beato benedicto totus mundus simul ostensus est, ut dicitur in II dialogorum; de futuris etiam patere potest, quia Deus alicui prophetae aliqua futura revelat, et eadem ratione potest sibi omnia revelare; et similis ratio est de praeteritis.

Ergo multo fortius Angelus videns Deum visione patriae omnia cognoscit.

AG8

Praeterea, Gregorius in IV dialog.

Dicit: quid est quod non videant ubi videntem omnia vident? sed Angeli vident per essentiam Deum scientem omnia.

Ergo Angeli cognoscunt omnia.

AG9

Praeterea, potestas Angeli in cognoscendo non est minor quam potestas animae. Sed dicit Gregorius in II dialog.: animae videnti creatorem angusta est omnis creatura. Ergo et Angelo; et sic idem quod prius.

AG10

Praeterea, lux spiritualis vehementius ingerit se menti quam lux corporalis oculo.

Sed si lux corporalis esset sufficiens ratio omnium colorum; ingerens se oculo, omnes colores manifestaret. Ergo, cum ipse Deus, qui est lux spiritualis, et rerum omnium perfecta ratio, menti Angeli videntis eum se ingerat, Angelus eo cognito omnia cognoscet.

AG11

Praeterea, cognitio est quasi quidam contactus cognoscentis et cognoscibilis. Sed si simplex tangitur, tangitur quidquid in ipso est. Sed Deus est simplex. Ergo si cognoscitur, cognoscuntur omnes rerum rationes quae in ipso sunt.

AG12

Praeterea, nullius creaturae cognitio est de substantia beatitudinis. Ergo ad cognitionem beatitudinis aequaliter se habere videntur.

Aut ergo beatus omnes creaturas cognoscit, aut nullam. Sed non nullam. Ergo omnes.

AG13

Praeterea, omnis potentia non reducta ad actum est imperfecta. Sed intellectus Angeli est in potentia ad omnia cognoscenda; alias esset inferior intellectu humano, in quo est omnia fieri. Si ergo in statu beatitudinis non omnia cognosceret, remaneret eius cognitio imperfecta; quod videtur repugnare beatitudinis perfectioni, quae omnem imperfectionem tollit.

AG14

Praeterea, si Angelus beatus non cognosceret omnia, cum sit in potentia ad omnia cognoscenda, posset postmodum aliquid cognoscere quod prius non cognoverat. Sed hoc est impossibile, quia, sicut dicit Augustinus in XV de trinitate, in Angelis beatis non sunt cogitationes volubiles; quod esset, si aliquid scirent quod prius nescissent ergo Angeli beati videntes Deum omnia vident.

AG15

Praeterea, visio beatitudinis aeternitate mensuratur, unde et vita aeterna dicitur. Sed in aeternitate nihil est prius et posterius. Ergo nec in visione beatitudinis; ergo non potest esse quod aliquid sciatur quod prius scitum non fuerat; et sic idem quod prius.

AG16

Praeterea, Ioan. X, 9, dicitur: ingredietur et egredietur, et pascua inveniet; quod in Lib. De spiritu et anima sic exponitur: ingredietur ad contemplandam divinitatem salvatoris, egredietur ad intuendam humanitatem ipsius; et utrobique gloriosam refectionem inveniet.

Sed visus exterior ita perfecte pascetur in humanitate salvatoris, quod nihil existens in corpore eius erit ei occultum. Ergo et oculus mentis ita pascetur in divinitate ipsius, quod nihil in ea existens ignorabitur ab eo; et sic cognoscet omnia.

AG17

Praeterea, ut dicitur III de anima, intellectus intelligens maximum intelligibile, non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis. Sed maxime intelligibile est Deus. Ergo intellectus videns Deum, omnia videt.

AG18

Praeterea, effectus maxime cognoscitur per cognitionem suae causae. Sed Deus est causa omnium. Ergo intellectus videntis Deum omnia cognoscit.

AG19

Praeterea, colores in tabula depicti, ad hoc quod visu cognoscerentur, non indigerent nisi lumine eos illustrante, quo fieret visibiles actu.

Sed rerum omnium rationes sunt in essentia divina actu intelligibiles, divino lumine illustratae. Ergo intellectus videns essentiam divinam, omnia per omnium rationes videt.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Ephes. Cap.

III, 10: ut innotescat principatibus et potestatibus in caelestibus per ecclesiam multiformis sapientia Dei: ubi dicit Glossa Hieronymi, quod Angeli mysterium incarnationis per praedicationem ecclesiae sunt edocti. Ergo ante praedicationem illud ignoraverunt, et tamen Deum per essentiam viderunt. Ergo videntes Deum per essentiam non omnia cognoscunt.

SC2

Praeterea, dionysius dicit in fine eccl.

Hierarch., quod multae sacramentorum rationes latent supernas essentias; et sic idem quod prius.

SC3

Praeterea, nihil alteri coaequatur in extensione quae est secundum quantitatem molis, nisi sit ei aequale secundum molis quantitatem. Ergo et nihil aequatur alteri in extensione virtualis quantitatis, nisi coaequetur ei in virtute. Sed intellectus Angeli non coaequatur intellectui divino in virtute. Ergo non potest esse quod intellectus Angeli se extendat ad omnia ad quae se extendit intellectus divinus.

SC4

Praeterea, Angeli, cum sint facti ad laudandum Deum, secundum hoc quod cognoscunt eum laudant ipsum. Sed non omnes aequaliter eum laudant, ut patet per chrysostomum super Ioan.. Ergo quidam in eo plura cognoscunt quam alii.

Et tamen Angeli minus cognoscentes vident Deum per essentiam; ergo videns Deum per essentiam non omnia videt.

SC5

Praeterea, de substantia beatitudinis Angeli est cognitio et gaudium. Sed Angeli bene possunt gaudere de quo prius non gaudebant, sicut de peccatore converso: gaudium enim est Angelis Dei super uno etc.; Lucae XV, vers. 10. Ergo et possunt cognoscere quae prius non cognoscebant.

Ergo videntes Deum per essentiam, aliqua ignorant.

SC6

Praeterea, nulla creatura potest esse summe bona vel summe potens. Ergo nec omnia sciens.

SC7

Praeterea, cognitio divina in infinitum excedit cognitionem creaturae. Ergo non potest esse ut omnia quae Deus scit, creatura cognoscat.

SC8

Praeterea, Ierem. XVII, 9, dicitur: pravum est cor hominis, et inscrutabile; quis cognoscet illud? ego Dominus. Ex quo videtur quod Angeli videntes Deum per essentiam, non cognoscunt secreta cordium, et ita non cognoscunt omnia.

CO

Responsio. Dicendum, quod Deus videndo essentiam suam, quaedam cognoscit scientia visionis, scilicet praeterita, praesentia et futura; quaedam autem scientia simplicis intelligentiae, omnia scilicet quae potest facere, quamvis nec sint, nec fuerint, nec futura sint.

Impossibile autem videtur quod aliqua creatura videns essentiam divinam, omnia sciat quae Deus scit scientia simplicis notitiae.

Constat enim quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit, ex cognitione causae in plurium effectuum notitiam devenire potest; sicut ille qui perfectius aliquod principium demonstrationis cognoscit, plures conclusiones ex eo deducere potest. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione alicuius causae omnes effectus eius

cognoscat, oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causae, et sic quod illam causam comprehendat; quod est impossibile de essentia divina respectu intellectus creati, ut ex dictis patet. Unde impossibile est quod aliquis intellectus creatus videndo divinam essentiam omnia cognoscat quae ex ea causari possunt.

Possibile tamen est ut aliquis intellectus creatus essentiam Dei videns, omnia cognoscat quae Deus scit scientia visionis, ut de anima Christi ab omnibus tenetur.

De aliis autem videntibus Deum per essentiam, est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnes Angeli et animae beatorum videndo essentiam Dei, necesse est ut omnia cognoscant, sicut qui videt speculum, videt omnia quae in speculo relucent. Sed hoc dictis sanctorum repugnare videtur, et praecipue dionysii, qui in cap.

VI ecclesiasticae hierarchiae expresse dicit, inferiores Angelos per superiores ab ignorantia purgari; et sic oportet ponere, quaedam superiores Angelos cognoscere quae inferiores ignorant, quamvis omnes communiter Deum contemplantur.

Et ideo dicendum est, quod res non sunt in essentia divina sicut actu distinctae; sed magis in eo omnia sunt unum, ut dionysius dicit, per modum quo multi effectus uniuntur in una causa. Imagines autem in speculo resultantes sunt ibi in actu distinctae; et ideo modus quo res omnes sunt in essentia divina similior est modo quo sunt effectus in causa, quam modo quo sunt imagines in speculo.

Non est autem necessarium quod quicumque cognoscit causam, cognoscat omnes effectus eius qui possunt ex ipsa produci, nisi comprehendat ipsam; quod non contingit alicui intellectui creato, respectu divinae essentiae.

Unde in solo Deo necesse est ut ex hoc quod essentiam suam videt, omnia cognoscat quae facere potest. Unde et eorum effectuum qui ex ipsa producti sunt, tanto aliquis plures cognoscit videndo essentiam Dei, quanto plenius eam videt.

Et ideo animae Christi, quae super omnes creaturas perfectius Deum videt, attribuitur quod omnia cognoscat, praesentia, praeterita et futura; aliis autem non, sed quod unusquisque secundum mensuram qua videt Deum, videt plures vel pauciores effectus ex ipso.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod sicut magister in II senten. Dicit, cum dicitur: Angeli in verbo vident omnia antequam fiant; hoc non intelligitur de omnibus Angelis, sed forte de superioribus; nec illi etiam omnia perfecte vident, sed forte in communi, et quasi implicite tantum, aliqua sciunt. Vel potest dici, quod de una re cognoscibili possunt intelligi plures rationes, sicut de triangulo plures demonstrationes fiunt; et potest esse quod aliquis scit triangulum quid est, qui nescit omnia quae de triangulo sciri possunt. Aliud igitur est scire omnes res, aliud autem scire omnia intelligibilia de rebus.

Satis autem probabile videtur quod omnes videntes Deum per essentiam omnes creaturas cognoscant ad minus secundum species suas, et hoc est quod Isidorus dicit, quod sciunt in verbo omnia antequam fiant; fieri enim rei est non intelligibilis rationis.

Non autem oportet quod Angelus sciens rem aliquam sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa; et si forte sciat omnes proprietates naturales quae comprehensione essentiae cognoscuntur, non tamen scit eam secundum omnes rationes quibus substat ordini divinae providentiae, qua una res ordinatur ad varios eventus.

Et de his rationibus inferiores Angeli a supremis illuminantur. Et hoc est quod dicit dionysius, cap. IV de divin.

Nomin., quod superiores Angeli docent inferiores rerum scibiles rationes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando visus similitudini coniungitur secundum totum posse ipsius similitudinis; tunc enim necesse est ut visus cognoscat omne id ad quod similitudo visus se extendit.

Sic autem intellectus creatus non coniungitur divinae essentiae; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Angelus videns Deum non videat omnia, contingit ex defectu intellectus ipsius, qui non unitur essentiae divinae secundum totum posse eius. Hic autem defectus puritati eius non repugnat, ut supra dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod anima secundum potentiam naturalem non se extendit ad plura intelligibilia quam ad ea quae possunt manifestari per lumen intellectus agentis; quae sunt formae abstractae a sensibilibus.

Et similiter potentia intellectus angelici naturalis est ad omnia illa cognoscenda quae manifestantur lumine suo naturali, quod non est sufficiens manifestativum omnium quae in Dei sapientia latent.

Et praeterea, illorum etiam quae anima naturaliter cognoscere potest, cognitionem non accipit nisi per medium sibi proportionatum; unde uno et eodem medio apprehenso, aliquis in cognitionem alicuius conclusionis devenit in quam alius tardioris ingenii devenire non potest. Et similiter ex essentia Dei visa superior Angelus multa cognoscit quae inferior cognoscere non potest; in eorum tamen cognitionem reducitur per medium sibi magis proportionatum, sicut per lumen superioris Angeli. Unde necesse est quod unus Angelus alium illuminet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod affectus terminatur ad res ipsas; sed intellectus non solum sistit in rebus, sed res in multas intentiones dividit; unde illae intentiones sunt intellectae, non autem sunt dilectae; sed possunt esse dilectionis principium, sive ratio; dilectum autem proprie est res ipsa. Et quia Angeli videntes Deum per essentiam, omnes cognoscunt creaturas, possunt omnes amare. Quia vero non omnes rationes intelligibiles in eis apprehendunt, non ex omnibus rationibus quibus res diligi possunt, eas diligunt.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis Deus distet ab intellectu angelico sicut infinitum a finito, non tamen cognoscunt eum secundum modum suae infinitatis, quia non cognoscunt eum infinite; et ideo non oportet quod omnia infinita quae ipse cognoscit, cognoscant.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Deus alicui viatori revelare posset tot, quod plura de creaturis intelligeret quam intellectus comprehensoris; et similiter Deus posset cuilibet comprehensori inferiori revelare omnia quae superior intelligit, aut etiam plura. Sed nunc de hoc non quaerimus; sed solum de hoc an ex hoc quod essentiam Dei videt alicuius intellectus creatus, sequatur quod omnia cognoscat.

RA8

Ad octavum dicendum, quod verbum Gregorii potest intelligi de his quae pertinent ad substantiam beatitudinis. Vel potest dici, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam medii, quia ipsa essentia divina est sufficiens medium demonstrativum rerum omnium. Unde per hoc vult habere quod non est mirum si, ea visa, futura cognoscuntur; sed quod non omnia cognoscantur, est ex defectu intellectus eam non comprehendentis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod ex quo anima videt divinam essentiam, omnis creatura est ei angusta, id est nulla creatura occultatur ei propter eminentiam ipsius creaturae. Sed alia ratio occultationis esse potest: quia scilicet non coniungitur ei medium proportionatum sibi, per quod illam creaturam cognoscere possit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet, si oculus corporalis lucem corporalem secundum totum eius posse in se susciperet; quod patet in proposito non esse.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod intellectus cognitione sua tangens Deum, cognoscit ipsum totum, sed non totaliter; et ideo cognoscit omne id quod actu in ipso est. Non tamen oportet quod cognoscat habitudinem eius ad omnes suos effectus; quod est cognoscere ipsum, secundum quod est ratio omnium suorum effectuum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis nulla cognitio creaturae sit de substantia beatitudinis quasi beatificans, tamen aliqua creaturae cognitio pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati; sicut ad beatitudinem Angeli pertinet ut cognoscat omnes qui suo officio committuntur; et similiter ad sanctorum beatitudinem pertinet ut cognoscant eos qui eorum beneficia implorant, vel etiam alias creaturas de quibus laudare debent Deum.

Vel dicendum, quod si etiam nullo modo ad beatitudinem pertineret creaturae cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturae aequaliter se habeat ad visionem beatitudinis. Cognita enim causa aliqua, in promptu est ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero magis lateant; sicut patet quod ex principiis demonstrationis statim aliquae conclusiones eliciuntur, quaedam vero non nisi per multa media; et ad haec cognoscenda non potest quilibet per se, sed oportet quod ab alio manuducatur. Similiter est etiam cognitio rationum intelligibilium de effectibus respectu essentiae divinae; quia quaedam sunt latentes, quaedam manifestiores; et ideo ex visione divinae essentiae quaedam cognoscuntur, quaedam non.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod aliquid est in potentia ad alterum dupliciter.

Uno modo in potentia naturali; et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda quae suo lumine naturali manifestari possunt; et nihil horum Angelus beatus ignorat; ex horum enim ignorantia remaneret intellectus Angeli imperfectus.

Quaedam vero potentia est obedientiae tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quae supra naturam Deus in eo potest facere; et si talis potentia non reducat ad actum, non erit potentia imperfecta: et ideo intellectus Angeli beati non est imperfectus, si non cognoscit omnia quae Deus potest ei revelare.

Vel dicendum, quod si aliqua potentia ad duas perfectiones ordinatur, quarum prima sit propter secundam, non erit imperfecta potentia, si habeat secundam sine prima; sicut si habet sanitatem sine adminiculis medicinae, quae sanitatem faciunt. Omnis enim cognitio creaturae ordinatur ad cognitionem Dei. Et ideo ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato per possibile quod nullam creaturam sciret, non esset imperfectus.

Nec etiam intellectus videns Deum, qui plures creaturas cognoscit, ex cognitione creaturarum (perfectior est); sed ex hoc quod perfectius Deum cognoscit: unde dicit Augustinus, in libro confessionum: infelix homo qui scit omnia illa, scilicet creata, te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Si autem te et illa novit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod volubilitas cogitationum, quae a beatis Angelis removetur, dupliciter intelligi potest.

Uno modo ut cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causas, vel e converso; qui quidem discursus rationis proprius est, quam claritas intellectus angelici excedit.

Alio modo volubilitas potest referri ad successionem eorum quae cogitantur. Et sic sciendum est, quod quantum ad illam cognitionem qua Angeli cognoscunt res in verbo, non potest esse successio, quia per unum diversa cognoscunt. Sed quantum ad ea quae cognoscunt per species innatas, vel per illuminationes superiorum, est ibi successio; unde Augustinus dicit, VIII super genes. Ad litt., quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus: quod est per affectiones mutari.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam, et res in Deo. Et in ista non est aliqua successio; nec in ea Angeli proficiunt, sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationes superiorum, proficere possunt. Et quantum ad hoc, visio illa non mensuratur aeternitate, sed tempore; non quidem tempore quod est mensura motus primi mobilis, de quo Philosophus loquitur, sed tempore non continuo, quali creatio rerum mensuratur; quod nihil est aliud quam numeratio prioris et posterioris in creatione rerum vel in successione angelicorum intellectuum.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod corpus Christi est finitum, et comprehendi potest visu corporali. Essentia autem divina non comprehenditur visu spiritali, cum sit infinita; et ideo non est simile.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procederet, si intellectus cognosceret maxime cognoscibile, quod est Deus, perfecte; quod quia non est, ratio non sequitur.

RA18

Et similiter dicendum ad decimumoctavum de causa et effectu, ut ex praedictis patet.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod non sunt hoc modo rationes rerum in Deo sicut colores in tabula vel pariete, ut ex dictis, in corp. Art., patet, et ideo ratio non sequitur.

RC

Alia concedimus, quia verum concludunt, quamvis non debito modo.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum visio rerum in verbo, sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Si igitur intellectus angelicus cognoscit aliqua in verbo, oportet quod cognoscat ea per aliquas similitudines apud se existentes.

AG2

Praeterea, sicut se habet corporalis res ad visum corporalem, ita spiritalis ad visum spiritualem. Sed res corporalis non cognoscitur a visu corporali nisi per aliquam impressionem rei in ipso existentem. Ergo similiter est de visu spiritali.

AG3

Praeterea, gloria non destruit naturam, sed perficit. Sed cognitio naturalis Angeli est per aliquas species. Ergo et cognitio gloriae, quae est visio in verbo, est per similitudines rerum.

AG4

Praeterea, omnis cognitio est per aliquam formam. Sed verbum non potest esse forma intellectus, nisi forte exemplaris, quia nullius rei est forma intrinseca. Ergo oportet quod per aliquas alias formas, cognoscat intellectus Angeli ea quae in verbo cognoscit.

AG5

Praeterea, Paulus in raptu Deum per essentiam vidit, ut patet II Cor. XIII, 4, in Glossa, et ibi vidit arcana verba, quae non licet homini loqui. Illorum autem verborum non fuit oblitus postquam verbum per essentiam videre desiit. Ergo oportet quod per aliquas similitudines in intellectu remanentes illa cognosceret. Et eadem ratione Angeli, quae cognoscunt in verbo per similitudines aliquas cognoscunt, ut videtur.

AG6

Sed dicebat, quod abeunte verbo remanserunt in anima Pauli quaedam reliquiae illius visionis, scilicet impressiones quaedam vel similitudines, quibus reminisci poterat eorum quae in verbo viderat, sicut abeuntibus sensibilibus remanent eorum impressiones in sensu. Sed contra, res aliqua magis imprimitur in alteram in sui

praesentia quam in sui absentia. Si ergo verbum in sui absentia reliquit impressionem in intellectu Pauli, ergo et in sui praesentia.

SC1

Sed contra. Quidquid est in Deo, est Deus. Si ergo Angelus videns essentiam Dei, non videt eam per aliquam similitudinem, nec ideas rerum in eo existentes per aliquam similitudinem videt.

SC2

Praeterea, rationes rerum resultant in verbo sicut imagines in speculo. Sed per unam similitudinem speculi videntur omnia quae in speculo relucent. Ergo et per ipsam formam verbi videntur omnia quae in verbo cognoscuntur.

SC3

Praeterea, intellectus Angeli est sicut tabula picta, eo quod omnis intelligentia est plena formis, ut dicitur in libro de causis.

Sed tabulae pictae non superadduntur aliae picturae: propter hoc enim probatur in III de anima, quod intellectus possibilis potest omnia recipere, quia est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Ergo non potest esse quod eorum quae cognoscit Angelus in verbo, aliquas similitudines habeat.

CO

Responsio. Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad scitum. Quidquid autem similatur alicui secundum hoc quod illud est simile tertio, ipsum etiam est tertio simile; ut si filius similatur patri in hoc quod pater similatus est avo, et filius avo similatur.

Dupliciter igitur aliquid alicui similatur: uno modo ex hoc quod similitudinem eius immediate ab eo accipit in se; alio modo ex hoc quod assimilatur alicui quod est simile ei. Et sic etiam dupliciter fit cognitio: cognoscimus enim per visum socratem in quantum visus noster assimilatur ipsi socrati, et etiam in quantum assimilatur imagini socratis; et utraque istarum assimilationum sufficit ad cognoscendum socratem.

Dico ergo, quod quando aliqua res cognoscitur per similitudinem alterius rei, illa cognitio non fit per aliquam similitudinem aliam, quae sit immediate ipsius rei cognitae; et si cognoscens cognoscat unam et eandem rem per similitudinem propriam et per similitudinem alterius rei, erunt diversae cognitiones.

Quod sic patere potest.

Est enim aliqua cognitiva potentia quae cognoscit tantum recipiendo, non autem aliquid ex receptis formando; sicut sensus simpliciter cognoscit illud cuius speciem recipit, et nihil aliud.

Aliqua vero potentia est quae non solum cognoscit, secundum quod recipit; sed etiam ex his quae recipit, potest aliquam aliam speciem formare; sicut patet in imaginatione, quae ex forma auri recepta et forma montis, format quoddam phantasma aurei montis. Et similiter est in intellectu, quia ex forma generis et differentiae comprehensis format quidditatem speciei.

In huiusmodi igitur potentiis quando una res cognoscitur per similitudinem alterius rei, quandoque contingit quod praeter similitudinem illam formatur alia species, quae est rei immediate; sicut ex statua Herculis visa potest formare quendam aliam similitudinem quae sit ipsius Herculis immediate; sed haec cognitio iam est alia ab illa qua cognoscebam Herculem in statua sua. Si enim esset eadem, tunc oporteret hoc accidere in qualibet alia potentia; quod manifeste falsum apparet. Cum enim visus exterior videt Herculem in statua sua, non fit cognitio per aliquam aliam similitudinem quam per similitudinem statuae.

Sic igitur dico, quod ipsa essentia divina est similitudo rerum omnium; et ideo intellectus Angeli res cognoscere potest et per similitudines ipsarum rerum, et per ipsam essentiam divinam. Sed illa cognitio qua cognoscat per similitudines ipsarum rerum, erit alia a cognitione qua cognoscit res per verbum; quamvis etiam illae similitudines causentur ex coniunctione intellectus angelici ad verbum, sive per operationem ipsius intellectus angelici, ut dictum est de imaginatione, sive, quod est verius, per influxum verbi.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ex quo essentia divina est rerum similitudo quae cognoscuntur per verbum, intellectus angelicus essentiae divinae coniunctus, est rebus illis sufficienter assimilatus ad eas cognoscendas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod a verbo potest fieri impressio in intellectum Angeli; sed cognitio quae est per illam impressionem, est alia a cognitione quae est per verbum, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis gloria non destruat naturam, elevat tamen eam ad id quod per se non poterat, hoc est ad hoc quod videat res per ipsam essentiam Dei sine aliqua similitudine media in visione illa.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum non est alicuius rei forma intra, ita quod sit pars essentiae rei; est tamen intellectui forma intrinseca ut intelligibile per ipsum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Paulus postquam desiit essentiam Dei videre, memor fuit rerum quae in verbo cognoverat, per similitudines rerum apud se remanentes.

RA6

Ad sextum dicendum, quod similitudines illae quae remanserunt post absentiam verbi, imprimebantur etiam quando verbum per essentiam videbat; sed tamen illa visio qua videbat per verbum, non erat per illas impressiones, ut ex dictis, in corp. Art., patet.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum Angelus cognoscat seipsum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicit dionysius, cap. VI caelestis hierarchiae, Angeli ignorant suas virtutes.

Sed si cognoscerent se per essentiam, cognoscerent suas virtutes. Ergo Angelus suam essentiam non cognoscit.

AG2

Praeterea, si Angelus cognoscit seipsum, hoc non est per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam: quia in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut dicitur in III de anima.

Sed per essentiam suam se cognoscere non potest, quia illud quo intelligitur, est forma intellectus. Essentia autem Angeli non potest esse forma intellectus eius, cum magis intellectus insit essentiae ut proprietas quaedam, sive forma. Ergo Angelus nullo modo cognoscit se.

AG3

Praeterea, idem non potest esse agens et patiens, movens et motum, nisi hoc modo quod una pars eius sit movens vel agens, et alia mota vel passa; ut patet in animalibus, ut probatur in VIII physic.. Sed intelligens et intellectum se habent ut agens et patiens. Ergo non potest esse quod Angelus totum se intelligat.

AG4

Praeterea, si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit actus intellectus eius. Sed nulla essentia per se subsistens potest esse actus alicuius, nisi sit actus purus: res enim materialis non potest esse alicuius forma; esse autem actum purum nulli essentiae convenit nisi divinae. Ergo Angelus non potest se per essentiam suam cognoscere.

AG5

Praeterea, nihil intelligitur nisi secundum quod denudatur a materia et a conditionibus materialibus. Sed esse in potentia est quaedam materialis conditio, a qua Angelus denudari non potest. Ergo Angelus seipsum intelligere non potest.

AG6

In intellectu suo. Sed hoc esse non potest; quinimmo intellectus est in essentia: non enim potest esse aliquid esse in altero et e converso.

Ergo Angelus non cognoscit se per essentiam suam.

AG7

Praeterea, intellectus Angeli habet potentiam admixtam. Nihil autem de potentia in actum reducitur a seipso. Cum ergo intellectus reducatur in actum cognitionis per ipsum cognoscibile, impossibile erit quod Angelus intelligat seipsum.

AG8

Praeterea, nulla potentia habet efficaciam agendi nisi ab essentia in qua radicatur.

Ergo intellectus Angeli est efficax ad intelligendum ex virtute essentiae suae. Sed non potest idem esse principium agendi et patiendi.

Cum igitur id quod intelligitur, sit quodammodo ut passum, videtur quod Angelus essentiam suam cognoscere non possit.

AG9

Praeterea, demonstratio actus intellectus est.

Sed non potest idem per idem demonstrari.

Ergo non potest esse quod Angelus per essentiam suam intelligatur a se.

AG10

Praeterea, qua ratione reflectitur in se intellectus, et affectus. Sed affectus Angeli non reflectitur in se nisi per dilectionem naturalem, quae est quidam naturalis habitus.

Ergo nec Angelus se cognoscere potest nisi mediante aliquo habitu; et ita non cognoscit se per essentiam suam.

AG11

Praeterea, operatio cadit media inter agens et patiens. Sed intelligens et intellectum se habent ut agens et patiens. Cum igitur nihil cadat medium inter rem aliquam et seipsam, impossibile videtur quod Angelus seipsum intelligat.

SC1

Sed contra. Quod potest virtus inferior, potest et superior, ut dicit boetius.

Sed anima nostra seipsam cognoscit. Ergo multo fortius Angelus.

SC2

Praeterea, haec est ratio quare intellectus noster seipsum intelligit, non autem sensus, ut dicit Avicenna, quia sensus utitur organo corporali, non autem intellectus. Sed intellectus Angeli magis est separatus ab organo corporali quam etiam intellectus noster.

Ergo Angelus etiam cognoscit seipsum.

SC3

Praeterea, intellectus Angeli, cum sit Deiformis, maxime assimilatur intellectui divino.

Sed Deus se per essentiam suam cognoscit.

Ergo et Angelus.

SC4

Praeterea, quanto intelligibile est magis proportionatum intellectui, tanto magis potest ipsum cognoscere. Sed nullum intelligibile est magis proportionatum intellectui angelico quam sua essentia. Ergo essentiam suam maxime cognoscit.

SC5

Praeterea, in Lib. De causis dicitur, quod omnis sciens scit essentiam suam, et redit ad essentiam suam reditione completa. Ergo et Angelus, cum sit sciens.

CO

Responsio. Dicendum, quod duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur.

Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere.

Hae autem duae actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu; unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu; et similiter non illuminat.

Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio eius; et ideo oportet quidem quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod in intelligendo intelligens sit ut agens, et intellectum ut passum. Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus quod est intelligere.

Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem.

Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; inquantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur aliqua actio vel passio: actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles.

Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso, ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in ipso.

Sciendum est igitur, quod nihil prohibet esse aliquid actu unum et in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum; et similiter possibile est esse aliquid actu ens, quod in genere intelligibilium est potentia tantum. Sicut enim est gradus actus et potentiae in entibus, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima; aliquid actu tantum, ut Deus; aliquid actu et potentia ut omnia intermedia; sic est in genere intelligibilium aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina; aliquid ut potentia tantum, ut intellectus possibilis; quod hoc modo se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilibum, sicut dicit Commentator in III de anima.

Omnes autem substantiae angelicae sunt mediae, habentes aliquid de potentia et actu, non solum in genere entium, sed etiam in genere intelligibilium.

Sicut igitur materia prima non potest agere aliquam actionem nisi perficiatur per formam; et tunc actio illa est quaedam emanatio ipsius formae magis quam materiae; res autem existentes actu possunt agere actiones, secundum quod sunt actu; ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu.

Tunc enim intelligit rem cuius est illa forma; nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem. Intellectus vero Angeli, quia habet essentiam suam quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, id est essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod Angeli cognoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendendo; non autem eam comprehendunt secundum quod deducitur ab exemplari aeterno; hoc enim esset ipsum exemplar comprehendere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod essentia Angeli, quamvis non possit comparari ad intellectum eius ut actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intellectum et intelligens non se habent ut agens et patiens; sed ambo se habent ut unum agens, ut patet ex dictis, in corp. Art., quamvis quantum ad modum loquendi videantur ut agens et patiens significari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis essentia Angeli non sit actus purus, non tamen habet materiam partem sui; sed secundum hoc est in potentia quod esse non habet a seipso: et ideo nihil prohibet ipsum comparari ad intellectum ut actum in intelligendo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod id quod intelligitur, non oportet denudari a qualibet materia.

Constat enim quod formae naturales nunquam intelliguntur sine materia, cum materia in earum definitione cadat. Sed oportet quod denudetur a materia individuali, quae est materia determinatis dimensionibus substans; unde minus oportet quod separetur a potentia tali, qualis est in Angelis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse in altero et illud in eo diversis modis, sicut totum in partibus, et e converso. Et similiter est in proposito: essentia enim Angeli est in intellectu eius sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia.

RA7

Ad septimum dicendum, quod intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiae suae, sed respectu eius est semper in actu.

Respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia: nec tamen sequitur quod, quando intellectus est in potentia, quod per aliud agens reducatur in actum semper; sed solum quando est in potentia essentiali, sicut aliquis antequam addiscat. Quando autem est in potentia accidentali, sicut habens habitum dum non considerat, potest per seipsum exire in actum; nisi dicatur, quod reducitur in actum per voluntatem, qua movetur ad actu considerandum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illud quod intelligitur, non est ut passum, sed ut principium actionis, ut patet ex dictis, in corp.

Art., et ideo ratio non sequitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod aliquid potest esse cognitionis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognoscibilis: et sic magis notum est causa cognoscendi minus notum.

Et hoc modo medium demonstrationis est causa intelligendi. Alio modo ex parte cognoscentis: et sic causa cognitionis est illud quod facit cognoscibile esse actu in cognoscente. Et sic nihil prohibet aliquid per seipsum cognosci.

RA10

Ad decimum dicendum, quod dilectio naturalis non est habitus, sed est actus.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod operatio intellectualis non est media secundum rem inter intelligens et intellectum, sed procedit ex utroque, secundum quod sunt unita.

¶ Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum Angelus unus intelligat alium.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicit dionysius VI cap. Caelestis hierarchiae, etiam ipsi Angeli suam ordinationem ignorant. Sed si Angelus unus cognosceret alium, suam ordinationem scirent. Ergo unus alium non cognoscit.

AG2

Praeterea, ut dicitur in libro de causis, omnis intelligentia scit quod est supra se, in quantum est causa ei, et quod est infra se, in quantum est causatum ab ea.

Sed secundum fidem, non ponitur quod unus Angelus sit causa alterius. Ergo unus alium non cognoscit.

AG3

Praeterea, sicut dicit boetius, universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed Angelus est quoddam singulare, cum sit persona.

Cum igitur Angelus tantum per intellectum cognoscat, videtur quod Angelus Angelum non cognoscat.

AG4

Item, videtur quod unus Angelus alium non cognoscat per essentiam Angeli cogniti. Id enim quo intellectus intelligit, oportet esse intrinsecum ipsi intellectui. Sed essentia unius Angeli non potest esse intra intellectum alterius, quia nihil illabitur menti nisi solus Deus. Ergo Angelus non potest cognoscere alium Angelum per essentiam eius.

AG5

Praeterea, possibile est unum Angelum cognosci ab omnibus Angelis. Id autem quo aliquid cognoscitur, est coniunctum ipsi cognoscenti.

Si ergo Angelus cognosceret alium per essentiam Angeli cogniti, oporteret quod Angelus cognitus esset in pluribus locis, cum Angeli cognoscentes in pluribus locis sint.

AG6

Praeterea, Angeli essentia substantia quaedam est; intellectus autem accidens, cum sit potentia quaedam. Sed substantia non est forma accidentis. Ergo essentia unius Angeli non potest esse intellectui alterius forma, qua intelligat.

AG7

Praeterea, nihil cognoscitur ab intellectu per sui praesentiam quod est separatum ab eo. Sed essentia unius Angeli est separata ab intellectu alterius. Ergo unus Angelus ab alio non cognoscitur per essentiae suae praesentiam.

AG8

Item, videtur quod unus Angelus per essentiam sui cognoscentis non possit alium cognoscere. Sicut enim superioribus Angelis subsunt inferiores, ita et sensibiles creaturae. Si ergo superior Angelus cognoscendo essentiam suam cognoscat alios Angelos, eadem ratione et per essentiam suam cognoscet omnes res sensibiles, et non per aliquas formas, ut dicitur in Lib. De causis.

AG9

Praeterea, nihil ducit in cognitionem alterius nisi quod habet similitudinem cum eo.

Sed essentia unius Angeli non convenit cum alio nisi in genere. Si igitur unus alium cognoscat solum per essentiam sui cognoscentis, non cognoscet eum nisi in genere; quod est imperfecte cognoscere.

AG10

Praeterea, illud per quod aliquid cognoscitur, est ratio ipsius. Si ergo unus Angelus per essentiam suam omnes alios cognoscat, essentia sua erit ratio propria omnium; quod videtur soli divinae essentiae convenire.

AG11

Item, videtur quod unus Angelus non cognoscat alium per similitudinem sive per speciem aliquam in se existentem: quia, ut dicit dionysius, Angeli sunt divina lumina. Sed lumen non cognoscitur per aliquam speciem, sed per se ipsum. Ergo nec Angelus.

AG12

Praeterea, omnis creatura tenebra est, ut patet per Origenem, super id Ioan., I, 5: et tenebrae eam non comprehenderunt. Sed similitudo tenebrae oportet quod sit tenebra; tenebra autem non est principium manifestationis, sed occultationis. Cum igitur Angelus sit creatura, et sic tenebra, non poterit cognosci per suam similitudinem. Sed si cognoscitur, oportet quod cognoscatur per lumen divinum existens in ipso.

AG13

Praeterea, Angelus est Deo propinquior quam rationalis anima. Sed secundum Augustinum, anima cognoscit omnia, et iudicat de omnibus, secundum connexionem quam habet ad rationes aeternas, non per aliquas artes quas secum ad corpus detulerit. Ergo multo fortius Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem eius, sed per rationem aeternam.

AG14

Item, videtur quod nec per similitudinem innatam. Quia aequaliter similitudo innata se habet ad praesens et distans. Si igitur unus Angelus alium cognoscat per similitudinem innatam, non cognoscet de eo quando erit praesens, et quando distans.

AG15

Praeterea, Deus potest de novo facere unum Angelum. Sed Angeli qui non est, formam non habet penes se. Si ergo Angelus naturali cognitione non cognoscit alium Angelum nisi per formam innatam, Angeli qui modo sunt non cognoscerent naturali cognitione Angelum qui de novo fieret.

AG16

Item, videtur quod nec per formas impressas ab intelligibilibus, sicut sensus per formas impressas a sensibilibus, quia secundum hoc inferiores Angeli non cognoscerentur a superioribus, cum non possint imprimere in eos.

AG17

Item videtur quod nec per formas abstractas, sicut intellectus agens abstrahit a phantasmatis, quia sic inferiores non cognoscerent superiores. Ex quibus omnibus videtur quod unus Angelus alium non cognoscat.

SC1

Sed contra. In libro de causis dicitur: omnis intelligentia scit res quae non corrumpuntur nec cadunt in tempore. Sed Angeli sunt incorruptibiles et supra tempus.

Ergo unus Angelus ab alio cognoscitur.

SC2

Praeterea, similitudo est causa cognitionis.

Sed cum intellectu unius Angeli magis convenit alius Angelus quam res materiales.

Cum ergo Angeli res materiales cognoscant, multo fortius unus Angelus alium cognoscit.

SC3

Praeterea, intellectui unius Angeli magis est proportionata essentia alterius Angeli quam essentia divina. Ergo, cum Angeli videant Deum per essentiam, multo fortius unus Angelus alterius essentiam cognoscere potest.

SC4

Praeterea, ut dicitur in Lib. De intelligentiis, omnis substantia immaterialis et immixta est omnium cognoscitiva. Et haec probatur ex hoc quod habetur III de anima, quod intellectus est immixtus, ut omnia cognoscat. Sed esse immateriales et immixtos maxime convenit Angelis.

Ergo ipsi omnia cognoscunt, et ita unus alium.

SC5

Item, videtur quod unus Angelus alium cognoscat per essentiam Angeli cogniti. Augustinus enim dicit, XII super Genesim ad litteram, quod Angeli sua visa demonstrant per commixtionem spiritus. Sed commixtio non potest esse nisi unus spiritus alii per essentiam coniungatur. Ergo unus Angelus potest alii per essentiam coniungi; et ita per essentiam suam ab alio cognosci.

SC6

Praeterea, cognitio est actus quidam. Ad actionem autem sufficit contactus.

Ergo, cum inter unum Angelum et alium possit esse spiritualis contactus, unus alium per essentiam suam cognoscere poterit.

SC7

Praeterea, magis convenit intellectus unius Angeli cum essentia alterius Angeli, quam cum similitudine rei naturalis. Sed intellectus Angeli potest informari similitudine rei ad cognoscendam rem materialem. Ergo et essentia alterius Angeli potest esse forma intellectus angelici qua alium Angelum cognoscat.

SC8

Praeterea, secundum Augustinum, lib.

XII super Genesim ad litt., intellectualis visio est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam earum essentiae.

Sed unus Angelus non cognoscit alium nisi intellectuali visione. Ergo non cognoscit eum per similitudinem quae sit aliud quam eius essentia; et sic idem quod prius.

CO

Responsio. Dicendum, quod unus Angelus absque dubio alium cognoscit, cum quilibet Angelus sit substantia intelligibilis in actu per hoc quod est a materia immunis. Intellectus autem angelicus non accipit a sensibilibus; et ideo in ipsas formas intelligibiles et immateriales fertur, eas intelligendo.

Sed de modo cognitionis videtur esse diversitas in sententia, consideratis diversorum dictis.

Commentator enim in XI metaphys.

Dicit, quod in substantiis separatis a materia non differt forma quae est in intellectu, a forma quae est extra intellectum.

Quod enim apud nos forma domus quae est in mente artificis, sit aliud a forma domus quae est extra, procedit ex hoc quod forma exterior est in materia, forma autem artis est sine materia: et secundum hoc, cum Angeli sint substantiae et formae immateriales, ut dionysius dicit, videtur sequi quod forma qua unus Angelus intelligitur ab alio, sit idem quod essentia eius, qua in se subsistit.

Sed istud non videtur esse possibile universaliter.

Forma enim qua intellectus intelligit, cum sit intellectus perfectio, est nobilior intellectu; et propter hoc Philosophus in XI metaph., probat quod Deus non intelligit aliquid extra se, quia illud perficeret intellectum eius et esset eo nobilior. Si igitur superiores Angeli intelligerent inferiores per essentiam inferiorum, sequeretur quod inferiorum essentiae essent perfectiores intellectibus superiorum, et eis nobiliores; quod est impossibile.

Posset autem forte dici quod hic modus est conveniens quantum ad modum intelligendi quo inferiores intelligunt superiores, ut scilicet inferior superiorem intelligat per essentiam superioris. Et huic videntur consonare verba dionysii, IV cap. De divinis nominibus, ubi Angelos distinguere videtur in intelligibiles et intellectuales substantias; superiores quidem intelligibiles vocans, inferiores autem intellectuales; ubi etiam dicit, quod inferioribus sunt superiores ut cibus; quod videtur posse intelligi hoc modo, in quantum scilicet superiorum essentiae sunt formae quibus inferiores intelligunt.

Sed haec via fortassis posset sustineri apud Philosophos, qui posuerunt superiores intelligentias esse inferiorum creatrices. Sic enim poterant ponere quodammodo quod superior Angelus inferiori intimus esset, quasi causa conservans eum in esse; quod quidem apud nos dici non potest nisi de solo Deo, qui mentibus angelicis et humanis illabitur. Forma autem qua intellectus intelligit, oportet quod sit intra intellectum intelligentem in actu; unde non potest dici de aliqua substantia spirituali, quod per essentiam suam ab alio videatur, nisi de solo Deo.

Quod etiam Philosophorum opinio non fuerit, quod Angelus per essentiam suam ab alio videatur, hoc manifeste patet eorum dicta intuenti. Dicit enim Commentator in XI metaphys., quod illud quod intelligit motor orbis Saturni de motore primi orbis, est aliud ab eo quod intelligit de ipso motor orbis iouis. Quod non potest esse verum nisi quantum ad id quo uterque intelligit.

Et hoc non esset, si uterque intelligeret motorem orbis superioris per essentiam eius.

In commento etiam libri de causis, dicitur, quod intelligentia inferior scit quod est supra se, per modum substantiae suae, et non per modum substantiae superioris.

Avicenna etiam in sua metaphysica dicit, quod intelligentias esse in nobis nihil est aliud quam impressiones earum in nobis esse; non quod per essentiam suam sint in intellectu.

Quod vero supra inductum est ex verbis Commentatoris in XI metaph., intelligendum est, quando aliqua substantia separata a materia intelligit seipsam. Tunc enim non oportet quod sit aliud forma in intellectu, et forma qua res in se subsistit; eo quod ipsa forma, qua talis res in se subsistit, est intelligibilis in actu propter immunitatem suam a materia. Dionysii etiam verba non sunt secundum hunc intellectum accipienda; sed eosdem vocat intelligibiles et intellectuales, vel superiores vocat intelligibiles et inferiorum cibum, in quantum in eorum lumine inferiores intelligunt.

Ex aliorum autem dictis videtur quod Angelus per essentiam suam, id est videntis, alium Angelum videat. Et hoc videtur ex verbis Augustini, X de trinitate, ubi dicit sic: mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per corporis sensus colligit, ita et incorporearum per semetipsam.

Ex quo videtur etiam similiter de mente Angeli, quod cognoscendo seipsam, cognoscat alios Angelos. Huic etiam videtur attestari quod dicitur in libro de causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se et infra se, per modum substantiae suae.

Sed istud non videtur sufficere: cum enim omnis cognitio sit per assimilationem, Angelus per essentiam suam non potest de alio Angelo plus cognoscere quam hoc in quo essentiae suae est similis. Unus autem Angelus alteri Angelo non similatur nisi in natura communi: et sic sequeretur quod unus alium non cognosceret cognitione completa, et praecipue quantum ad illos qui ponunt plures Angelos esse unius speciei.

Quantum enim ad illos qui ponunt omnes Angelos specie ab invicem differre, forte posset aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet enim Angelus cognoscendo essentiam suam, cognoscit perfecte intellectualem naturam.

Cognita autem natura intellectuali perfecte, cognoscuntur omnes gradus naturae intellectualis.

Diversae autem species in Angelis non distinguuntur nisi secundum gradus perfectionis intellectualis naturae. Et secundum hoc, unus Angelus essentiam suam videns, concipit singulos gradus naturae intellectualis, et per huiusmodi conceptiones de omnibus aliis Angelis completam cognitionem habet.

Et sic potest salvari quod alii quidam dicunt, quod unus cognoscit alium per formam acquisitam, ut praedicta conceptio forma acquisita dicatur; sicut si albedo seipsam intelligeret, perfecte cognosceret naturam coloris, et per consequens omnes species colorum secundum gradus coloris distincte, et ulterius etiam omnes individuos colores, si in una specie non esset nisi unum individuum.

Sed adhuc etiam hic modus non videtur sufficere.

Quamvis enim in una specie non sit nisi unus Angelus, tamen in Angelo alicuius speciei aliud erit quod ei conveniet ex ratione suae speciei, et aliud quod ei conveniet in quantum est quoddam individuum, sicut operationes particulares ipsius; et has secundum modum praedictum alius Angelus de eo cognoscere nullatenus posset. Auctoritas autem Augustini, non sonat quod mens per seipsam sicut per medium cognoscendi cognoscat alia, sed sicut per potentiam cognoscitivam: sic enim et per sensus corporalia cognoscit.

Unde alius modus est eligendus: ut dicatur, quod unus Angelus alios cognoscit per similitudines eorum in intellectu eius existentes; non quidem abstractas, aut impressas ab alio Angelo, vel aliquo modo acquisitas, sed a creatione divinitus impressas; sicut et res materiales per huiusmodi similitudines cognoscit: et hoc magis per sequentia patebit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ordinationem suam in se consideratam Angeli cognoscunt, non autem comprehendunt eam secundum quod providentiae divinae substat; hoc enim esset ipsam providentiam comprehendere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio causae et causati non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum habet similitudinem suae causae, et e converso. Unde si in uno Angelo ponamus similitudinem alterius, praeter hoc quod sit causa vel causatum eius, remanebit sufficiens ratio cognitionis, cum cognitio sit per assimilationem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod auctoritas boetii intelligitur de particularibus materialibus quae sensui substant: huiusmodi autem particulare non est Angelus; et ideo ratio non sequitur.

Rationes autem illas quae probant quod Angelus non cognoscat alium Angelum per essentiam Angeli visi vel videntis, concedimus; quamvis ad eas posset responderi aliquo modo.

Ad rationes vero illas quae probant quod unus Angelus alium per similitudinem non cognoscit, respondendum est.

RA11

Ad quarum primam dicendum, quod etiam luminis possibile est esse similitudinem aliquam, vel eo deficientiorem, sicut quaedam similitudo eius est color, vel etiam perfectiorem, sicut lux in substantia illuminante. Similiter etiam, cum Angeli dicantur lumina in quantum sunt formae actu intelligibiles, non est inconveniens quod eorum similitudines sint per modum sublimiorem in superioribus, et per modum inferiorem in inferioribus.

RA12

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod omnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil, in se considerata; non est intelligendum quod essentia sua sit tenebra vel falsitas, sed quia non habet nec esse nec lucem nec veritatem nisi ab alio; unde si consideretur sine hoc quod ab alio habet, est nihil et tenebra et falsitas.

RA13

Ad tertium dicendum, quod anima connectitur rationibus aeternis in quantum impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita, per quae de omnibus iudicat; et huiusmodi etiam impressiones sunt in Angelis similitudines rerum per quas cognoscunt.

RA14

Ad quartum dicendum, quod Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem vel abstractam vel impressam, sed per similitudinem innatam, per quam ducitur in cognitionem alterius Angeli, non solum quantum ad essentiam eius, sed etiam quantum ad omnia accidentia eius. Et ideo per eam scit quando Angelus est distans vel praesens.

RC1

Rationes autem probantes quod unus Angelus alium cognoscit, concedimus.

Ad rationes vero probantes quod Angelus cognoscitur per essentiam suam ab alio Angelo, respondendum est.

RC5

Ad quarum primam dicendum, quod illa cognitio de qua Augustinus loquitur, non intelligitur quantum ad essentiam, sed quantum ad operationem, secundum quod superior spiritus illuminat inferiorem.

RC6

Ad secundum dicendum, quod cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens, ut ex dictis, art. 6, ad 5 et in corp.

Art., patet, sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam.

RC7

Ad tertium dicendum, quod quamvis essentia Angeli magis conveniat cum intellectu Angeli alterius quam similitudo rei materialis secundum participationem naturae unius, non tamen secundum convenientiam habitudinis quae requiritur inter perfectionem et perfectibile; sicut etiam una anima magis convenit cum alia anima quam cum corpore, et tamen una anima non est forma alterius animae, sicut est corporis.

RC8

Ad quartum dicendum, quod auctoritas Augustini potest dupliciter exponi. Uno modo ut dicatur, quod Augustinus loquitur de illa visione intellectuali qua spiritus creatus videt seipsum vel Deum vel alia quae in ipso sunt per essentiam suam: constat enim quod lapis per essentiam suam non est in anima, quamvis ab anima intelligatur. Alio modo potest exponi ut referatur ad obiectum cognitionis, non ad formam qua cognoscitur.

Sensus enim et imaginationis obiectum sunt exteriora accidentia, quae sunt similitudines rei, et non res ipsa. Sed obiectum intellectus est quod quid est, id est ipsa essentia rei, ut dicitur in III de anima. Et sic similitudo rei quae est in intellectu, est similitudo directe essentiae eius; similitudo autem quae est in sensu vel imaginatione, est similitudo accidentium eius.

¶8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis.

TTB

Et videtur quod per essentiam sui.

AG1

Unaquaeque enim res sufficienter cognoscitur in suo exemplari. Sed in cap. V de divinis nominibus inducitur clementis Philosophi opinio, qui dixit, quod superiora in entibus sunt inferiorum exemplaria; et sic essentia Angeli est exemplar rerum materialium.

Ergo Angeli cognoscunt materialia per essentiam suam.

AG2

Praeterea, res materiales melius cognoscuntur in essentia divina quam in propriis naturis, quia clarius ibi relucet. Sed essentia Angeli est propinquior divinae essentiae quam res materiales. Ergo melius possunt

cognosci in essentia Angeli quam in propriis naturis. Cum ergo eas nos in propriis naturis cognoscamus, multo fortius Angeli essentiam suam intuentes, omnia materialia cognoscunt.

AG3

Praeterea, lumen intellectus angelici est perfectius quam lumen intellectus agentis qui est pars animae nostrae. Sed in lumine intellectus agentis omnia materialia cognoscimus, quia illud lumen est actus omnium intelligibilium.

Ergo multo fortius Angelus cognoscendo lumen suum, omnia materialia cognoscit.

AG4

Praeterea, cum Angelus res materiales cognoscat, oportet quod eas vel per speciem vel per essentiam suam cognoscat. Sed non per speciem; quia neque per particularem, cum sit immunis a materia, neque per universalem, quia sic non haberet perfectam et propriam cognitionem de eis. Ergo per essentiam suam cognoscit res materiales.

AG5

Praeterea, si lux corporalis seipsam cognosceret, omnes colores ex hoc cognosceret, eo quod ipsa est actus omnium colorum.

Cum igitur Angelus sit lux spiritualis, cognoscendo seipsum, cognoscet omnia materialia.

AG6

Praeterea, intellectus Angeli medius est inter intellectum divinum et humanum. Sed intellectus divinus omnia cognoscit per essentiam suam, intellectus autem humanus omnia per species.

Ergo intellectus angelicus ad minus quaedam, cognoscendo essentiam suam, cognoscet.

AG7

Praeterea, dionysius dicit, cap. VII de divinis nominibus: Angelos scire dicunt eloquia, scilicet sacra ea quae sunt in terra, non secundum sensus ipsa cognoscentes, sed secundum propriam Deiformis mentis virtutem et naturam. Ergo videtur quod cognoscendo virtutem et naturam suam materialia cognoscant.

AG8

Praeterea, si speculum materiale cognoscitivum esset, cognosceret res materiales per essentiam suam, nisi a rebus species in ipsum resultarent. Sed in intellectu Angeli non resultant species a rebus materialibus, ut patet per dionysium, cap. VII de divinis nominibus.

Si ergo materialia cognoscat oportet quod per essentiam suam ea cognoscat, cum sit quoddam speculum, ut patet per dionysium, cap. IV de divinis nominibus.

AG9

Praeterea, potentia cognitiva in Angelis est perfectior quam potentia naturalis rerum materialium. Sed multae potentiae materialium possunt per seipsas in sua obiecta, sine hoc quod aliquid eis superaddatur.

Ergo multo fortius intellectus angelicus poterit cognoscere res materiales per essentiam suam sine aliquibus speciebus.

AG10

Praeterea, efficacior est Angelus in cognoscendo quam ignis in comburendo. Sed ignis comburit sine hoc quod aliquid combustibile sit in ipso. Ergo et Angelus cognoscit per se ipsum sine hoc quod aliqua species cognoscibilis sit in ipso.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in libro de causis, quod omnis intelligentia est plena formis; et in eodem libro dicitur, quod formae sunt in ea per modum intelligibilem.

Ergo per huiusmodi formas intelligit res, et non per essentiam suam.

SC2

Praeterea, magis convenit essentia Angeli cum alio Angelo quam cum re materiali. Sed non potest Angelus ex hoc quod cognoscit essentiam suam, alios Angelos cognoscere. Ergo nec cognoscendo essentiam suam materialia cognoscet.

SC3

Praeterea, illud quod principium est unitatis, non potest esse principium distinctionis.

Sed essentia Angeli est principium unitatis ipsius, quia per eam Angelus unus est.

Ergo non potest esse principium distinctae cognitionis de rebus.

SC4

Praeterea, nihil praeter Deum est id quod habet. Sed Angelus habet potentiam intellectivam.

Ergo non est potentia intellectiva; ergo multo minus est id quo intelligit; ergo non intelligit res per essentiam suam.

CO

Responsio. Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma.

Cum autem unitas effectus unitatem causae demonstret, et sic in genere cuiuslibet formae ad unum primum principium illius formae redire oporteat, impossibile est aliqua duo esse ad invicem similia, nisi altero duorum

modorum: vel ita quod unum sit causa alterius, vel ita quod ambo ab una causa causentur, quae eandem formam utrique imprimat; et secundum hoc diversimode ponimus Angelos materialia cognoscere ab eo quod Philosophi posuerunt.

Nos enim non ponimus, Angelos esse causas materialium rerum, sed Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium; et ideo non potest in Angelo esse similitudo materialium rerum nisi ab eo qui est materialium rerum causa. Omne autem quod aliquid non habet a seipso, sed ab altero, est ei praeter essentiam suam. Et per hunc modum probat Avicenna, quod esse cuiuslibet rei praeter primum ens est aliquid praeter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent.

Unde oportet quod similitudines rerum materialium in Angelo existentes, sint aliud ab essentia ipsius, impressae in ipsum a Deo.

Rationes enim rerum materialium in mente divina existentes sunt quidem lux et vita; vita quidem sunt, inquantum procedunt ad rerum constitutionem in esse, sicut forma artis procedit in artificiatum; lux vero sunt, inquantum eadem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus Angelorum.

Philosophi autem posuerunt rerum materialium esse Angelos creatores. Et tamen secundum eorum positionem, adhuc oportet quod res materiales non per essentiam suam, sed per formas superadditas cognoscant.

Similitudines enim effectuum non sunt in causa nisi per modum quo in ea est virtus ad producendum effectum, ut autem habetur in libro de causis, intelligentia non dat esse rebus inferioribus nisi per virtutem divinam, quae est in ipsa; unde hanc eius operationem dicit divinam; et sic haec virtus est ei non ex principiis essentiae suae prodiens, sed ab alio accepta. Et sic huiusmodi virtus est ei praeter essentiam suam.

Unde et similitudines materialium rerum si ponantur eius effectus, erunt praeter essentiam ipsius Angeli.

Et sic patet, quocumque modo ponatur, quod Angelus non cognoscit res materiales per essentiam suam, sed per earum formas apud se existentes.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod exemplar, si proprie accipiatur, importat causalitatem respectu exemplarum: quia exemplar est ad cuius imitationem fit aliud. Unde et dionysius, ibidem, clementis sententiam improbat, volens exemplaria rerum dici rationes in Deo existentes. Si tamen exemplar large dicatur omne illud quod aliquo modo ab alio repraesentatur, sic etiam Angelorum essentiae possunt dici exemplaria materialium rerum. Sed sicut essentia divina est proprium exemplar uniuscuiusque rei per rationem idealem eius, quam apud se habet; ita et essentia Angeli est propria similitudo rei materialis secundum formam eius quam apud se habet, quamvis forma ista non sit idem quod essentia, sicut erat idea in Deo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod essentia divina est infinita; unde non determinatur ad aliquod genus, sed colligit in se perfectiones omnium generum, ut dicit dionysius, ultimo cap. De divinis nominibus, et Philosophus, et Commentator in V metaphysicorum.

Et ita potest esse per seipsam propria rerum omnium similitudo, et sic per ipsam possunt omnia perfecte cognosci. Essentia autem Angeli est determinata ad aliquod genus; unde non habet in se unde sit similitudo omnium materialium, nisi ei aliquid superaddatur, quo res in propria natura cognoscat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intellectu agente non cognoscuntur omnia quasi similitudine sufficiente ad omnia cognoscendum, eo quod non est actus omnium formarum intelligibilium inquantum est haec vel illa forma, sed inquantum solum sunt intelligibilia; sed per intellectum agentem dicuntur cognosci omnia sicut per principium cognitionis activum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angelus cognoscit res non per species particulares, neque universales eo modo quo formae universales sunt quae a sensibus abstrahuntur; sed sunt universalium et particularium similitudines, ut infra melius apparebit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod lux corporalis si seipsam cognosceret, non propter hoc omnes colores determinate cognosceret, sed cognosceret eos solum inquantum sunt visibiles; alias oculus etiam videndo lucem, omnes colores videret, quod est manifeste falsum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod intellectus Angeli quantum ad hoc est medius inter intellectum humanum et divinum, quod res alias cognoscit per formas essentiae superadditas, in quo deficit ab intellectu divino; se autem cognoscit per essentiam suam, in quo excedit intellectum humanum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod auctoritas dionysii non est intelligenda quasi virtus et natura Angeli sit medium quo Angelus alia cognoscit; sed quia modus cognitionis angelicae sequitur proprietatem naturae et virtutis ipsius, non autem proprietatem naturae rerum cognitarum; quod patet ex hoc, quia immaterialiter materialia cognoscit, et sensibilia sine sensu.

RA8

Ad octavum dicendum, quod speculum materiale, si seipsum cognosceret, nullo modo, cognoscendo essentiam suam, cognosceret res alias, nisi quatenus cognosceret formas resultantes in ipso; nec differret utrum formae illae essent acceptae a rebus, vel naturaliter inditae.

RA9

Ad nonum dicendum, quod potentia cognitiva Angeli ordinatur ad nobiliorem actum quam potentia naturalis rei materialis; unde quamvis pluribus adminiculis indigeat, nihilominus perfectior et dignior remanet.

RA10

Ad decimum dicendum, quod cognoscens non se habet ad cognoscibile sicut comburens ad combustibile, quorum unum est agens et aliud patiens; sed cognoscens et cognoscibile se habent ut unum principium cognitionis, inquantum ex cognoscibili et cognoscente fit aliquo modo (unum), ut ex praedictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ja9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum formae per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatae, vel a rebus acceptae.

TTB

Et videtur quod non sint innatae.

AG1

In hoc enim differt scientia speculativa a practica, quod practica est ad res, speculativa a rebus. Sed Angeli non habent de rebus materialibus scientiam practicam, cum non sint earum factores, ut Damascenus dicit, sed speculativam tantum. Ergo scientia eorum est a rebus accepta, et non per species innatas.

AG2

Praeterea, Ephes. Cap. III, 10, dicitur: ut innotescat principatibus et potestatibus in caelestibus, per ecclesiam, multiformis sapientia Dei; unde accipit Hieronymus quod Angeli mysterium incarnationis didicerunt ab apostolis. Sed scientia quae est per species innatas, non est ab aliis acquisita. Ergo scientia Angelorum non est per species innatas.

AG3

Praeterea, species innatae Angelis aequaliter se habent ad praesentia et futura. Scientia autem Angelorum non se habet aequaliter ad utraque, cum sciant praesentia, ignorent autem futura. Ergo Angelorum scientia non est per species innatas.

AG4

Praeterea, Angeli rerum materialium cognitionem distinctam habent. Sed cognitio distincta de rebus haberi non potest nisi per hoc quod est distinctionis principium, cum sit idem principium essendi et cognoscendi. Principium autem distinctionis rerum materialium sunt formae quae sunt in eis. Ergo oportet quod scientia Angelorum de rebus naturalibus sit per formas a rebus acceptas.

AG5

Praeterea, ea quae sunt innata vel naturaliter insunt, semper eodem modo se habent.

Sed scientia Angelorum non semper eodem modo se habet, quia nunc quaedam sciunt quae prius nescierunt: unde secundum dionysium, a nescientia aliqui eorum purgantur. Ergo scientia eorum non est per formas innatas.

AG6

Praeterea, formae quae sunt in Angelis, sunt universales. Sed universale nihil est, aut posterius, ut dicitur in I de anima.

Ergo formae illae vel nihil sunt, vel sunt rebus posteriores, velut ab eis acceptae.

AG7

Praeterea, nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Si ergo Angelus cognoscit res materiales, oportet quod ipsae res materiales in intellectu Angeli fiant per formas ab eis in intellectu angelico impressas.

AG8

Praeterea, lumen intellectuale in Angelis est efficacius quam lumen animae humanae. Sed per lumen intellectus agentis in nobis abstrahuntur species a phantasmatibus. Ergo et multo magis intellectus Angeli potest formas aliquas a rebus sensibilibus abstrahere.

AG9

Praeterea, quod potest virtus inferior, potest et superior. Sed anima nostra, quae est Angelis inferior, potest seipsam conformare rebus, formando in se aliquas formas, quae neque ei innatae sunt, neque a rebus acceptae; sicut imaginatio format phantasma montis aurei, quem nunquam vidit. Ergo multo fortius Angelus potest ad praesentiam rerum seipsum rebus conformare, et hoc modo res cognoscere; et sic non oportet quod per species innatas res materiales cognoscat, sed per eas quas faciet apud se.

SC1

In contrarium. Est quod dionysius dicit, cap. VII de divin. Nom., quod Angeli non colligunt cognitionem ex sensibus aut ex rebus divisibilibus. Ergo non cognoscunt per formas a rebus acceptas.

SC2

Praeterea, Angeli magis excedunt corpora omnia quam corpora superiora excedunt inferiora. Sed superiora propter sui nobilitatem non recipiunt aliquam impressionem a corporibus inferioribus. Ergo multo minus intellectus angelici aliquas formas a rebus corporalibus accipiunt, quibus intelligunt.

CO

Responsio. Dicendum, quod supposito quod Angeli non cognoscant res materiales per suam essentiam, sed per aliquas formas, de formis illis est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod formae illae per quas Angeli cognoscunt, sunt a rebus materialibus acceptae.

Sed hoc esse non potest. Intellectus enim qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad res: ut agens scilicet, et ut patiens, largo modo actione et passione acceptis.

Formae enim quae sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel in phantasia, cum non sint omnino a materia depuratae, non sunt intelligibiles actu, sed potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiantur actu intelligibiles: et haec est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis.

Formis autem intelligibilibus factis, nondum per eas res intelligeremus, nisi formae illae nostro intellectui unirentur, ut sic intelligens et intellectus sint unum. Et ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est.

Sicut autem forma comparatur ad materiam ut actus ad potentiam, ita agens ad patiens; cum unumquodque agat in quantum est actu, patiatur vero in quantum est potentia.

Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo et proprio agenti respondet determinatum patiens, et e converso, sicut se habet de forma et materia.

Unde oportet quod agens et patiens sint unius generis, cum potentia et actus unumquodque genus entis dividant: non enim album patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantum.

Res autem materiales et intelligibiles sunt omnino diversorum generum. Ea enim quae non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum in V metaphysic., et in X.

Unde non potest esse quod res materialis immediate patiatur ab intellectu aut agat in ipsum.

Et ideo in nobis providit naturae conditor sensitivas potentias, in quibus formae sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus in quantum sunt formae sine materia; cum materialibus vero formis, in quantum nondum sunt a conditionibus materiae denudatae: et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas, et similiter inter has et inter intellectum.

Unde si Angeli intellectus a rebus materialibus formas aliquas acciperet, oporteret habere Angelum potentias sensitivas, et ita habere corpus naturaliter sibi unitum. Unde eiusdem sententiae esse videtur Angelos esse animalia, ut quidam Platonici posuerunt, et eos a rebus materialibus formas accipere; quod auctoritati sanctorum et rectae rationi repugnat.

Et ideo alii dicunt, quod Angelus non acquirit formas quibus cognoscit accipiendo a rebus, neque tamen intelligit per formas innatas; sed quod in potestate eius est conformare essentiam suam cuilibet rei apud eius praesentiam; et ex tali conformitate dicunt sequi rei cognitionem.

Sed hoc iterum nihil esse videtur. Non enim potest aliquid alteri conformari nisi secundum quod forma eius apud ipsum fit.

Nec potest dici quod ipsa essentia Angeli, eo faciente, fiat forma rei materialis, quia essentia eius est semper unius rationis: unde oportet quod illa forma qua se rei conformat, sit addita essentiae, et quae fuerit primo in potentia in ipso Angelo; non enim conformaret se, nisi prius conformabilis esset.

Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per id quod est actu. Unde oporteret apud Angelum praeexistere aliquas formas secundum quas esset potens se reducere de potentia conformabilitatis in actum conformationis, sicut videmus quod imaginatio nostra format novam speciem, ut montis aurei, ex speciebus quas prius apud se habebat, scilicet montis et auri: et similiter intellectus ex formis generis et differentiae format definitionem speciei.

Unde oportet redire in hoc quod aliquae formae praeexistant in Angelo; et has oportet esse vel acceptas a rebus, vel innatas.

Et ideo dicendum videtur, secundum quod tertia opinio dicit, quae communior est et verior, quod Angeli res materiales per formas innatas cognoscunt. Sicut enim ex rationibus aeternis in mente divina existentibus procedunt formae materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formae rerum omnium in mentes angelicas ad rerum cognitionem; ut sic intellectus Angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem. Unde intellectus noster comparatur tabulae in qua nihil est scriptum; intellectus autem Angeli tabulae depictae, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod differentia illa speculativae et practicae scientiae non est per se, sed per accidens, in quantum scilicet sunt humanae: homo enim de rebus quas ipse non facit, non habet cognitionem nisi per formas a rebus acceptas. Secus autem est de Angelo, qui habet a sui creatione formas rerum sibi inditas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod mysterium incarnationis primo est scitum ab Angelis quam ab hominibus: unde et homines de ipso per Angelos sunt docti, ut dionysius dicit cap. IV caelestis hierar.. Ipsi enim incarnationis mysterium in Deo absconditum a saeculis cognoverunt; et per Angelorum ecclesiam, quae est in caelestibus, principibus et potestatibus huius mundi mysterium praedictum innotuit; et quod ibi dicitur de ecclesia, referendum est ad ecclesiam Angelorum, ut Augustinus exponit, V super Genesim ad litteram, quamvis Hieronymus contrarium dicere videatur. Sed tamen verba eius non sunt hoc modo intelligenda, quod Angeli ab hominibus scientiam acceperint; sed quia apostolis praedicantibus res iam completas, quae prius fuerant per prophetas praedictae, Angeli eas plenius cognoverunt, sicut plenius sciunt praesentia quam futura, ut infra, articulo 12 huius quaestionis, patebit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Angeli, quamvis futura non cognoscant aliqua, quae tamen, dum sunt praesentia, sciunt, non tamen sequitur ex hoc quod species aliquas a rebus accipiunt quas cognoscunt.

Cum enim cognitio sit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, hoc modo contingit novam cognitionem de aliquo accipere, quomodo contingit de novo aliquid alicui assimilari.

Quod quidem contingit dupliciter: uno modo per motum suum; alio modo per motum alterius ad formam quam ipse iam habet. Et similiter aliquis incipit aliquid de novo cognoscere uno modo per hoc quod cognoscens de novo accipit formam cogniti, sicut in nobis accidit; alio modo per hoc quod cognitum de novo pervenit ad formam quae est in cognoscente.

Et hoc modo Angeli de novo cognoscunt praesentia quae prius fuerunt futura; ut puta si aliquid nondum erat homo, ei non assimilabatur intellectus angelicus per formam hominis quam habet apud se, sed cum incipit esse homo, secundum eandem formam incipit intellectus angelicus sibi assimilari sine aliqua mutatione facta circa ipsum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut in intellectu non est ipsa forma qua res existit, sed similitudo eius: ita distincta cognitio aliquarum rerum non requirit ut apud cognoscentem sint ipsa distinctionis principia; sed sufficit quod apud ipsum sint eorum similitudines: nec differt, undecumque illae similitudines accipiantur, quantum ad cognitionem distinctam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intellectus Angeli sine hoc quod acquirit novas formas intelligibiles, potest aliquid de novo intelligere dupliciter: uno modo per hoc quod aliquid de novo assimilatur illis formis, ut iam dictum est, in corp. Art.; alio modo per hoc quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine ad plures cognitiones ex eisdem formis eliciendas: sicut ex eisdem formis in phantasia existentibus, superveniente lumine prophetiae, aliqua cognitio accipitur, quae accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de universali, secundum quod est in comprehensione nostra, qua comprehendimus res naturales: hoc enim est a rebus naturalibus acceptum. Sed universale etiam in nostra comprehensione existens respectu artificialium non est posterius, sed prius, quia per formas artis universales apud nos existentes artificiata producimus. Et similiter per rationes aeternas Deus producit creaturas, a quibus effluunt formae in intellectu angelico. Unde non sequitur quod formae intellectus angelici sint posteriores rebus, sed quod sint posteriores rationibus aeternis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cognitum est in cognoscente similiter, sive forma cogniti in cognoscente existens sit a cognito accepta, sive non; et ideo ratio non est ad propositum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod non est proportio inter lumen intellectus angelici et res sensibiles, ut per lumen praedictum efficiantur actu intelligibiles, ut ex praedictis patet; et ideo ratio non sequitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod anima non format in seipsa aliquas formas nisi aliquibus formis praesuppositis in ipsa; et ideo, ut ex dictis patet, non cogit ratio.

|a10 Articulo 10

TTA

Decimo quaeritur utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Superiorum enim Angelorum cognitio perfectior est quam Angelorum inferiorum. Sed quod cognoscitur in universali, imperfectius cognoscitur quam quod in particulari. Ergo superiores Angeli non cognoscunt per formas magis universales.

AG2

Praeterea, si cognitio superiorum est universalior quam inferiorum; aut hoc est quantum ad cognitionem, aut quantum ad operationem. Non quantum ad operationem, quia non sunt operatores rerum, ut Damascenus dicit: similiter nec quantum ad cognitionem, quia omnes cognoscunt omnes res naturales, tam superiores quam inferiores. Ergo superiorum Angelorum cognitio non est magis universalis.

AG3

Praeterea, si omnia quae cognoscunt inferiores Angeli, etiam superiores cognoscunt, et tamen per formas magis universales, oportet quod forma quae est in intellectu superioris, ad plura se extendat. Sed idem non potest esse propria ratio plurium. Ergo Angeli superiores non cognoscunt res in propria natura, et sic imperfectius cognoscent quam inferiores; quod est absurdum.

AG4

Praeterea, cognitio Angelorum est secundum virtutem et naturam cognoscentis, ut dicit dionysius, cap. VII de divin. Nomin..

Sed natura superioris Angeli est magis actualis quam natura inferioris; ergo et similiter cognitio. Sed cognitio universalis est in potentia, cognitio vero in particulari est actu.

Ergo superiores Angeli cognoscunt res per formas minus universales.

SC1

In contrarium. Est quod dicit dionysius, cap. XII caelestis hierarchiae, ubi dicit, quod superiores Angeli, ut cherubim, habent scientiam altiore et universalior; inferiores autem Angeli habent particularem et subiectam scientiam.

SC2

Praeterea, in Lib. De causis dicitur, quod intelligentiae superiores continent formas magis universales.

SC3

Praeterea, superiores Angeli sunt simpliciores quam inferiores. Ergo et formae in eis sunt simpliciores; ergo et magis universales, quia quod est universalius est simplicius.

CO

Responsio. Dicendum, quod potentia quae ad multa se habet, determinatur ad unum per actum; unde forma et actus invenitur esse principium unionis; sed potentia invenitur esse principium divisionis et multiplicationis.

Et quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu, inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum; et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt.

Et hoc videmus communiter in operativis et cognitivis virtutibus.

Ars enim architectonica, utpote aedificatoris, per unam formam artis dirigitur in omnibus quae ad artem suam spectant; in quibus tamen inferiores artifices, utpote coementarii et caesores lignorum, et alii huiusmodi, per diversa artificia diriguntur.

Similiter etiam in cognitivis aliquis qui est elevatioris intellectus, ex paucis principiis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt qui sunt hebetioris ingenii, nisi per varias inductiones, et per principia particulariter coaptata conclusionibus.

Unde, cum in Deo sit perfectissima virtus, et puritas actus, ipse per unum, quod est essentia sua, omnia operatur et omnia cognoscit efficacissime. Ab ipsa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in Angelis, ut ex dictis, art. Praeced., patet, non quidem ad causandum res, sed ad cognoscendum.

Unde quanto in Angelo fuerit plus de actu, et minus de potentia, tanto emanatio huiusmodi rationum minus in ipso multiplicatur, et virtus eius cognitiva, erit efficacior. Et secundum hoc superiores Angeli cognoscunt res per formas magis universales quam inferiores.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod cognoscere aliquid in universali, potest intelligi dupliciter.

Uno modo ut referatur ad cognitionem ex parte cogniti; et sic cognoscere aliquid in universali est cognoscere naturam universalem cogniti. Et sic propositio veritatem habet, quia quando cognoscitur de aliquo natura universalis tantum, imperfectius cognoscitur quam si cognoscantur cum hoc propria ipsius.

Alio modo ut referatur ad cognitionem ex parte eius quo cognoscitur; et sic cognoscere aliquid in universali, id est per medium universale, est perfectius dummodo cognitio usque ad propria deducatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dicuntur esse formae magis universales quantum ad cognitionem, non quia plurium rerum cognitionem causent, sed quia per pauciores formas ad eadem cognoscenda superior intellectus perficitur, et etiam ad perfectius cognoscendum; utpote si superior Angelus per unam formam animalis omnes species animalium cognoscat, inferior autem non nisi per multas species. Et praeter hoc superior Angelus plures rationes intelligibiles ex eisdem rebus cognoscat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod id quod est unum, non potest esse propria ratio plurium, si sit eis adaequatum. Sed si sit superexcedens, potest esse plurium propria ratio, quia continet in se uniformiter propria utriusque quae in eis divisim inveniuntur.

Et hoc modo essentia divina est propria ratio rerum omnium, quia in ipsa uniformiter praexistit quidquid divisim in omnibus creaturis invenitur, ut dionysius dicit.

Et similiter, cum formae intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, utpote divinae essentiae propinquiores, non est inconueniens, si una forma intellectus angelici sit ratio propria plurium secundum diversas eius habitudines ad diversas res, sicut et divina essentia est propria ratio plurium secundum diversas habitudines eius ad res, ex quibus habitudinibus consurgit pluralitas idearum.

Sed formae intellectus nostri accipiuntur ex rebus; unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adaequatae quantum ad repraesentationem, licet sint excedentes quantum ad modum essendi, inquantum habent esse immateriale. Unde una forma intellectus nostri non potest esse ratio propria plurium.

RA4

Ad quartum dicendum, sicut ad primum.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum Angelus cognoscat singularia.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicit boetius, universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed Angelus non cognoscit nisi per intellectum. Ergo non cognoscit singularia.

AG2

Sed dicebat, quod auctoritas intelligitur de intellectu nostro, non autem de Angelo.

Sed contra, intellectui nostro convenit non intelligere singularia, ratione suae immaterialitatis. Unde cognitivae potentiae materiales in nobis existentes singularia cognoscunt, ut sensus et imaginatio.

Sed intellectus Angeli est immaterialior quam humanus. Ergo non cognoscit singularia.

AG3

Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus Angeli non potest assimilari singulari inquantum est singulare; quia singulare est singulare per materiam, intellectus autem Angeli est omnino separatus a materia et condicionibus materiae.

Ergo intellectus Angeli non cognoscit singularia in sua singularitate.

AG4

Praeterea, idem est principium essendi et cognoscendi, secundum Philosophum. Sed forma individuata est principium essendi singulari.

Ergo ipsa est principium cognoscendi singulare. Sed intellectus angelicus accipit sine materia et conditionibus materiae, ex quibus formae individuantur. Ergo accipit universale tantum, et non singulare.

AG5

Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed intellectus Angeli est simplex et immaterialis. Ergo similitudines particularium in eius intellectu existentes sunt in eo immaterialiter et simpliciter, et sic per eas singularia non cognoscit.

AG6

Praeterea, diversa, inquantum diversa, non per idem proprie medium cognoscuntur, sed per aliud et aliud, quia cognitio aliquorum per medium commune est eorum inquantum sunt unum. Sed quaelibet forma a materia abstracta, est communis multis particularibus.

Ergo non potest esse quod per eam diversa particularia in propria natura proprie cognoscantur. Sed in intellectu Angeli non est aliqua forma nisi immaterialis. Ergo nullo modo potest cognoscere singularia.

AG7

Praeterea, universale contra singulare distinguitur, per hoc quod universale est in intellectu, singulare autem extra intellectum. Sed universale nunquam est extra intellectum. Ergo nec singulare unquam est in intellectu; et sic non potest per intellectum cognosci.

AG8

Praeterea, nulla potentia extenditur ultra suum obiectum. Sed quidditas depurata a materia est obiectum intellectus, ut dicitur in III de anima. Ergo cum essentia singularis sit concreta cum materia sensibili, non potest per intellectum cognosci.

AG9

Praeterea, quod per certitudinem cognoscitur, non potest aliter se habere, quia intellectus est similiter absentium et praesentium.

De his autem quae possunt aliter se habere, non est certitudo, cum fiant absentia, ut dicitur in VII metaphysic..

Sed singularia possunt aliter se habere, cum sint motui et variationi subiecta. Ergo non possunt per intellectum cognosci; et sic idem quod prius.

AG10

Praeterea, forma intellectus est simplicior intellectu, sicut perfectio perfectibili.

Sed intellectus Angeli est immaterialis. Ergo et formae ipsius sunt immateriales. Sed formae non sunt individuae nisi sint materiales.

Ergo formae illae, sunt universales; et ita non sunt principium cognoscendi particulare.

AG11

Praeterea, mensura, quia est principium cognoscendi mensuratum, debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X metaph..

Ergo et species, quae est principium cognoscendi, debet esse homogenea rei quae per ipsam cognoscitur. Sed forma intellectus angelici non est homogenea singulari, cum sit immaterialis. Ergo per eam non potest Angelus singularia cognoscere.

AG12

Praeterea, potestas gloriae excedit potestatem naturae. Ergo cognitio intellectus humani glorificati excedit cognitionem Angeli naturalem. Sed intellectus hominis glorificati non cognoscit singularia quae hic sunt, quia ut dicit Augustinus in libro de cura pro mortuis agenda, nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. Ergo nec Angeli singularia cognoscere possunt cognitione naturali.

AG13

Praeterea, si Angelus singularia cognoscit; aut hoc est per species singulares, aut per universales. Sed non per singulares, quia oporteret quod tot essent apud ipsum species, quot sunt singularia. Singularia autem sunt in potentia infinita. Quod praecipue apparet, si ponatur quod mundus in posterum non deficiat ab hoc statu; quod constat Deo esse possibile. Et sic essent infinitae formae in intellectu Angeli; quod est impossibile. Similiter nec per universales, quia sic non haberet distinctam cognitionem de singularibus, et hoc esset cognoscere singularia imperfecte, quod non est Angelis attribuendum. Ergo Angeli nullo modo singularia cognoscunt.

SC1

Sed contra. Nullus custodit illud quod ignorat. Sed Angeli custodiunt singulares homines, ut patet in Psal. Xc, 11: Angelis suis Deus etc.; ergo ipsi singularia cognoscunt.

SC2

Praeterea, amor non est nisi cogniti, ut patet per Augustinum in libro de Trin..

Sed Angeli, cum habeant caritatem, amant singulares homines, etiam quantum ad sensibilia corpora, quae sunt ex caritate diligenda. Ergo et eos cognoscunt.

SC3

Praeterea, Philosophus dicit in libro posteriorum, quod sciens universale, scit particulare, sed non convertitur. Sed Angeli sciunt universales rerum causas. Ergo et singularia cognoscunt.

SC4

Praeterea, quidquid potest virtus inferior potest et superior, ut boetius dicit in lib.

De consol.. Sed vis sensitiva et imaginativa hominis singularia cognoscit. Ergo multo fortius vis intellectiva ipsius Angeli.

CO

Responsio. Dicendum, quod quidam circa hoc erraverunt, dicentes, Angelos singularia non cognoscere. Sed haec positio et a fide est aliena, quia removet ministeria Angelorum circa homines, et etiam rectae rationi repugnat; quia si Angeli ignorant ea quae nos cognoscimus, ad minus quantum ad hoc imperfectior est eorum cognitio: sicut et Philosophus dicit in I de anima, quod accideret Deum insipientissimum esse, si discordiam nesciret, quam alii sciunt.

Unde hoc errore excluso, quatuor modi inveniuntur assignati a diversis, quibus Angeli singularia cognoscant.

Quidam enim dicunt quod singularia cognoscunt, singularium species ab eis abstrahendo, sicut et nos ea per sensus cognoscimus.

Sed ista positio est omnino irrationabilis.

Primo, quia Angeli non habent cognitionem a rebus acceptam, ut patet per dionysium, et per Augustinum in II super Gen. Ad litteram, et ex his quae supra dicta sunt.

Secundo, quia dato quod a rebus acciperent, formae tamen receptae essent in intellectu angelico immaterialiter per modum intellectus recipientis: et sic eadem difficultas remaneret qualiter per eas possent singularia cognosci, quae ex materia individuuntur.

Alius modus est quem Avicenna ponit in sua metaphysica, dicens, quod Deus et Angeli singularia cognoscunt universaliter, et non singulariter; ut intelligatur aliquid singulariter cognosci quando cognoscitur prout est hic et nunc et secundum omnes conditiones individuantes; universaliter vero quando cognoscitur secundum principia et causas universales; sicut singulariter cognoscit aliquis hanc eclypsim cum eam sensu percipit, universaliter vero cum ex motibus caelestibus eam praenuntiat. Et sic ab Angelis singularia universaliter cognoscuntur, in quantum cognitis causis omnibus universalibus, nihil remanet ignoratum in singularibus effectibus.

Sed hic modus cognitionis non videtur sufficere.

Ponimus enim, Angelos singularia cognoscere etiam secundum ea quae ad eorum singularitatem pertinent, sicut quod cognoscunt singulares hominum actus, et alia huiusmodi quae spectant ad officium custodiae.

Unde tertius modus assignatur a quibusdam, scilicet qui dicunt, quod Angeli habent penes se formas universales totius ordinis universi a creatione sibi inditas, quas applicant ad hoc vel illud singulare, et sic ex universalibus formis singularia cognoscunt.

Sed hic modus etiam non videtur conveniens, quia non potest aliquid ad alterum applicari nisi illud alterum sit aliquo modo praecognitum; sicut nos universalem cognitionem singularibus applicamus, quae in cognitione nostra sensitiva praexistunt. In Angelis autem non est alia cognitio quam intellectiva, in qua singularium cognitio praexistat, ut sic universales formae intellectus ipsorum possint singularibus applicari. Unde patet quod applicatio universalis ad particulare, praexigit cognitionem intellectualem singularium in Angelis, et non est causa ipsius.

Et ideo quarto modo probabilius dicitur quod formae quae sunt in intellectu Angeli, sunt efficaces ad causandum cognitionem non solum universalium, sed etiam particularium nulla applicatione praesupposita; quamvis non sit ita de formis nostri intellectus, quae se habent ad res dupliciter: uno modo ut causae rerum, sicut formae practici intellectus; alio modo ut causatae a rebus, sicut formae intellectus speculativi, quo naturalia speculamur.

Per formas autem practici intellectus artifex non operatur nisi formam; unde forma illa est similitudo solius formae. Et quia omnis forma, in quantum huiusmodi, est universalis, ideo per formam artis non habet artifex cognitionem de artificio nisi universalem; sed cognitionem illius in singulari acquirit per sensum, sicut et quilibet alius.

Si autem per formas artis faceret materiam et formam, tunc forma illa esset exemplar formae et materiae; et sic per illam formam cognosceretur res artificata non solum in universali, sed etiam in singulari, quia principium singularitatis est materia.

Formae autem quae sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma; et ideo, quantum ex virtute est agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quae sit similitudo formae. Sed per accidens contingit ut sit etiam similitudo materialium dispositionum, in quantum recipitur in organo materiali, quod materialiter recipit, et sic retinentur aliquae conditiones materiae.

Ex quo contingit quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formae quae sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum secundum formas tantum.

Rationes vero ideales in Deo existentes, sunt effectivae rerum non solum quantum ad formam, sed et quantum ad materiam, et ideo sunt similitudines rerum quantum ad utrumque. Et propter hoc per eas cognoscitur res a Deo non solum in natura universali ex parte formae, sed etiam in sua singularitate ex parte materiae.

Sicut autem ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utraque, ita effluunt formae intellectus angelici ad cognoscendum utrumque; et ideo Angeli per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate, in quantum sunt similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsae non sint rerum factivae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod verbum boetii intelligitur de intellectu nostro, qui accipit formas ex rebus, non autem de angelico, qui accipit formas immediate a Deo; et hoc ratione iam dicta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia in intellectu Angeli formae immaterialius recipiuntur quam in intellectu nostro, iam sunt efficaciores; et sic se extendunt ad repraesentandum rem non solum quantum ad principia formalia, sed etiam secundum materialia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia; sed in quantum repraesentat eam, sic est principium ducens in cognitionem eius. Unde, quamvis formae quae sunt in intellectu Angeli, sint immateriales secundum sui naturam, nihil tamen prohibet quin per eas assimiletur rebus non solum secundum formam, sed etiam secundum materiam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non oportet formam, quae est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem secundum essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo eius. Unde non oportet quod forma intellectus angelici, qua singulare cognoscit, sit individuata, sed solum quod sit formae individuatae similitudo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod formae in intellectu angelico sunt immaterialiter, et tamen sunt similitudines rerum materialium, sicut et ideae in Deo existentes, quae sunt multo immaterialiores; et sic per eas possunt singularia cognosci.

RA6

Ad sextum dicendum, quod una species potest esse propria ratio diversorum in quantum est superexcedens, ut ex supra dictis patet. Per unum autem medium adaequatum non possunt diversa distincte cognosci.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis universale habeat esse in intellectu, tamen ens in intellectu est in plus quam universale; et ideo in processu est fallacia consequentis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod per illam speciem a materia depuratam quam intellectus Angeli penes se habet, intelligit etiam materiales condiciones rei, ut ex dictis, in corp. Art., patet.

RA9

Ad nonum dicendum, quod intellectus Angeli per speciem quam apud se habet, cognoscit singulare non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia eius; et ideo cognoscit cuicumque accidenti singulae variatum subsit; et sic variatio singularis certitudinem cognitionis angelicae non tollit.

RA10

Ad decimum, patet responsio ex dictis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod mensura, in quantum est principium cognoscendi mensuratum est unius generis cum mensurato, sed non simpliciter; sicut patet quod ulna est mensura panni, et non convenit cum eo nisi in quantitate: sic enim est mensura eius.

Sic etiam et forma intellectus angelici non oportet quod conveniat cum singulari extra animam existente, secundum modum existendi; cum singulare sit materialiter, et forma praedicta sit immaterialis.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sancti qui sunt in gloria, cognoscunt in verbo ea quae hic aguntur, ut manifeste Gregorius dicit in moralibus; verbum autem Augustini intelligendum est quantum ad naturalem condicionem nec est simile de Angelo et anima: quia Angelus naturaliter habet formas sibi a creatione inditas, quibus singularia cognoscit.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod formae intellectus angelici neque sunt singulares, sicut formae imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales; neque sunt hoc modo universales sicut formae intellectus nostri, quibus non nisi natura universalis repraesentatur; sed in se immateriales existentes, exprimunt et demonstrant universalem naturam, et particulares condiciones.

|a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum Angeli cognoscant futura.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Angeli enim cognoscunt res per formas innatas. Sed formae illae aequaliter se habent ad praesentia et futura. Ergo cum Angeli praesentia cognoscant, cognoscent similiter et futura.

AG2

Praeterea, boetius, in V de consolatione, hanc causam assignat quare Deus futura contingentia infallibiliter praescire potest, quia eius visio est tota simul, cum aeternitate mensuretur.

Sed visio beata est tota simul, cum aeternitate participata mensuretur. Ergo Angeli beati futura contingentia cognoscunt.

AG3

Praeterea, Gregorius IV dialogorum dicit, quod anima cum recedat a nexibus corporis, VI subtilitatis naturae cognoscit futura. Sed Angelus est maxime a nexibus corporis absolutus, et est subtilissimae naturae. Ergo cognoscunt futura.

AG4

Praeterea, intellectus possibilis animae nostrae est in potentia ad omnia cognoscenda, et ita ad cognoscenda futura. Sed potentia intellectus angelici est tota terminata per formas innatas, ut supra, art. 4 et 8 huius quaest., dictum est. Ergo ipsi habent notitiam de futuris.

AG5

Praeterea, quicumque habet providentiam super aliquem, debet habere et praescientiam eorum quae ad ipsum spectant. Sed Angeli habent curam et providentiam de nobis per officium custodiae. Ergo ipsi cognoscunt ea quae nobis sunt futura.

AG6

Praeterea, intellectus angelicus excedit intellectum humanum. Sed intellectus humanus cognoscit futura quae habent causas determinatas in natura. Ergo angelicus cognoscit futura contingentia ad utrumlibet quae non habent aliquas causas determinatas; ergo, etc..

AG7

Praeterea, propter hoc nos aliter nos habemus ad cognoscenda praesentia et futura, quia cognitionem a rebus accipimus; unde oportet res cognitae praexistere scientiae nostrae.

Sed Angeli non accipiunt cognitionem a rebus. Ergo aequaliter se habent ad cognoscenda praesentia et futura; et sic idem quod prius.

AG8

Praeterea, intellectiva cognitio non concernit aliquod tempus, quia abstrahit ab hic et nunc, et sic aequaliter se habet ad omne tempus. Sed Angelus non habet cognitionem nisi intellectivam. Ergo aequaliter se habet ad cognoscenda praesentia et futura; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, plura cognoscit Angelus quam possit homo cognoscere. Sed homo in statu innocentiae cognoscebat futura; unde et genes., cap. II, 24: Adam dixit: propter hoc relinquet homo patrem et matrem etc.; ergo et Angeli cognoscunt futura.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur isa., c. XLI, vers. 23: quae ventura sunt annuntiate; et dicemus quia dii estis vos; et sic scire futura, est divinitatis indicium. Sed Angeli non sunt dii. Ergo futura ignorant.

SC2

Praeterea, cognitio certitudinalis haberi non potest nisi eorum quae habent veritatem determinatam. Sed futura contingentia non sunt huiusmodi, ut patet in I periher..

Ergo Angeli futura contingentia non cognoscunt.

SC3

Praeterea, futura cognosci non possunt nisi vel per speciem artis, sicut artifex cognoscit ea quae facturus est; vel in causis, sicut cognoscitur frigus futurum in signis et dispositionibus stellarum. Sed Angeli non cognoscunt futura per artem, quia ipsi non sunt rerum operatores; nec iterum in causis suis, quia futura contingentia non sunt determinata in suis causis, alias essent necessaria.

Ergo Angeli nullo modo futura contingentia cognoscunt.

SC4

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit in libro de sacramentis, quod monstratum est Angelis quid facturi essent, non autem quid eis esset futurum.

Ergo multo minus alia futura cognoscunt.

CO

Responsio. Dicendum, quod unumquodque hoc modo cognoscitur in aliquo quo modo est in eo.

Quaedam igitur futura sunt quae in causis suis proximis determinata sunt hoc modo, ut ex eis necessario contingant, sicut solem oriri cras; et tales effectus futuri in suis causis cognosci possunt.

Quidam vero futuri effectus in causis suis non sunt determinate, ut aliter evenire non possit; sed tamen eorum causae magis se habent ad unum quam ad alterum; et ista sunt contingentia, quae ut in pluribus vel paucioribus accidunt; et huiusmodi effectus in causis suis non possunt cognosci infallibiliter, sed cum quadam certitudine coniecturae.

Quidam autem effectus futuri sunt quorum causae indifferenter se habent ad utrumque; haec autem vocantur contingentia ad utrumlibet, ut sunt illa praecipue quae dependent ex libero arbitrio. Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud, ut probat Commentator in II phys.; ideo huiusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis. Sed si adiungantur causae illae quae causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua certitudo coniecturalis de effectibus praedictis haberi: sicut de his quae ex libero arbitrio dependent, aliqua futura coniecimus ex consuetudinibus et complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum.

Omnes autem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum apponit. Angeli autem et divinam essentiam intuentur, et per formas innatas cognitionem omnium rerum et causarum naturalium habent.

Cognitione igitur naturali quae est per formas innatas illa tantum futura praescire possunt quae in causis naturalibus sunt determinata, vel in una tantum causa, vel in collectione plurium; quia aliquid est contingens respectu unius causae quod respectu concursus plurium causarum est necessarium. Angeli autem omnes naturales causas cognoscunt; unde quaedam quae contingentia videntur, aliquibus causis eorum pensatis, Angeli ut necessaria cognoscunt, dum omnes causas ipsorum cognoscunt.

Si autem divinam providentiam comprehenderent, omnes futuros eventus certitudinaliter scirent. Sed quia quidam perfectius aliis divinam providentiam intuentur, quamvis nullus eorum perfecte comprehendat, ideo quidam in verbo plura futura etiam de contingentibus ad utrumlibet, aliis sciunt.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod species quae sunt in mente Angeli, non se habent aequaliter ad praesentia et futura, quia illa quae sunt praesentia, sunt similia in actu formis in Angelis existentibus, et sic per ea possunt cognosci; illa vero quae sunt futura, nondum sunt similia; et ideo per formas praedictas non cognoscuntur, ut supra declaratum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantum ad visionem qua vident res in verbo, indifferenter se habent ad cognoscenda praesentia et futura; non tamen sequitur quod in verbo omnia futura cognoscant, quia verbum non comprehendunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus narrat, XII super genes. Ad litteram, quidam posuerunt quod anima in seipsa quamdam vim divinationis habet.

Sed hoc Augustinus ibidem reprobat, quia si per seipsam posset futura praedicere, semper esset praescia futurorum. Nunc autem videmus, quod non est in potestate sua cognitionem futurorum habere quandocumque voluerit, quamvis aliquando praesciat; unde oportet quod adiutorio alicuius eveniat quod futura cognoscit.

Adiuvatur autem aliquo superiori spiritu, increato vel creato, bono vel malo. Et quia mole corporis aggravatur, et dum sensibilibus intendit, minus est intelligibilium capax; ideo quando a sensibus abstrahitur vel per somnum vel per aegritudinem, vel quocumque alio modo, fit ex hoc magis idonea ad impressionem superioris spiritus recipiendam.

Et ideo dum praedicto modo a nexibus corporis absolvitur, futura praenoscit, aliquo spiritu revelante, qui ea futura revelare potest quae praescit vel naturali cognitione, vel in verbo, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod duplex est potentia.

Una est naturalis quae potest per agens naturale in actum reduci; et talis potentia in Angelis est totaliter completa per formas innatas: sed secundum talem potentiam intellectus possibilis noster non est in potentia ad futura quaelibet cognoscenda.

Est autem alia potentia obedientiae, secundum quam in creatura fieri potest quidquid in ea fieri voluerit creator; et sic intellectus possibilis est in potentia ad futura quaelibet cognoscenda, in quantum ei scilicet possunt divinitus revelari. Talis autem potentia intellectus angelici non est totaliter completa per formas innatas.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet aliquorum providentiam, non oportet quod praesciat futuros eventus; sed ut praevideat qui eventus contingere possunt, ut secundum hoc remedia adhibeat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod intellectus Angeli excedit humanum in hoc quod contingentium determinatorum in suis causis plura et certius novit; non autem oportet quod excedat quantum ad hoc quod obiectio tangit.

RA7

Ad septimum dicendum sicut ad primum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Angelus per intellectivam cognitionem cognoscit ea quae sunt hic et nunc, quamvis ipse intellectus cognoscens sit abstractus ab hic et nunc, ut ex dictis patet. Et ideo non est mirum si alio modo cognoscit praesentia quam futura; non ex hoc quod ipse aliter ad ea se habeat, sed ex hoc quod illa aliter se habent ad ipsum, ut patet ex dictis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentiae futura contingentia praescire non poterat nisi vel in causis suis, vel in verbo; ut Angeli cognoscunt, ut ex dictis patet.

RC

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, in quantum contra veritatem procedunt, patet responsio ex dictis.

|a13 Articulus 13

TTA

Decimotertio quaeritur utrum Angeli scire possint occulta cordium.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Angelorum enim officium est purgare.

Sed impuritas a qua purgamur, est in conscientia.

Ergo Angeli conscientias nostras cognoscunt.

AG2

Praeterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie eius quod actu cogitat. Sed oculus videns corpus, videt simul figuram corporis. Ergo et Angelus videns intellectum alterius Angeli, videt eius cogitationem.

AG3

Praeterea, species quae sunt in intellectu, cum sint intelligibiles actu, sunt magis intelligibiles quam formae in rebus materialibus existentes, quae sunt intelligibiles in potentia tantum. Sed Angeli per formas quas apud se habent, intelligunt rerum materialium formas. Ergo multo fortius intelligunt formas existentes in intellectu nostro; et sic cognoscunt cogitationes nostras.

AG4

Praeterea, cognitio hominis nunquam est sine phantasmate. Sed Angeli cognoscunt phantasmata quae sunt in nostra imaginatione; unde Augustinus, dicit, XII super Genesim ad litteram, quod spirituales corporalium similitudines in animo nostro innotescunt spiritibus etiam immundis.

Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscunt.

AG5

Praeterea, Angelus per formas quas apud se habet, cognoscit quicquid potest per eas facere. Sed ipse potest imprimere in intellectum nostrum, illuminando et purgando nos.

Ergo multo fortius potest cogitationes nostras cognoscere.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De divinationibus Daemonum, quod Daemones aliquando hominum disputationes non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, dum ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt. Sed non est aliqua cogitatio quae aliquem motum non relinquat in corpore. Ergo omnes cogitationes nostras Daemones, et multo amplius Angeli sancti cognoscunt.

AG7

Praeterea, Origenes supra illud ad rom.

II, 15: et inter se cogitationum accusantium aut defendentium dicit, quod intelligendum est de cogitationibus quae prius fuerunt, quarum quaedam signacula in cogitantibus remanserunt. Ergo ex cogitatione qualibet aliquod signum in anima relinquitur. Sed hoc signum non potest esse Angelo ignotum, qui totam animam videt. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscunt.

AG8

Praeterea, Angeli in causis cognoscunt effectus. Sed notitia procedit a mente, ut Augustinus Lib. IX de trinitate dicit; et ex notitia habituali procedit intelligentia actualis.

Ergo cum Angeli mentem nostram cognoscant, cognoscent nostram notitiam et cogitationem actualem.

SC1

Sed contra. Ierem., c. XVII, 9-10: pravum est cor hominis et inscrutabile; quis cognoscet illud? ego Dominus. Ergo solius Dei est secreta cordium scire.

SC2

Praeterea, in Ps. VII, 10, dicitur: scrutans corda et renes Deus; et ita videtur hoc esse solius Dei proprium.

CO

Responsio. Dicendum, quod Angeli cogitationes cordium per se et directe intueri non possunt.

Ad hoc enim quod mens aliquid actu cogitet, requiritur intentio voluntatis, qua mens convertatur actu ad speciem quam habet, ut patet per Augustinum in Lib. De Trin..

Motus autem voluntatis alterius non potest Angelo notus esse naturali cognitione, quia Angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quae sunt similitudines rerum in natura existentium; motus autem voluntatis non habet dependentiam nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam, quae in voluntatem sola imprimere potest. Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solum in essentia divina, quae in voluntatem imprimit. Et sic Angeli non possunt cognoscere cogitationes cordium directe, nisi in verbo ei reveletur.

Sed per accidens potest cognoscere cogitationem cordis quandoque; et hoc dupliciter.

Uno modo in quantum ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio vel tristitia afficitur ex his quae cogitat, et sic cor quodammodo movetur. Per hunc enim modum etiam medici quandoque possunt passionem cordis cognoscere.

Alio modo in quantum ex actuali cogitatione aliquis meretur vel demeretur; et sic mutatur quodammodo status agentis vel cogitantis in bonum vel in malum. Et hanc dispositionum mutationem Angeli cognoscunt. Sed tamen ex hoc non cognoscitur cogitatio nisi in generali; ex multis enim diversis cogitationibus eodem modo aliquis meretur vel demeretur, gaudet vel tristatur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod purgatio illa de qua loquitur dionysius non est intelligenda ab impuritate peccati, sed ab ignorantia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare.

Unde etsi Angelus videat intellectum nostrum figurari secundum speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognoscat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non omnia actu cogitamus quorum species apud nos habemus, cum quandoque species sint in nobis in habitu tantum. Unde ex hoc quod species nostri intellectus videntur ab Angelo, non sequitur quod cogitatio cognoscatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex eisdem phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando; et ideo etiam phantasmatibus cognitis quibus anima intendit, non sequitur quod cogitatio cognoscatur. Unde et ibidem, Augustinus subdit: si Daemones internam virtutum speciem possent in hominibus cernere, non tentarent.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex actione Angeli efficimur potentes ad aliquid cogitandum; sed ad hoc quod in actum cogitationis prodeamus, requiritur intentio voluntatis, quae nullo modo ab Angelo dependet. Unde, quamvis Angeli possint cognoscere virtutem intellectus nostri, scilicet qua possumus intelligibilia speculari, non tamen sequitur quod actuales cogitationes cognoscant.

RA6

Ad sextum dicendum, quod motus corporis, qui est in passionibus animae, non sequitur quamlibet cogitationem, sed tantum practicam. Cum enim aliquid speculative consideramus, hoc modo habemus nos ad considerata ac si essemus in picturis considerantes, ut dicitur in II de anima.

Et tamen quando etiam motus corporales sequuntur, motus illi non indicant cogitationem nisi in generali, ut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod signacula illa nihil sunt aliud quam merita vel demerita, per quae cogitatio non nisi generaliter cognosci potest.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis mens et notitia habitualis cognoscatur ab Angelo, non tamen sequitur quod cognitio actualis: quia ex una habituali notitia multae considerationes actuales progrediuntur.

¶a14 Articulus 14

TTA

Decimoquarto quaeritur utrum Angeli simul multa cognoscant.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia, ut dicit Augustinus, XV de trinitate: in patria omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus. Sed hoc modo vident nunc Angeli sicut nos videbimus in patria. Ergo et nunc Angeli simul multa actu intelligunt.

AG2

Praeterea, Angelus intelligit hominem non esse lapidem. Sed quicumque hoc intelligit, simul intelligit hominem et lapidem. Ergo simul Angelus multa intelligit.

AG3

Praeterea, intellectus Angeli est fortior quam sensus communis. Sed sensus communis simul multa apprehendit, quia numerus est eius obiectum, cuius partes sunt multae unitates. Ergo multo fortius Angelus potest simul multa cognoscere.

AG4

Praeterea, illud quod convenit Angelo ex virtute suae naturae, convenit ei secundum quodcumque medium intelligat. Sed Angelis ex virtute suae naturae convenit multa simul intelligere: unde dicit Augustinus, IV super Genesim ad litteram: potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit simul notitia facillima comprehendit.

Ergo sive cognoscat res in verbo, sive per species proprias, potest simul multa cognoscere.

AG5

Praeterea, intellectus et intelligibile relative ad invicem referuntur. Sed unum intelligibile potest simul conspici a diversis intellectibus.

Ergo et unus intellectus potest simul inspicere diversa intelligibilia.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit, X de trinitate, quod mens nostra semper meminit sui, intelligit se, et vult se: et eadem ratio est de mente Angeli. Sed Angelus quandoque intelligit alias res. Ergo simul tunc plura intelligit.

AG7

Praeterea, sicut intellectus dicitur ad intelligibile, ita scientia ad scibile. Sed sciens potest simul multa scire. Ergo intellectus potest simul multa intelligere.

AG8

Praeterea, mens Angeli est multo spiritualior quam sit aer. Sed in aere propter sui spiritualitatem possunt esse simul diversae formae, ut albi et nigri; sicut si a diversis videntibus album et nigrum videatur tali dispositione existente, quod lineae directae ab oculis ad res visas intersecant se in uno puncto, per quod oportebit simul et semel speciem albi et nigri deferri. Ergo multo fortius intellectus Angeli potest simul formari diversis formis; et ita potest simul multa intelligere.

AG9

Praeterea, intellectus reducitur in actum intelligendi per species quas apud se habet.
Sed in intellectu Angeli sunt simul multae species, cum intelligentia sit plena formis, ut dicitur in Lib. De causis.
Ergo Angelus simul multa intelligit.

AG10

Praeterea, multa, in quantum sunt unum, (simul) possunt intelligi. Sed omnia intelligibilia sunt unum, in quantum sunt intelligibilia.

Ergo omnia intelligibilia possunt simul intelligi ab Angelo.

AG11

Praeterea, plus distat essentia divina a formis creatis quam una forma creata ab alia. Sed Angelus simul intelligit per essentiam divinam, et per formam creatam; cum enim semper in verbo res videat, nisi simul posset res per species innatas cognoscere, nunquam res per species innatas intelligeret.

Ergo multo fortius potest simul per diversas formas concreatas intelligere; et sic potest intelligere multa simul.

AG12

Praeterea, si non intelligit multa simul, in actione eius, qua intelligit hoc et illud, cadit prius et posterius. Sed huiusmodi omnis actio cadit sub tempore. Ergo propria operatio Angeli cadit sub tempore; quod est contra id quod habetur in Lib. De causis, quod intelligentia est res cuius substantia et operatio est supra tempus.

AG13

Praeterea, propter hoc intellectus noster, ut videtur, non potest simul multa intelligere, quia intelligit cum continuo et tempore.

Sed hoc intellectui angelico non convenit, cum non accipiat a sensibus. Ergo potest simul multa intelligere.

AG14

Praeterea, formae intellectus, cum sint perfectiones secundae, sunt formae accidentales.

Sed plures formae accidentales quae non sunt contrariae possunt esse in eodem subiecto, ut albedo et dulcedo.

Ergo et intellectus Angeli potest simul informari diversis formis, cum non sint contrariae, et ita simul multa intelligere.

AG15

Praeterea, musica et grammatica sunt formae in uno genere, et simul per eas informatur anima eius qui utrumque habet habitum. Ergo etiam intellectus potest simul formari diversis formis; et sic idem quod prius.

AG16

Praeterea, intellectus Angeli intelligit se intelligere, et sic per consequens intelligit se intelligere aliquid quod est extra ipsum. Simul ergo intelligit se et illud aliquid; et ita simul multa intelligit.

AG17

Praeterea, intellectus Angeli, quantum est de se, aequaliter se habet ad omnes formas in ipso existentes. Ergo vel simul per omnes intelligit, vel per nullam. Sed non per nullam. Ergo per omnes simul intelligit; et ita simul multa cognoscit.

SC1

Sed contra. Est quod Philosophus dicit quod intelligere est unum tantum, scire vero plura.

SC2

Praeterea, ad hoc quod aliquid actu consideretur, requiritur intentio, ut Augustinus dicit.

Sed intentio, cum sit motus quidam, non potest simul ferri in diversa, quia unius motus non est nisi unus terminus ad quem. Ergo Angelus non potest simul multa intelligere.

SC3

Praeterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie eius quod actu intelligit, ut dicit Algazel. Sed unum corpus non potest simul figurari diversis figuris.

Ergo nec unus intellectus potest simul formari diversis speciebus; et ita nec multa simul intelligere.

SC4

Praeterea, sicut intelligendo res in propria natura, intelligit eas per formas distinctas; ita intelligendo res in verbo, intelligit eas per distinctas rationes. Ergo nec in propria natura nec in verbo potest simul multa intelligere.

SC5

Praeterea, virtus rei non excedit substantiam eius. Sed substantia Angeli non potest simul esse in pluribus locis. Ergo nec secundum virtutem intellectivam potest simul multa intelligere.

SC6

Praeterea, illud quod se extendit ad multa, compositionem quamdam habet. Sed intellectus Angeli est simplex. Ergo non potest se extendere ad multa simul intelligenda.

CO

Responsio. Dicendum, quod intellectus, omne quod intelligit, intelligit per aliquam formam; et ideo ex formis intellectus, quibus intelligit, oportet considerari, an simul Angelus multa possit intelligere.

Sciendum est igitur, quod formarum quaedam sunt unius generis; quaedam autem generum diversorum.

Formae quidem quae sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt; cum unitas generis ex unitate materiae sive potentiae procedat secundum Philosophum. Unde possibile est idem subiectum simul perfici

diversis formis diversorum generum: quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diversae; sicut si aliquod corpus est simul album et dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidam.

Formae vero quae sunt unius generis, unam potentiam respiciunt; sive sint contrariae, ut albedo et nigredo; sive non, ut triangulus et quadratum. Hae igitur formae in subiecto tripliciter esse dicuntur.

Uno modo in potentia tantum; et sic sunt simul, quia una potentia est contrariorum, et diversarum formarum unius generis.

Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum aliquis dealbatur: tunc enim toto alterationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi.

Tertio modo ut in actu perfecto, ut cum iam albedo est in termino dealbationis; et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subiecto. Oporteret enim eandem potentiam ad diversos actus terminari: quod est impossibile, sicut et unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta.

Sciendum igitur est, quod omnes formae intelligibiles sunt unius generis, quantumcumque res quorum sunt, sint generum diversorum.

Omnes enim eandem potentiam intellectivam respiciunt. Et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu, et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum perfectum. Et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem; sed in actu perfecto plurimum specierum intellectus simul esse non potest.

Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit; et ideo impossibile est quod simul et semel secundum diversas formas actu intelligat. Omnia igitur diversa quae diversis formis intelligit, non potest simul intelligere; illa vero quae intelligit per eandem formam, simul intelligit.

Unde omnia quae intelligit per unam verbi essentiam, simul intelligit; ea vero quae intelligit per formas innatas, quae sunt multae, non simul intelligit, si diversis formis intelligat. Quilibet enim Angelus eadem forma multa intelligit, ad minus omnia singularia unius speciei per unam speciei formam.

Superiores vero Angeli plura possunt una specie intelligere quam inferiores; unde magis possunt simul multa intelligere.

Sciendum tamen, quod aliquid est unum quodammodo, et multa alio modo; sicut continuum est unum in actu et multa in potentia.

Et in huiusmodi intellectus, vel sensus si feratur ut est unum, simul videtur; si autem ut est multa, quod est considerare unamquamque partem secundum se, sic non potest totum simul videri.

Et sic etiam intellectus quando considerat propositionem, considerat multa ut unum; et ideo in quantum sunt unum, simul intelliguntur, dum intelligitur una propositio quae ex eis constat; sed in quantum sunt multa, non possunt simul intelligi, ut scilicet intellectus simul se convertat ad rationes singulorum secundum se intuendas. Unde Philosophus dicit in VI metaph. Dico autem simul et separatim intelligere affirmationem vel negationem, quasi non Deinde, sed unum quid sit.

Non enim simul intelliguntur in quantum habent ordinem distinctionis ad invicem, sed in quantum uniuntur in una propositione.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione beata, qua cognoscemus omnia in verbo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Angelus cognoscendo hominem non esse lapidem, cognoscit multa et unum, et ex dictis patet.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex natura mentis angelicae est quod per unam formam possit multa intelligere; et sic cum voluerit, convertendo se ad illam speciem, omnia quae per illam speciem cognoscit, simul intelligere potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod nihil intellectus est in intelligibili; sed aliquid eius quod intelligitur, est in intellectu; et sic non est eadem ratio intelligendi simul multa ab uno intellectu, et intelligendi unum simul a multis intellectibus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus exponit seipsum in XV de trinitate, hoc quod dixerat in X libro quod mens nostra semper sui meminit, semper se intelligit, semper se vult, ad interiorem memoriam est referendum. Unde anima nostra non semper actualiter se intelligit; sed mens Angeli semper actualiter se intelligit: quod ideo contingit, quia mens Angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur, mens autem nostra forte intelligit quodammodo per intentionem. Nec tamen cum mens Angeli se intelligit et aliquid aliud, intelligit simul multa nisi ut unum; quod sic patet.

Si enim aliqua duo ita se habeant quod unum sit ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quasi formale, et aliud quasi materiale; et sic illa duo sunt unum intelligibile, cum ex forma et materia unum constituatur.

Unde intellectus quando intelligit aliquid per alterum, intelligit unum tantum intelligibile, sicut patet in visu: lumen enim est quo videtur color, unde se habet ad colorem ut formale; et sic color et lumen sunt unum tantum visibile, et simul a visu videntur.

Essentia autem Angeli est ei ratio cognoscendi omne quod cognoscit, quamvis non perfecta, propter quod formis superadditis indiget: cognoscit enim omnia per modum substantiae suae, ut dicitur in Lib. De causis, et secundum propriam virtutem et naturam, ut dicit Dionysius, cap. VII de divin. Nomin.. Unde cum intelligit se et alia, non intelligit simul multa nisi ut unum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod scientia nominat habitum, intelligere vero actum. Formae autem possunt esse plures simul in intellectu ut in habitu, non autem ut in actu perfecto, ut ex dictis patet; et ideo contingit simul multa scire, non autem simul multa intelligere.

RA8

Ad octavum dicendum, quod formae illae non sunt in aere nisi ut in fieri: sunt enim in eo ut in medio deferente.

RA9

Ad nonum dicendum, quod species multae sunt simul in intellectu Angeli, sed non ut in actu perfecto.

RA10

Ad decimum dicendum, quod sicut omnia sunt unum in quantum sunt intelligibilia, ita simul intelliguntur in quantum sunt intelligibilia; et hoc est dum ipsa intelligibilitas intelligitur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod essentia divina est ratio omnium formarum concreatarum Angelo, cum ex ea velut exemplatae deriventur. Non autem una forma est ratio alterius; et ideo non est simile.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod illa operatio per se cadit sub tempore quae expectat aliquid in futurum, ad hoc quod eius species compleatur; sicut patet de motu, qui non habet speciem completam quousque ad terminum perducatur: non est enim idem specie motus ad medium et ad terminum. Operationes vero quae statim habent suam speciem completam, non mensurantur tempore, nisi per accidens, sicut intelligere, sentire, et huiusmodi; unde Philosophus dicit in X ethic., quod delectari non est in tempore. Per accidens autem in tempore possunt esse tales operationes, in quantum motui coniunguntur in natura tempori subiecta existentes, quae est natura corporea generabilis et corruptibilis, qua ut organo potentiae sensitivae utuntur, a quibus etiam noster intellectus accipit.

Unde patet, quod ipsum intelligere Angeli neque per se neque per accidens cadit sub tempore. Unde in una eius operatione qua intelligit unum intelligibile, non est prius et posterius. Sed hoc non prohibet quin plures operationes possint esse ordinatae secundum prius et posterius.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod hoc non est tota ratio quare intellectus possibilis noster non possit simul plura intelligere, quam obiectio tangit, sed quod supra dictum est.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod formae accidentales non contrariae possunt simul esse in eodem subiecto, si potentias respiciunt diversas; non autem si sint unius generis eadem potentiam respicientes, sicut patet de triangulo et quadrato.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod musica et grammatica, cum sint habitus, non sunt actus completi; sed formae quaedam mediae inter potentiam et actum.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod intelligens et intellectum in actu sunt unum quodammodo; unde quando aliquis intelligit se intelligere aliquid, intelligit multa ut unum.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod intellectus Angeli non similiter se habet ad omnes formas quas penes se habet; quia quandoque est in actu perfecto unius formae, et non aliarum; et hoc est per voluntatem, quae reducit intellectum de tali potentia in actum. Unde etiam Augustinus dicit, quod cum voluerit intelligit, ut patet in auctoritate prius inducta.

RC1

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod unum tantum contingit simul intelligere ut unum et per unam formam; nihil tamen prohibet multa ut unum simul intelligi, vel per unam formam.

RC2

Ad secundum dicendum, quod quantitas virtualis attenditur secundum comparisonem virtutis ad obiecta. Unde, sicut corpus per quantitatem dimensionem potest ex diversis suis partibus diversa tangere, ita et virtus potest diversis applicari secundum diversas comparationes ad diversa, dummodo sit virtus perfecta in actu; sicut ignis

simul undique calefacit diversa corpora. Et ita etiam intellectus perfectus per formam potest simul ferri in diversa, ad quae se extendit repraesentatio illius formae; et erunt multae intentiones ex parte eius in quod fertur intellectus, sed una ex unitate intellectus et formae.

RC3

Ad tertium dicendum, quod intellectus non intelligit simul multa ad quae intelligenda requiritur, quod diversis formis figuretur.

RC4

Ad quartum dicendum, quod rationes ideales non differunt nisi secundum habitudines diversas; unde omnes sunt unum per essentiam: quod non est de formis concreatis Angelo.

RC5

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur quod virtus non excedit substantiam, non est sic intelligendum quod nihil conveniat virtuti quod non convenit substantiae; sed quod efficacia virtutis est secundum modum substantiae; ut, si substantia est materialis, et virtus materialiter agit.

RC6

Ad sextum dicendum quod quanto aliquid est simplicius, tanto virtute ad plura se extendit, sed quantitate dimensiva ad pauciora; et sic extensio dimensivae quantitatis ad multa indicat compositionem, extensio vero virtutis indicat simplicitatem.

|a15 Articulus 15

TTA

Decimoquinto quaeritur utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quicumque enim cognoscit unum per alterum, cognoscit discurrendo. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud, dum creaturas in verbo intuentur. Ergo et cognoscunt res discurrendo.

AG2

Praeterea, sicuti nos scimus quaedam, et quaedam ignoramus, ita etiam et Angeli, ut ex supra dictis patet.

Sed nos ex notis possumus in ignota devenire.

Cum igitur Angeli sint altioris intellectus quam nos, videtur quod ipsi possint ex his quae sciunt in cognitionem ignoratorum devenire. Hoc autem est discurrere. Ergo ipsi de uno in aliud discurrunt.

AG3

Praeterea, in operatione intellectus non potest attendi alius motus nisi secundum quod discurrit de uno in aliud. Sed Angeli in intelligendo moventur; unde dicit dionysius, cap. IV de divin. Nomin., quod Angeli moventur circa bonum et pulchrum circulariter, oblique et recte, sicut et animae. Ergo sicut animae discurrunt intelligendo, ita et Angeli.

AG4

Praeterea, sicut dicit Augustinus in libro de divinatione Daemonum, Daemones cognoscunt cordium cogitationes ex motibus qui in corpore apparent. Hoc autem est cognoscere causam per effectum, hoc autem etiam est de uno in alterum discurrere. Ergo Daemones cognoscunt res, discurrendo de uno in aliud; et eadem ratione Angeli, cum eadem sit cognitio in eisdem naturalis.

AG5

Praeterea, maximus dicit in expositione cap. VII de divin. Nomin., quod animae nostrae more Angelorum multa in unum convolvunt. Sed convolvere multa in unum, est per collationem. Ergo Angeli conferendo cognoscunt.

AG6

Praeterea, Angeli cognoscunt causas et effectus naturales ita perfecte sicut et nos.

Sed nos in causis videmus effectus, et in effectibus videmus causas. Ergo et Angeli; et ita, sicut nos conferimus, ita et ipsi.

AG7

Praeterea, omnis cognitio per experimentum accepta est cognitio collativa, quia est in experimento: ex singularibus memoriis multis una communis acceptio sumitur, ut dicitur in I metaphysicorum. Sed Daemones per experientiam longi temporis multa cognoscunt de naturalibus effectibus, ut dicit Augustinus in Lib. De divinationibus Daemonum, et in XII super Genesim ad litteram.

Ergo in eis est cognitio collativa.

SC1

Sed contra. Omnis discursus vel est ab universali ad particularia, vel a particularibus ad universalia, quia omnis ratio reducitur ad syllogismum et inductionem.

Sed, sicut dicit dionysius, cap. VII de divinis nominibus, Angeli neque a divisibilibus aut sensibus, congregant divinam cognitionem, neque ab aliquo communi ad ista particularia simul aguntur. Ergo in eis non est aliquis discursus.

SC2

Praeterea, secundum hoc homo rationalis dicitur, quod inquirendo discurrit. Sed Angelus non dicitur rationalis, sed intellectualis, ut patet per dionysium, cap. IV caelestis hierarch.. Ergo Angeli non cognoscunt discurrendo.

SC3

Praeterea, ut dicitur in Lib. De spiritu et anima ratiocinatio est rationis inquisitio. Sed in Angelis non est ratio, quia ratio ponitur in definitione animae sicut proprium eius, ut patet in eodem Lib..

Ergo Angelus non ratiocinatur, et sic non discurrit.

SC4

Praeterea, in eodem libro dicitur, quod eiusdem est visibilium rationes cognoscere, et invisibilia investigare. Primum autem est hominis in quantum habet sensus.

Ergo et secundum. Et sic non videtur Angelo convenire, qui sensibus caret.

SC5

Praeterea, Commentator maximus dicit in cap. VII de divinis nomin., quod Angeli non circumeunt circa existentium varietatem, sicut et nostrae animae. Sed secundum hoc animae circuire dicuntur rerum existentium varietatem, quod de uno in aliud discurrunt.

Ergo Angeli non discurrunt intelligendo.

CO

Responsio. Dicendum, quod discurrere, proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo.

Quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque, sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili: et talis cognitio non est discursiva. Nec differt, quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in specie propria, vel in specie aliena. Visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per eius speciem in speculo resultantem.

Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque; sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud; unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus.

Primo enim intellectus fertur in principia tantum, et secundo per principia fertur in conclusiones.

Intellectus autem Angeli a sua creatione per formas innatas est perfectus respectu totius cognitionis naturalis, ad quam se extendit virtus intellectiva; sicut et materia caelestium corporum est totaliter terminata per formam, ita quod non remanet in potentia ad aliam formam; et propter hoc dicitur in libro de causis, quod intelligentia est plena formis. Non enim esset plena, nisi tota sua potentia per formas illas terminaretur; unde nihil eorum quae naturaliter cognoscere potest, est ei ignotum.

Sed intellectus noster participans defective lumen intellectuale, non est completus respectu omnium cognoscibilium quae naturaliter cognoscere potest; sed est perfectibilis. Nec posset se de potentia in actum reducere nisi quantum ad aliqua esset eius completa cognitio per naturam. Unde oportet quod in intellectu nostro sint quaedam quae intellectus naturaliter cognoscit, scilicet prima principia, quamvis etiam ista cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionem a sensibus.

Unde, sicut intellectus noster se habet ad ista principia, sic se habet Angelus ad omnia quae naturaliter cognoscit. Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostrae scientiae, patet quod in supremo nostrae naturae attingimus quodammodo infimum naturae angelicae. Ut enim dicit dionysius, VII de divin. Nomin., divina sapientia fines primorum coniungit principiis secundorum. Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita et Angeli omnia quae cognoscunt; unde et intellectuales dicuntur; et habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod Angeli cognoscunt creaturas in verbo, sicut cognoscitur res in sua similitudine absque omni discursu.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Angelis non est ignotum aliquid eorum ad quae possunt per naturalem cognitionem pervenire; sed aliqua ignorant quae naturalem cognitionem excedunt; et in horum cognitionem ex seipsis venire non possunt conferendo, sed solum ex revelatione divina. Sed intellectus noster non novit omnia quae naturaliter cognoscere potest, et ideo ex his quae novit, potest in ignota devenire; non autem in ignota quae naturalem cognitionem excedunt, sicut ea quae sunt fidei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod motus de quo dionysius loquitur, non accipitur pro transitu de uno in aliud, sed illo modo quo omnis operatio motus dicitur, sicut intelligere est quidam motus, et sentire.

Et sic triplicem motum et in Angelis et in animabus distinguit dionysius, quantum ad cognitionem divinam: scilicet circularem, obliquum et rectum, secundum hanc similitudinem.

Circularis enim motus est totaliter uniformis, tum propter aequidistantiam omnium partium circuli a centro, tum propter hoc quod in motu circulari non est assignare magis ex una parte quam ex altera principium et finem. Motus autem rectus est difformis, tum ex proprietate lineae (cum partes non aequaliter distant ab uno puncto signato), tum ex parte motus qui habet principium et finem signatum. Obliquus autem motus habet aliquid

uniformitatis, secundum quod convenit cum motu circulari, et aliquid difformitatis, secundum quod convenit cum motu recto.

Non est autem idem motus uniformitatis et difformitatis in Angelo et anima; unde diversimode hos motus in utroque distinguit.

Angelus enim in ipso actu cognitionis divinae non se extendit ad diversa, sed in ipso uno Deo figitur; et secundum hoc dicitur circa Deum moveri quasi motu circulari, non deveniens in ipsum sicut in finem cognitionis ex aliquo cognitionis principio, sicut circulus non habet principium neque finem. Et ideo dicit quod Angeli moventur circulariter, unite, sine principiis, et interminabilibus illuminationibus pulchri et boni; ut intelligamus ipsas illuminationes divinas in mentes angelicas pervenientes, sicut lineas pervenientes a centro ad circumferentiam, quibus quodammodo substantia circumferentiae constituitur: ut sic cognitio Dei quam de seipso habet, comparetur centro; cognitio autem quam Angelus habet de ipso, comparetur circulo, qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea.

Sed difformitas in Angelo respectu divinae cognitionis non invenitur quantum ad ipsam cognitionem, sed solum quantum ad cognitionis communicationem, secundum quod diversis divinam cognitionem tradit; et quantum ad hoc ponit rectum motum in Angelis; unde dicit, quod in directum moventur, quando procedunt ad subiectorum providentiam recta omnia transeuntes.

Obliquum vero motum ponit quasi compositum ex utroque: in quantum scilicet, ipsi in unitate divinae cognitionis permanentes exeunt per actionem in alios reducendos in Deum; unde dicit quod oblique moventur, quando providentes minus habentibus, inegressibiliter manent in identitate circa identitatis causam.

Sed in anima etiam quantum ad ipsam divinam cognitionem invenitur uniformitas et difformitas. Tribus enim modis anima movetur in Deum.

Uno modo invisibilia Dei per ea quae facta sunt, visibilia conspiciens; et iste est motus rectus. Unde dicit, quod in directum movetur anima, quando ad ea quae sunt circa seipsam progreditur, et ab exterioribus, sicut a quibusdam signis variatis et multiplicatis ad simplices et unitas sursum agitur contemplationes.

Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus a Deo receptis; quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatas, sicut Isaias vidit Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum: et hic motus est obliquus, habens aliquid de uniformitate ex parte divinae illuminationis, et aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarum. Unde dicit, quod oblique movetur anima, in quantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter et singulariter, sed rationaliter et diffuse.

Tertius modus est quando anima a se omnia sensibilia abiicit, supra omnia Deum cogitans, et etiam supra seipsam; et sic ab omni difformitate separatur; unde est motus circularis. Unde dicit, quod animae circularis motus est introitus ad seipsam ab exterioribus, et intellectualium virtutum ipsius convolutio; et quod Deinde, iam uniformis facta, unitur unitis virtutibus, et sic manuducitur ad id quod est super omnia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cordis abscondita in motibus corporis intuentur Angeli, sicut causae videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu. Nec per hoc quod illos motus de novo percipiunt, aliqua collatione indigent; statim enim ut res sensibiles fiunt, similes sunt Angelorum formis, et sic ab Angelis cognoscuntur. Et sic sine discursu sensibilia de novo facta cognoscunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod convolutio illa non significat collationem, sed magis quandam circularem unionem animae et ipsius Angeli.

RA6

Ad sextum dicendum, quod vident causas in effectibus, et effectus in causis, non quasi discurrendo ex uno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine sine discursu.

RA7

Ad septimum dicendum, quod experimentalis cognitio in Daemonibus non fit per collationem, sed secundum quod vident effectus in causis, vel causas in effectibus, modo praedicto; et quanto sunt tempore diuturniores, tanto plures numero effectus alicuius causae cognoverunt.

Et sic de ipsa causa maiorem cognitionem habent quodammodo, non quidem intensive, sed extensive, secundum quod in pluribus effectibus eius virtutem viderunt.

|a16 Articulus 16

TTA

Decimosexto quaeritur utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Vespere enim et mane diei sunt tenebris admixta. Sed in intellectu Angeli nullae sunt tenebrae, cum sint specula clarissima, ut dionysius dicit.

Ergo in Angelis non debet distingui cognitio matutina et vespertina.

AG2

Praeterea, cognitio matutina secundum Augustinum, IV super genes. Ad litt., dicitur qua Angeli cognoscunt res fiendas in verbo; vespertina autem qua cognoscunt res in propria natura. Sed non aliter cognoscunt res antequam sint, et aliter postquam sunt, cum intellectum habeant Deiformem, et a rebus cognitionem non accipiant.

Ergo in eis cognitio matutina et vespertina distinguere non debet.

AG3

Praeterea, cognitio vespertina est qua res cognoscuntur in propria natura. Sed res in verbo, in propria natura cognoscuntur; verbum enim expressius propriam naturam rei repraesentat quam etiam ipsae formae. Cum ergo cognitio matutina sit cognitio in verbo, videtur quod vespertina cognitio a matutina in Angelis non distinguatur.

AG4

Praeterea, genes. I, 5, dicitur, quod factum est vespere et mane dies unus. Sed dies accipitur ibi pro ipsa Angeli cognitione, ut Augustinus dicit, IV super genes. Ad litteram.

Ergo una et eadem cognitio est in Angelis matutina et vespertina.

AG5

Praeterea, lux matutina crescit in meridianam.

Sed cognitio quae est rerum in verbo, non potest crescere in aliam ampliorem cognitionem. Ergo cognitio rerum in verbo non potest dici proprie matutina; et sic non distinguitur in Angelis cognitio matutina et vespertina per hoc quod est cognoscere res in verbo et in propria natura.

AG6

Praeterea, prius est cognitio rei fiendae quam factae. Sed cognitio vespertina praecedat matutinam, ut patet Genesi I, 5: factum est vespere et mane, dies unus. Ergo non convenienter distinguitur cognitio matutina a vespertina, ut cognitio vespertina sit cognitio rei iam factae, cognitio vero matutina rei fiendae.

AG7

Praeterea, Augustinus comparat cognitionem rerum in verbo et in propria natura cognitioni artis et operis, et cognitioni lineae quae intelligitur, et quae in pulvere scribitur. Sed istud non patitur diversa cognitionis genera. Ergo nec cognitio rerum in verbo et in propria natura sunt duae cognitiones; et sic matutina et vespertina cognitio non distinguuntur.

AG8

Praeterea, Angelus in principio suae creationis cognovit cognitione matutina. Non autem cognovit verbum, quia non fuit creatus beatus; videre autem verbum est actus beatitudinis.

Ergo cognitio rerum in verbo non est cognitio matutina; et sic idem quod prius.

AG9

Sed dicebat, quod quamvis non cognoverit verbum per essentiam, cognovit tamen per aliquam similitudinem creatam; et sic cognovit res in verbo. Sed contra.

Omnis cognitio quae est per formas creatas, est cognitio umbrata, quia omnis creatura in se considerata est tenebra. Sed cognitio obumbrata, est cognitio vespertina. Ergo cognoscere res in verbo, vel verbum modo praedicto, esset cognitio non matutina, sed vespertina.

AG10

Praeterea, Augustinus contra Manichaeos dicit, quod mens fortis et vegeta, cum illam primam veritatem conspexit, cetera obliviscitur. Ergo videndo verbum, nihil aliud videt in verbo; et sic matutina cognitio non potest dici in Angelis cognitio rerum in verbo.

AG11

Praeterea, cognitio matutina est clarior quam vespertina. Sed cognitio rerum in verbo est minus clara quam cognitio rerum in propria natura quia res in verbo sunt secundum quid, in propria autem natura sunt simpliciter. Melius autem cognoscitur aliquid ubi est simpliciter, quam ubi est secundum quid. Ergo hoc modo distinguere non potest, ut cognitio rerum in verbo dicatur matutina, in proprio autem genere dicatur vespertina.

AG12

Praeterea, cognitio quae est ex propriis et immediatis, est perfectior quam quae est ex causa communi. Sed Deus est causa communis rerum omnium. Imperfectior ergo est illa cognitio qua res cognoscuntur in verbo, quam illa qua cognoscuntur in propria natura.

AG13

Praeterea, res cognoscuntur in verbo sicut in quodam speculo. Sed perfectius cognoscuntur res in seipsis quam in speculo.

Ergo et perfectius in propria natura cognoscuntur quam in verbo; et sic idem quod prius.

SC

In contrarium est quod Augustinus, lib.

IV et V super genes. Ad litt., has cognitiones distinguit modo praedicto.

CO

Responsio. Dicendum, quod hoc quod dicitur de matutina et vespertina Angelorum cognitione, introductum est ab Augustino hac necessitate, ut posset ponere, ea quae in sex primis diebus facta leguntur, sine successione

temporum esse completa; unde per dies illos non temporum distinctiones vult intelligi, sed Angelorum cognitionem.

Sicut enim praesentatio lucis corporalis super haec inferiora diem facit temporalem, sic praesentatio vel comparatio luminis intellectus angelici ad res creatas diem spiritualement facit. Et secundum hoc multi dies distinguuntur, quod intellectus Angeli diversis rerum generibus cognoscendis comparatur, ut sic ordo dierum non sit ordo temporis, sed ordo naturae, qui in cognitione Angeli attenditur secundum ordinem cognitorum ad invicem, prout alterum altero est prius natura.

Sicut autem in die temporali mane est diei principium, vespere vero finis, ita in cognitione Angeli respectu eiusdem rei est considerare principium et finem secundum ordinem rei cognitae. Principium autem cuiuslibet rei est in sua causa a qua fluit; terminus autem esse ipsius est in ipsa re ad quam actio causae producentis terminatur. Unde primitiva alicuius rei cognitio est secundum quod consideratur in causa sua, quae est verbum aeternum; unde cognitio rerum in verbo dicitur cognitio matutina. Ultima autem rei cognitio est secundum quod cognoscitur in seipsa; et talis cognitio dicitur vespertina.

Sciendum tamen, quod ista distinctio potest dupliciter intelligi. Uno modo ex parte rei cognitae; alio modo ex parte medii cognoscendi.

Ex parte quidem rei cognitae, ut dicatur res in verbo cognosci, quando cognoscitur esse eius quod habet in verbo; in propria vero natura secundum quod cognoscitur ipsum esse rei quod habet in seipsa: et hic non est conveniens intellectus; quia esse rei quod habet in verbo, non est aliud ab esse verbi; quia, ut Anselmus dicit, creatura in creatore est creatrix essentia; unde cognoscere hoc modo creaturam in verbo non esset cognitio creaturae, sed magis creatoris.

Et ideo oportet hanc distinctionem intelligi ex parte medii cognoscendi; ut dicatur res cognosci in verbo, quando per verbum ipsa res in propria natura cognoscitur; in propria vero natura, quando cognoscitur per formas aliquas creatas rebus creatis proportionatas, sicut cum cognoscit per formas sibi inditas; vel etiam si per formas acquisitas cognosceret, quantum ad hoc pertinet, nihil differret.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod non accipitur similitudo in cognitione Angeli vespere et mane, secundum hoc quod vespere et mane diei temporalis sunt cum tenebrarum admixtione; sed magis secundum rationem principii et termini, ut dictum est, in corpore art.. Vel potest dici, quod omnis intellectus creatus, in quantum est ex nihilo, tenebrosus est, comparatus claritati intellectus divini; habet autem lucis admixtionem in quantum divinum intellectum imitatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis per verbum eodem modo cognoscant Angeli res fiendas et factas, tamen alio modo cognoscunt res fiendas per verbum et alio modo res factas per propriam naturam secundum similitudinem eius, quam penes se habet; et secundum hoc matutina cognitio a vespertina distinguitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis res expressius repraesententur in verbo quam in formis intellectus angelici, tamen formae intellectus angelici sunt magis rebus proportionatae, et quasi eis adaequatae; et ideo ista cognitio dicitur esse rerum in propria natura, et non prima.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversae cognoscuntur; ita etiam ipsa una cognitio Angeli, quae est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes, sicut mane et vespere sunt partes diei temporalis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non oportet quantum ad omnia, spiritualia corporalibus similia esse. Non igitur propter hoc cognitio rerum in verbo dicitur matutina, quia in aliquam maiorem cognitionem crescat: sed quia ad aliquam cognitionem inferiorem terminatur, ut dictum est, in corp. Art..

RA6

Ad sextum dicendum, quod cognitio matutina praecedat vespertinam ordine naturae respectu unius et eiusdem rei; sed respectu diversarum rerum vespertina cognitio prior intelligitur esse prior cognitione matutina posterioris, prout in cognitione attenditur ordo ex parte rerum cognitarum. Et ideo Genesi I vespere ante mane ponitur hac necessitate, quia opus primae diei est lux, quam Augustinus intelligit spiritualement, quae illuminatur per conversionem ad verbum.

Angelus autem seipsum primo in seipso cognovit naturali cognitione; et se cognito, non in seipso permansit, quasi seipso fruens et in se finem ponens (sic enim nox factus esset, ut Angeli qui peccaverunt), sed cognitionem suam in Dei laudem retulit; et sic ex sui contemplatione conversus est in verbi contemplationem, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in verbo accepit cognitionem sequentis creaturae, scilicet firmamenti.

Sicut autem videmus in tempore continuo, quod idem nunc est duorum temporum, prout est finis praeteriti et principium futuri; ita matutina cognitio secundae diei est primae diei terminus, et secundae diei initium, et sic Deinceps usque ad diem septimam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod non est eadem cognitio artificiati secundum quod cognoscitur ex forma artis, et secundum quod cognoscitur ex ipsa re iam facta. Prima enim cognitio est universalis tantum; secunda autem potest esse etiam particularis, sicut cum intueor aliquam domum factam. Et praeterea non est simile omnino: ars enim creata magis est proportionata et adaequata rebus artificiatis quam ars increata rebus creatis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Angelus in principio suae creationis non fuit beatus, nec verbum per essentiam vidit: unde nec cognitionem matutinam habuit; sed primo habuit vespertinam, et ex vespertina profecit in matutinam. Unde signanter primus dies mane non dicitur habuisse, sed primo vespere, et de vespere transivit in mane: quia lux illa spiritualis, quae primo die facta dicitur, scilicet substantia angelica, statim facta seipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinae; et hanc cognitionem retulit ad laudem verbi, in quo facta est ei cognitio matutina; et propter hoc dicitur genes. I, 5: factum est vespere et mane dies unus.

RA9

Ad nonum dicendum, quod cum cognitio vespertina a matutina distinguatur ex parte medii cognitionis, et non ex parte rei cognitae: cognitio creatoris per creaturam est vespertina, sicut e contrario cognitio creaturae per creatorem est matutina. Unde quantum ad hoc ratio recte procedit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod mens fortis rebus divinis intenta dicitur aliorum oblivisci, non quidem quantum ad scientiam, sed quantum ad rerum aestimationem: quia illa quae nobis in creaturis maxima videbantur, divina celsitudine considerata, minima iudicamus.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod cognitio rerum in verbo est perfectior quam cognitio earum in propria natura; inquantum verbum clarius repraesentat unamquamque rem quam creata species.

Res autem esse in seipsis verius quam in verbo, potest intelligi dupliciter.

Uno modo ut habeant in se esse nobilius quam esse quod habent in verbo; quod falsum est: quia in seipsis habent esse creatum, in verbo autem increatum: et ita esse quod habent in seipsis, est secundum quid respectu illius quod habent in verbo.

Alio modo ut res sit perfectius haec in seipsa quam in verbo; et hoc quodammodo verum est. Res enim in seipsa est materialis, quod est de ratione quarundam rerum; in verbo autem non est materialis, sed est ibi similitudinem habens quantum ad formam et materiam. Et tamen, quamvis secundum hoc quod est talis res in verbo, sit secundum quid; tamen perfectius cognoscitur per verbum quam per seipsam, etiam inquantum est talis; quia perfectius repraesentatur etiam propria rei ratio in verbo quam in seipsa, quamvis secundum propriam rationem existendi verius sit in seipsa. Cognitio autem sequitur formae repraesentationem; unde res, cum non sit in anima nisi secundum quid, per suam similitudinem, simpliciter tamen cognoscitur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ipse Deus est propria et immediata causa uniuscuiusque rei, et quodammodo magis intima unicuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod formae non transfunduntur a speculo in res, sed e converso; a verbo autem transfunduntur in res; unde non est simile de cognitione rerum in speculo, et in verbo.

|a17 Articulus 17

TTA

Decimoseptimo quaeritur utrum cognitio angelica sufficienter per matutinam et vespertinam dividatur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ut enim dicit Augustinus, IV super Genesim ad litteram, cognitio vespertina est qua res cognoscitur in seipsa; matutina vero, cum refertur in laudem creatoris; et sic cognitio matutina videtur a vespertina distingui per relatum et non relatum. Sed praeter cognitionem creaturae in seipsa relatum ad verbum et non relatum, est accipere aliam creaturae cognitionem magis differentem ab eis quam altera istarum differat ab altera: scilicet cognitionem creaturarum in verbo. Ergo matutina et vespertina cognitio non sufficienter dividunt cognitionem angelicam.

AG2

Praeterea, Augustinus, II super genes. Ad litteram, ponit triplex esse creaturae: unum quod habet in verbo, aliud quod habet in propria natura, tertium quod habet in mente angelica. Sed penes primum esse et secundum accipitur cognitio matutina et vespertina.

Ergo penes tertium debet accipi tertia eius cognitio.

AG3

Praeterea, cognitio matutina et vespertina distinguitur per hoc quod est cognoscere res in verbo, et res in propria natura; et per hoc quod est cognoscere res factas et fiendas. Sed haec possunt quadrupliciter diversificari. Uno modo, ut dicantur cognoscere res fiendas in verbo; alio modo factas in verbo; tertio modo factas in propria natura; quarto fiendas in propria natura, quae quidem videtur esse inutilis coniugatio, quia in propria natura non cognoscitur aliquid antequam sit. Ergo saltem oportet tres esse cognitiones angelicas; et sic insufficienter distinguitur per duas.

AG4

Praeterea, vespere et mane dicuntur in cognitione angelica ad similitudinem diei temporalis.

Sed in die temporalis inter mane et vespere est meridies. Ergo et in Angelis inter cognitionem matutinam et vespertinam debet poni meridiana.

AG5

Praeterea, Angelus non solum cognoscit creaturas, sed etiam ipsum creatorem. Sed cognitio matutina et vespertina in Angelis distinguitur quantum ad cognitionem creaturae.

Ergo praeter cognitionem vespertinam et matutinam est assignare cognitionem tertiam in Angelis.

AG6

Non pertinet nisi ad cognitionem gratiae; alias Angeli mali haberent cognitionem matutinam vel vespertinam: quod non videtur esse verum, cum in Daemonibus non sit dies, vespere autem et mane sint diei partes. Ergo, cum cognitio naturalis sit in Angelis praeter gratuitam, videtur quod sit in eis ponere tertiam cognitionem.

SC

Sed contra. Cognitio matutina et vespertina distinguuntur per creatum et increatum.

Sed inter haec nihil est medium. Ergo nec inter cognitionem matutinam et vespertinam.

CO

Responsio. Dicendum, quod de cognitione matutina et vespertina dupliciter loqui possumus.

Uno modo quantum ad id quod cognitionis est; et sic inter utramque cognitionem nihil cadit medium.

Cognitio enim vespertina a matutina distinguitur, ut supra dictum est, per medium cognoscendi: quod quidem si creatum est, facit cognitionem vespertinam quocumque modo; si autem increatum, facit cognitionem matutinam. Non potest autem aliquid esse medium inter creatum et increatum.

Si autem considerentur quantum ad rationem matutini et vespertini, sic cadit inter eas aliquod medium, duplici ratione.

Primo, quia mane et vespere sunt partes diei; dies autem est in Angelis per illustrationem gratiae, secundum Augustinum: unde non se extendunt ultra cognitionem gratuitam bonorum Angelorum; et sic naturalis cognitio est praeter has duas.

Secundo, quia vespere, in quantum huiusmodi, terminatur ad mane, et mane ad vespere; unde cognitio rerum in propria natura, non quaelibet potest dici vespertina, sed illa tantum quae refertur in laudem creatoris: sic enim vespere redit ad mane. Et sic cognitio Daemonum quam habent de rebus, nec est matutina, nec vespertina; sed solummodo cognitio gratuita, quae est in Angelis beatis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod cognitio rerum in propria natura semper est vespertina; nec relatio eius ad cognitionem in verbo facit eam matutinam, sed facit eam terminari ad matutinam. Non ergo dicitur quod ex hoc Angelus matutinam cognitionem habeat quod cognitionem rerum in propria natura ad verbum referat, quasi ipsa cognitio relata sit cognitio matutina; sed quia ex hoc quod refert, meretur matutinam cognitionem accipere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si matutina cognitio et vespertina distinguerentur ex parte rei cognitae; sic enim esset triplex cognitio secundum triplex esse cognoscibile de rebus. Cum autem cognitio matutina distinguatur a vespertina penes medium cognoscendi, quod est creatum vel increatum, per utrumlibet istorum mediorum cognoscitur quodlibet illorum esse; et sic non oportet tertiam cognitionem ponere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnis cognitio quae est in verbo, vocatur cognitio matutina, sive sit res iam facta, sive non sit facta; quia talis cognitio est conformis divinae cognitioni, qui cognoscit omnia similiter antequam fiant et postquam facta sunt. Et tamen omnis cognitio rei in verbo est rei ut fiendae, sive res iam sit facta, sive non: ut ly fiendum non dicat tempus, sed exitum creaturae a creatore; sicut est cognitio artificiatum in arte est eius secundum suum fieri, quamvis etiam ipsum artificiatum iam sit factum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Augustinus nominat matutinam cognitionem quae est in plena luce, unde continet sub se meridianam; unde quandoque nominat eam diurnam, quandoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis. Unde nulla cognitio alicuius intellectus creati potest dici meridiana, sed sola cognitio qua Deus cognoscit omnia in seipso.

RA5

Ad quintum dicendum, quod eadem cognitione verbum et res in verbo (cognoscuntur); unde etiam cognitio verbi dicitur matutina.

Et hoc patet, quia septimus dies, qui significat quietem Dei in seipso, habet mane; unde matutina cognitio est secundum quod Angelus Deum cognoscit.

RA6

Ad sextum patet responsio ex dictis.

|q9 Quaestio 9

Prologus

PR1

Primo utrum unus Angelus alium illuminet.

PR2

Secundo utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori.

PR3

Tertio utrum unus Angelus alium illuminando, eum purget.

PR4

Quarto utrum unus Angelus alii loquatur.

PR5

Quinto utrum inferiores Angeli superioribus loquantur.

PR6

Sexto utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod unus Angelus alii loquatur.

PR7

Septimo utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem eius non percipiant.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de communicatione scientiae angelicae per illuminationes et locutiones.

Et primo quaeritur utrum unus Angelus alium illuminet.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicit Augustinus, solus Deus potest mentem formare. Sed illuminatio Angeli est quaedam formatio mentis illuminati, ergo solus Deus potest Angelum illuminare.

AG2

Praeterea, in Angelis non est aliud lumen nisi gratiae et naturae. Sed lumine naturae unus Angelus alium non illuminat, quia unusquisque habet naturalia sua immediate a Deo; similiter nec lumine gratiae, quae immediate a solo Deo est. Ergo unus Angelus alium non potest illuminare.

AG3

Praeterea, sicut se habet corpus ad lumen corporale, ita spiritus ad lumen spirituale.

Sed corpus illuminatum a lumine superexcedenti, non illuminatur simul a lumine minori; sicut aer illuminatus a lumine solis, non simul illuminatur a luna. Ergo, cum plus excedat lumen spirituale divinum quodlibet lumen creatum, quam lumen solis lumen candelae vel stellae; videtur quod, cum omnes Angeli illuminentur a Deo, quod unus ab alio non illuminetur.

AG4

Praeterea, si unus Angelus alium illuminat, aut hoc est per medium, aut sine medio.

Sed non sine medio, quia sic oporteret unum Angelum alteri illuminato per ipsum esse coniunctum; quod esse non potest cum solus Deus mentibus illabatur. Similiter nec per medium: quia nec per corporale medium, cum non sit spiritualis luminis receptivum; nec per spirituale, quia hoc spirituale medium non potest poni aliud quam Angelus; et sic vel esset abire in infinitum in mediis: quod si esset, non posset sequi aliqua illuminatio, cum sit impossibile infinita pertransire; vel erit devenire ad hoc quod unus Angelus alium immediate illuminet: quod ostensum est esse impossibile. Ergo impossibile est quod unus Angelus alium illuminet.

AG5

Praeterea, si unus Angelus alium illuminet, aut hoc est per hoc quod tradit ei lumen proprium, aut per hoc quod dat ei aliquod aliud lumen. Sed non primo modo, quia sic unum et idem lumen esset in diversis illuminatis.

Nec iterum secundo modo, quia sic oporteret quod illud lumen esset factum a superiori Angelo; ex quo sequeretur quod Angelus esset creator illius luminis, cum illud lumen non fiat ex materia. Ergo videtur quod unus Angelus alium non illuminet.

AG6

Praeterea, si unus Angelus ab alio illuminatur, oportet quod Angelus illuminatus reducatur de potentia in actum, quia illuminari est quoddam fieri. Sed quandocumque aliquid reducitur de potentia in actum, oportet in eo aliquid corrumpi. Cum igitur in Angelis nihil corrumpatur, videtur quod unus ab alio non illuminetur.

AG7

Praeterea, si unus ab alio illuminatur, lumen quod unus alii tradit, aut est substantia, aut accidens. Sed non potest esse substantia, quia forma substantialis superaddita variat speciem, sicut unitas speciem numeri, sicut dicitur VIII metaphys.; et sic sequeretur quod Angelus per hoc quod illuminatur, secundum speciem variaretur. Similiter non potest esse accidens, quia accidens non se extendit ultra subiectum. Ergo unus Angelus alium non illuminat.
AG8

Praeterea, ad hoc visus noster et corporalis et intellectualis lumine indiget, quia eius obiectum est intelligibile et visibile in potentia, ut per lumen fiat intelligibile et visibile in actu. Sed obiectum cognitionis angelicae est intelligibile in actu, quod est ipsa divina essentia, vel species concreatae. Ergo ad cognoscendum non indigent intelligibili lumine.

AG9

Praeterea, si unus alium illuminat, aut hoc est respectu cognitionis naturalis, aut respectu cognitionis gratiae. Sed non respectu cognitionis naturalis, quia tam in superioribus quam in inferioribus naturalis cognitio est perfecta per formas innatas. Similiter nec quantum ad cognitionem gratiae qua res in verbo cognoscunt, quia omnes Angeli verbum immediate vident. Ergo unus alium non illuminat.

AG10

Praeterea, ad cognitionem intellectus non requiritur nisi forma intelligibilis et lumen intelligibile. Sed unus Angelus alteri non tradit neque formas intelligibiles, quae sunt concreatae, neque lumen intelligibile, cum unusquisque a Deo illuminetur, secundum iob, XXV, 3: numquid est numerus militum eius, et super quem non fulget lumen illius? ergo unus alium non

AG11

Praeterea, illuminatio ordinatur ad tenebras pellendas. Sed in cognitione Angelorum nulla est tenebra vel obscuritas; unde II corinth., XII, dicit Glossa, quod in regione intelligibilium, quam constat esse regionem Angelorum, sine omni imaginatione corporis mens videt perspicuam veritatem, nullis opinionum falsarum nebulis fuscata. Ergo Angelus ab Angelo non illuminatur.

AG12

Praeterea, intellectus angelicus est nobilior quam intellectus agens animae nostrae.

Sed intellectus agens nostrae animae nunquam illuminatur, sed solum illuminat. Ergo nec Angeli illuminantur.

AG13

Praeterea, Apoc. XXI, 23, dicitur, quod civitas (beatorum) non eget sole neque luna, nam claritas Dei illuminabit eam; et exponit Glossa solem et lunam doctores maiores et minores.

Ergo, cum Angelus sit iam civis illius civitatis, non illuminatur nisi a solo Deo.

AG14

Praeterea, si Angelus Angelum illuminat, aut hoc est per abundantiam naturalis luminis, aut per abundantiam gratuiti. Sed non per abundantiam naturalis, quia cum Angelus qui cecidit, fuerit de supremis Angelis, habuit naturalia excellentissima, quae in eo integra manent, ut dicit dionysius, IV cap. De divin. Nomin., et sic Daemon Angelum illuminaret, quod est absurdum.

Similiter nec per abundantiam luminis gratiae, quia aliquis homo in statu viae est maioris gratiae quam inferiores Angeli; cum ex virtute gratiae aliqui homines transferantur ad ordinem superiorum Angelorum; et sic homo in statu viae existens Angelum illuminaret, quod est absurdum. Ergo unus Angelus alium non illuminat.

AG15

Praeterea, dionysius dicit, cap. VII caelestis hierarchiae, quod illuminatio est divinae scientiae assumptio. Sed divina scientia non potest dici nisi quae est de Deo, vel quae est de rebus divinis. Et utrolibet modo scientiam divinam non assumit Angelus nisi a Deo. Ergo unus Angelus alium non illuminat.

AG16

Praeterea, cum potentia intellectus angelici sit tota terminata per formas innatas, formae innatae sufficiunt ad omnia cognoscenda quae Angelus cognoscere potest. Ergo non oportet quod a superiori Angelo illuminetur ad aliquid cognoscendum.

AG17

Praeterea, Angeli omnes ad invicem specie differunt; vel saltem illi qui sunt diversorum ordinum. Sed nihil illuminatur a lumine alterius speciei; sicut res corporalis non illuminatur lumine spirituali. Ergo unus Angelus ab alio non illuminatur.

AG18

Praeterea, lumen intellectus angelici est perfectius quam lumen intellectus agentis nostri.

Sed lumen intellectus nostri agentis sufficit ad omnes species quas a sensu accipimus.

Ergo et lumen intellectus angelici sufficit ad omnes species innatas; et sic non oportet quod aliud lumen superaddatur.

SC1

Sed contra. Est quod dicit dionysius, cap. III cael. Hierarch., quod ordo hierarchiae est hos quidem illuminari, illos vero illuminare; ergo etc..

SC2

Praeterea, sicut est ordo in hominibus, ita est ordo in Angelis; ut patet per dionysium.

Sed in hominibus superiores illuminant inferiores, ut dicitur Ephes. Cap. III, 8-9: mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec... Illuminare omnes, etc., ergo et superiores Angeli inferiores illuminant.

SC3

Praeterea, lumen spirituale est efficacius quam corporale. Sed superiora corpora illuminant inferiora. Ergo et superiores Angeli illuminant inferiores.

CO

Responsio. Dicendum, quod de lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinem corporalis luminis. Lumen autem corporale est medium quo videmus; et servit nostro visui in duobus: uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile; alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi.

Unde et lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis notum. Unde secundum duo potest aliquis illuminari ab alio: scilicet secundum hoc quod eius intellectus confortatur ad cognoscenda, et secundum hoc quod intellectus ex aliquo manuducitur in aliquod cognoscendum. Et haec duo coniunguntur in intellectu, sicut patet cum aliquis per aliquod medium quod mente concipit, intellectus eius confortatur ad alia videnda quae prius videre non poterat.

Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio illuminari dicitur, inquantum traditur ei aliquod medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in aliqua cognoscibilia, in quae prius non poterat. Quod quidem dupliciter apud nos contingit.

Uno modo per sermonem; ut cum docens verbo suo tradit aliquod medium discipulo, per quod eius intellectus confortatur ad aliqua intelligenda, quae prius intelligere non poterat. Et sic magister dicitur illuminare discipulum.

Alio modo inquantum alicui proponitur aliquod sensibile signum, ex quo quis potest manuduci in alicuius intelligibilis cognitionem.

Et sic sacerdos dicitur illuminare populum, secundum dionysium, inquantum populo sacramenta ministrat et ostendit, quae sunt manuductiones in divina intelligibilia.

Sed Angeli neque per sensibilia signa in cognitionem divinorum deveniunt, neque intelligibilia media recipiunt cum varietate et discursu, sicut nos recipimus, sed immaterialiter.

Et hoc est quod dionysius dicit, cap. VII caelestis hierarchiae, ostendens quomodo superiores Angeli illuminentur: contemplativae, inquit, sunt primae Angelorum essentiae, sensibilibus symbolorum, aut intellectualium speculativae; non ut varietate sacrae Scripturae in Deum reductae, sed sicut immaterialis scientiae altiori lumine repletae. Nihil ergo est aliud Angelum ab Angelo illuminari, quam confortari intellectum inferioris Angeli per aliquid inspectum in superiori, ad aliqua cognoscenda.

Et hoc quidem hoc modo fieri potest. Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi actus respectu inferiorum, ut ignis respectu aeris; ita et superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia confortatur et perficitur ex coniunctione ad actum suum; unde et corpora inferiora conservantur in superioribus, quae sunt locus eorum; et ideo etiam inferiores Angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quae quidem continuatio est per intuitum intellectus; et pro tanto ab eis dicuntur illuminari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de formatione ultima, qua mens formatur per gratiam, quae est immediate a Deo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ab Angelo illuminante non fit novum lumen gratiae vel naturae nisi ut participatum. Cum enim omne quod intelligitur, ex VI intellectualis luminis cognoscatur; ipsum cognitum inquantum huiusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cuius virtute habet intellectum confortare; sicut patet quando magister tradit discipulo medium alicuius demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis ut in instrumento. Prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectus agentis, ut dicit Commentator in III de anima; et similiter etiam omnia principia secunda quae continent propria media demonstrationum.

Unde per hoc quod superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, eius intellectus confortatur ad aliqua cognoscenda, quae prius non cognoscebat; et sic non fit in Angelo illuminato novum lumen naturae vel gratiae; sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiori Angelo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est simile de lumine corporali et spirituali. Quodlibet enim corpus potest indifferenter illuminari a quocumque lumine corporali; quod ideo est, quia omne lumen corporale aequaliter ad formas visibiles se habet. Sed non quilibet spiritus potest aequaliter illuminari quolibet lumine, quia quodlibet lumen non aequaliter continet formas intelligibiles; lumen enim supremum continet formas intelligibiles magis universales. Et ideo, cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendum cognitionem per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur a superiori lumine; sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc quod in cognitionem rerum adducatur, sicut patet apud nos.

Philosophus enim primus habet cognitionem rerum omnium in principiis universalibus. Medicus autem considerat res maxime in particulari: unde non accipit immediate principia a primo Philosopho, sed accipit immediate a naturali, qui habet principia magis contracta quam primus Philosophus. Naturalis autem, cuius consideratio est universalior quam medici, potest accipere immediate principia suae considerationis a primo Philosopho.

Unde, cum in lumine intellectus divini rerum rationes maxime uniantur quasi in uno principio maxime universali, inferiores Angeli non sunt proportionati ad hoc quod per illud lumen solum cognitionem accipiant, nisi adiungatur lumen Angelorum superiorum, in quibus formae intelligibiles contrahuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angelus quandoque alium Angelum illuminat per medium, quandoque sine medio. Per medium autem (spirituale tamen), sicut cum Angelus superior illuminat medium, et medius illuminat infimum virtute luminis superioris Angeli.

Sine medio autem, sicut cum Angelus superior Angelum immediate sub se existentem illuminat.

Nec oportet quod hoc modo coniungatur illuminans illuminato quasi in eius mentem illabatur; sed quasi continuati ad invicem, per hoc quod unus alium intuetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod unum et idem numero medium quod cognoscitur a superiori Angelo, cognoscitur ab inferiori; sed cognitio superioris Angeli de illo est alia a cognitione inferioris: et sic quodammodo idem est lumen, et quodammodo aliud. Nec tamen sequitur quod secundum hoc quod est aliud, sit creatum a superiori Angelo: quia res per se non subsistentes, non per se loquendo fiunt, sicut nec per se sunt; unde non fit color, sed fit coloratum, ut dicitur VII metaph..

Unde non fit ipsum lumen Angeli, sed fit ipsum illuminatum, de potentia illuminato, actu illuminatum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut in illuminatione corporali non removetur aliqua forma, sed sola privatio luminis, quae est tenebra; ita etiam in illuminatione spirituali: unde non oportet quod sit ibi aliqua corruptio, sed solum negationis remotio.

RA7

Ad septimum dicendum, quod illud lumen Angeli quo illuminari dicitur, non est perfectio essentialis ipsius Angeli, sed perfectio secunda quae reducitur ad genus accidentale: nec sequitur quod accidens se extendat ultra subiectum, quia illa cognitio qua illuminatur superior Angelus, non est in Angelo inferiori eadem numero; sed specie et ratione, in quantum est eiusdem, sicut et eadem specie, non numero, lux est in aere illuminato et sole illuminante.

RA8

Ad octavum dicendum, quod per lumen fit aliquid intelligibile actu quod prius erat intelligibile in potentia; sed hoc potest esse dupliciter. Uno modo ita quod illud quod est in se intelligibile in potentia, fiat intelligibile actu, ut in nobis accidit. Et sic lumine non indiget intellectus angelicus, cum non abstrahat speciem a phantasmatis. Alio modo ita quod illud quod est intelligibile in potentia alicui intelligenti, fiat ei intelligibile actu, sicut nobis fiunt substantiae superiores intelligibiles actu per media quibus in eorum cognitionem devenimus. Et hoc modo intellectus Angeli lumine indiget ad hoc ut ducatur in actualem cognitionem eorum ad quae cognoscenda est in potentia.

RA9

Ad nonum dicendum, quod illuminatio qua unus Angelus alium illuminat non est de his quae ad naturalem cognitionem Angelorum pertinent; quia sic omnes ex principio suae conditionis perfectam habent naturalem cognitionem; nisi forte poneremus quod superiores Angeli essent causa inferiorum: quod est contra fidem. Sed cognitio ista est de his quae revelantur Angelis, eorum cognitionem naturalem excedentibus; sicut de divinis mysteriis pertinentibus ad ecclesiam superiorem vel inferiorem. Unde et ponitur actio hierarchica a dionysio. Nec sequitur quod, quamvis omnes verbum videant, quod quidquid vident in verbo superiores Angeli, videant et inferiores.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quando unus Angelus ab alio illuminatur, non infunduntur ei novae species; sed ex eisdem speciebus quas prius habebat, intellectus eius confortatus per lumen superius, modo praedicto efficitur plurium cognoscitivus; sicut intellectus noster confortatus per lumen divinum vel angelicum, ex eisdem phantasmatis in plurium cognitionem pervenire potest quam per se posset.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quamvis in Angelis non sit aliqua obscuritas erroris, est tamen in eis aliquorum nescientia, quae eorum naturalem cognitionem excedunt; et propter hoc illuminatione indigent.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod nulla res, quantumcumque materialis, recipit aliquid secundum id quod est formale in ipsa, sed solum secundum id quod est materiale in ea; sicuti anima nostra non recipit illuminationem ratione intellectus agentis, sed ratione possibilis; velut etiam res corporales non recipiunt aliquam impressionem

ex parte formae, sed ex parte materiae; et tamen intellectus possibilis noster est simplicior quam aliqua forma materialis. Ita etiam et intellectus Angeli illuminatur secundum id quod habet de potentialitate, quamvis ipse sit nobilior intellectu agente nostro, qui non illuminatur.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de his quae pertinent ad cognitionem beatitudinis, in quibus omnes Angeli immediate illuminantur a Deo.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod ista illuminatio de qua loquimur, fit per lumen gratiae perficiens lumen naturae. Nec tamen sequitur quod homo in statu viae possit Angelum illuminare: non enim habet maiorem gratiam in actu, sed solum in virtute; quia habet gratiam ex qua potest mereri perfectiorem statum; sicut etiam pullus equi statim natus est maior virtute quam asinus, minor autem actuali quantitate.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur quod illuminatio est divinae scientiae assumptio, scientia dicitur divina, quia ex divina illuminatione originem habet.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod formae innatae sufficiunt ad omnia cognoscenda quae naturali cognitione ab Angelo cognoscuntur; sed ad ea quae sunt supra naturalem cognitionem, indigent lumine altiori.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod in Angelis specie differentibus non oportet quod sit lumen intelligibile specie differens; sicut et in corporibus specie differentibus est idem specie color. Et hoc est praecipue verum de lumine gratiae, quae etiam in hominibus et in Angelis est eadem specie.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod lumen intellectus agentis in nobis sufficit ad ea quae sunt cognitionis naturalis; sed ad alia requiritur altius lumen, ut fidei vel prophetiae.

ja2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate.

TTB

Et videtur quod immediate a Deo.

AG1

Angelus enim inferior est in potentia ad gratiam affectus, et ad illuminationem intellectus.

Sed tantum suscipit de gratia a Deo, quantum est capax. Ergo tantum suscipit de illuminatione a Deo, quantum est capax; et ita immediate a Deo illuminatur, non per Angelum intermedium.

AG2

Praeterea, sicut inter Deum et inferiores Angelos sunt medii superiores, ita inter superiores et nos sunt medii inferiores. Sed superiores Angeli quandoque illuminant nos immediate, sicut seraphim illuminavit Isaiam, ut patet isa., VI, 6. Ergo et inferiores Angeli quandoque illuminantur immediate a Deo.

AG3

Praeterea, sicuti est ordo quidam determinatus in substantiis spiritualibus, ita et in substantiis corporalibus. Sed quandoque in rebus corporalibus divina virtus operatur praetermissis causis mediis; sicut cum suscitatur mortuum non cooperante corpore caelesti. Ergo etiam et quandoque illuminat inferiores Angelos sine ministerio superiorum.

AG4

Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest et superior. Si ergo Angelus superior potest illuminare inferiorem Angelum, multo fortius Deus potest immediate eum illuminare; et ita non oportet quod illuminationes divinae semper deferantur per superiores ad inferiores.

SC1

Sed contra. Est quod dicit dionysius, hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducuntur in Deum mediantibus superioribus. Ergo nunquam illuminantur inferiores immediate a Deo.

SC2

Praeterea, sicut Angeli secundum naturam sunt superiores corporibus, ita superiores inferioribus praeeminent. Sed nihil fit a Deo in corporalibus rebus nisi ministerio Angelorum, quantum ad eorum gubernationem pertinet; ut patet per Augustinum, III de trinitate. Ergo etiam nihil fit a Deo in inferioribus Angelis nisi mediantibus superioribus.

SC3

Praeterea, a corporibus superioribus non moventur inferiora corpora nisi per media; sicut terra a caelo mediante aere. Sed ita est ordo in corporibus sicut in spiritibus. Ergo et summus spiritus non illuminat inferiores nisi per medios.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ex bonitate divina procedit quod ipse de perfectione sua creaturis communicet secundum earum proportionem; et ideo non solum intantum communicat eis de sua bonitate, quod in se sint bona et perfecta, sed etiam ut aliis perfectionem largiantur, Deo quodammodo cooperando.

Et hic est nobilissimus modus divinae imitationis; unde dicit dionysius, cap. III caelestis hierarchiae, quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri; et exinde procedit ordo qui est in Angelis, quod quidam alios illuminant.

Sed circa hunc ordinem diversimode quidam opinantur. Quidam enim aestimant hunc ordinem ita esse firmiter stabilitum, ut nunquam praeter ipsum aliquid accidat, sed in omnibus et semper hic ordo servetur. Alii vero extimant ita hunc ordinem stabilitum, ut secundum hunc ordinem eveniat ut frequenter, quandoque tamen ex causis necessariis, praetermittatur; sicut etiam et naturalium rerum cursus mutatur divina dispensatione, aliqua causa nova suborta, ut patet in miraculis.

Sed prima opinio videtur rationabilior, propter tria.

Primo, quia cum hoc sit de dignitate superiorum Angelorum ut per eos inferiores illuminentur, eorum dignitati derogaretur, si quandoque praeter eos illuminarentur.

Secundo, quia quanto aliqua sunt Deo, qui est summe immobilis, propinquiora, tanto debent esse magis immobilia; unde corpora inferiora, quae maxime a Deo distant, quandoque deficiunt a cursu naturali; corpora vero caelestia semper naturalem motum servant.

Unde non videtur esse rationabile ut ordo caelestium spirituum, qui sunt Deo propinquissimi, aliquando immutetur.

Tertio, quia in rebus quae pertinent ad statum naturae, non fit aliqua immutatio, divina virtute, nisi propter aliquid melius; scilicet propter aliquid quod pertineat ad gratiam vel gloriam. Sed statu gloriae, in quo ordines Angelorum distinguuntur, nullus est altior status. Unde non videtur rationabile ut ea quae ad ordines Angelorum spectant, aliquando immutentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod et de gratia et de illuminatione dat Deus Angelis secundum eorum capacitatem, differenter tamen: quia gratia quae ad affectum pertinet, immediate a Deo omnibus datur, eo quod in voluntatibus eorum non est ordo, ut unus in alium imprimere possit; sed illuminatio descendit a Deo in ultimos per primos et medios.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dionysius, cap. XIII caelest. Hierarch., dupliciter solvit.

Uno modo quod ille Angelus qui ad purgandum prophetae labia missus est, cum de inferioribus fuerit, seraphim tamen aequivoce dictus est, eo quod incendendo purgavit, calculo scilicet ignito, quem forcipe tulerat de altari; dicitur enim seraphim quasi ardens vel incendens.

Alio modo sic: dicit enim, quod ille Angelus inferioris ordinis, qui labia prophetae purgavit, non intendebat reducere in seipsum, sed in Deum et in superiorem Angelum, quia utriusque virtute agebat: unde ostendit ei Deum et superiorem Angelum; sicut et episcopus dicitur absolvere aliquem, quando sacerdos auctoritate eius absolvit. Et sic non oportet quod seraphim aequivoce dicatur, neque quod seraphim prophetam illuminaverit immediate.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cursus naturalis habet aliquem statum nobiliorem, propter quem dignum est ut quandoque immutetur; sed statu gloriae nihil est nobilius; et ideo non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est ex impotentia Dei vel superiorum Angelorum, quod inferiores, mediantibus mediis, a Deo et primis Angelis illuminantur; sed est ad hoc ut servetur dignitas et perfectio omnium; quod est dum plures in eodem, Deo cooperantur.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum unus Angelus, alium illuminando, eum purget.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Purgatio enim est ab impuritate. Sed in Angelis non est aliqua impuritas. Ergo unus alium purgare non potest.

AG2

Sed dicebat, quod purgatio illa non intelligitur a peccato, sed ab ignorantia sive nescientia. Sed contra, cum illa ignorantia non possit esse in beatis Angelis ex peccato, quia in eis nullum fuit, non erit nisi ex natura. Sed quae sunt naturalia, non remouentur natura manente. Ergo Angelus ab ignorantia purgari non potest.

AG3

Praeterea, illuminatio tenebras pellit. In Angelis autem non possunt intelligi aliae tenebrae nisi ignorantiae vel nescientiae. Si ergo per purgationem nescientia removetur, purgatio et illuminatio idem erunt, nec debent distinguui.

AG4

Sed dicebat, quod illuminatio respicit terminum ad quem, purgatio vero terminum a quo. Sed contra, in nullo medio est invenire tertium terminum praeter terminum a quo et terminum ad quem. Si ergo istae duae actiones hierarchicae purgatio et illuminatio distinguantur penes terminos a quo et ad quem, non erit ponere tertiam actionem; quod est contra dionysium, qui tertio loco ponit perfectionem.

AG5

Praeterea, quamdiu aliquid est in statu proficiendi, nondum est perfectum. Sed cognitio Angelorum aliquo modo crescit usque ad diem iudicii, ut magister dicit in II sentent., 11 dist.. Ergo nunc unus alium perficere non potest.

AG6

Praeterea, sicut illuminatio est causa purgationis, ita est causa perfectionis. Sed causa est prior causato. Ergo, sicut illuminatio praecedat perfectionem, ita praecedat purgationem, si purgatio sit a nescientia.

SC

Sed contra, est quod dionysius huiusmodi actiones hoc modo distinguit et ordinat, cap.

III cael. Hierarch., dicens, quod ordo hierarchiae est hos quidem purgari, illos vero purgare; hos illuminari, illos vero illuminare; hos quidem perfici, illos autem perficere.

CO

Responsio. Dicendum, quod istae tres actiones in Angelis non nisi ad acceptionem cognitionis pertinent; unde dicit dionysius, cap.

VII cael. Hierarch., quod purgatio illuminatio et perfectio est divinae scientiae assumptio.

Distinctio vero earum hoc modo accipienda est.

In qualibet enim generatione vel mutatione est duos terminos invenire; scilicet terminum a quo, et terminum ad quem. Uterque autem diversimode invenitur in diversis.

In quibusdam enim terminus a quo est aliquid contrarium perfectioni acquirendae; sicut nigredo est contraria albedini, quae per dealbationem acquiritur. Quandoque vero perfectio acquirenda non habet contrarium directe; sed praecedunt in subiecto dispositiones quae sunt contrariae dispositionibus ordinantibus ad perfectionem inducendam, sicut patet in corporis animatione. Quandoque vero nihil praesupponitur nisi privatio sive negatio introducendae formae; sicut in aere illuminando praecedunt tenebrae, quae per lucis praesentiam removentur.

Similiter etiam terminus ad quem, quandoque est unus tantum, ut in dealbatione terminus ad quem est albedo; quandoque vero sunt duo termini ad quem, quorum unus ad alium ordinatur, sicut patet in alteratione elementorum, cuius unus terminus est dispositio quae est necessitas, alius autem ipsa forma substantialis.

In acceptione igitur cognitionis quantum ad terminum a quo invenitur praedicta diversitas, quia quandoque in accipiente scientiam praeevit error contrarius scientiae acquirendae; quandoque vero dispositiones contrariae, sicut impuritas animae, aut immoderata occupatio circa res sensibiles vel aliquid aliud; quandoque vero praeevit solummodo cognitionis privatio vel negatio, sicut cum in cognitione de die in diem proficimus; et sic tantummodo est accipere terminum a quo in Angelis.

Ex parte autem termini ad quem est invenire in acceptione cognitionis duos terminos.

Primus est id quo intellectus perficitur ad aliquid cognoscendum; sive sit forma intelligibilis, aut lumen intelligibile, vel quodcumque cognitionis medium. Secundus autem terminus est ipsa cognitio, quae exinde procedit, quae est ultimus terminus in acceptione cognitionis.

Sic igitur purgatio est in Angelis per remotionem nescientiae; unde dicit dionysius, cap. VII cael. Hierarch., quod divinae scientiae assumptio est purgans ignorantiam. Illuminatio vero est secundum primum terminum ad quem: unde dicit ibidem, quod illuminantur Angeli in quantum eis aliquid manifestatur per altiorem illuminationem. Sed perfectio est quantum ad ipsum terminum ultimum: unde dicit, quod perficiuntur ipso lumine scientia lucidarum doctrinarum.

Ut hoc modo intelligitur differre illuminatio et perfectio, sicut formatio visus per speciem visibilis, et cognitio ipsius visibilis; et secundum hoc dionysius in eccles. Hierarch., cap. V, dicit, quod ordo diaconorum est ad purgandum institutus, sacerdotum ad illuminandum, episcoporum ad perficiendum; quia scilicet diaconi habebant officium super catechumenos et energumenos, in quibus sunt dispositiones contrariae illuminationi, quae eorum ministerio removentur; sacerdotum autem officium est populo sacramenta communicare et ostendere, quae sunt quasi quaedam media quibus deducimur in divina; episcoporum autem officium erat populo aperire spiritualia, quae erant in sacramentorum significatione velata.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod sicut dicit dionysius VI cap. Ecclesiasticae hierarchiae, quod purgatio in Angelis non est intelligenda ab aliqua impuritate, sed solummodo a nescientia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliqua negatio vel defectus dicitur esse ex natura dupliciter.

Uno modo quasi sit naturae debitum talem negationem habere, sicut non habere rationem est naturale asino; et huiusmodi naturalis defectus nunquam remouetur manente tali natura.

Alio modo, quia non est naturae debitum talem perfectionem habere, dicitur esse negatio ex natura; et praecipue quando naturae facultas non sufficit ad huiusmodi perfectionem acquirendam; et talis naturalis defectus tollitur: sicut patet de ignorantia quam pueri habent, et de defectu gloriae, qui a nobis tollitur per gloriae collationem. Et similiter etiam ab Angelis nescientia aufertur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illuminatio et purgatio se habent in acquisitione scientiae angelicae sicut generatio et corruptio in acquisitione formae naturalis; quae quidem sunt unum subiecto, differunt autem ratione.

RA4

Ad quartum patet responsio ex dictis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod perfectio non accipitur, in proposito, respectu totius cognitionis angelicae, sed respectu unius cognitionis tantum, quae perficitur dum in cognitionem alicuius rei perducitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut forma est quodammodo causa materiae in quantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formae, in quantum sustentat ipsam; ita etiam quodammodo ea quae sunt ex parte formae, sunt priora his quae sunt ex parte materiae, quodam vero modo e converso. Et quia privatio se tenet ex parte materiae, ideo remotio privationis est prior introductione formae naturaliter, secundum ordinem quo materia est prior forma, qui dicitur ordo generationis; sed introductio formae est prior illo ordine quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis. Et eadem ratio est de ordine illuminationis et perfectionis.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum unus Angelus alii loquatur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicit Gregorius in Moral. XVIII super illud iob XXVIII, 17: non adaequabitur ei aurum vel vitrum, tunc erit unus conspicibilis alteri, sicut nunc non est conspicibilis ipse sibi. Sed nunc non oportet quod aliquis sibi loquatur, ad hoc quod conceptum suum cognoscat. Ergo nec in patria erit necessarium ut unus alteri loquatur ad suum conceptum demonstrandum; ergo nec in Angelis, qui sunt beati, necessaria est locutio.

AG2

Praeterea, Gregorius, ibidem, dicit: cum uniuscuiusque vultus attenditur, simul et conscientia penetratur. Ergo non requiritur ibi locutio, ad hoc quod unus alterius conceptum sciat.

AG3

Praeterea, maximus in commento super Eccl. Hierarch., cap. II, sic dicit, de Angelis loquens: in incorporalitate consistentes, et in alterutrum accedentes et discedentes, omni sermone expressius alterutrorum sensus speculantes, quodammodo mutuo disputant, per silentium verbi communicantes alterutris.

Sed silentium locutioni opponitur. Ergo Angeli cognoscunt invicem sensus suos sine locutione.

AG4

Praeterea, omnis locutio est per aliquod signum. Sed signum non est nisi in sensibilibus, quia signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliud in cognitionem venire, ut dicitur 1 distinct., IV sentent.. Ergo cum Angeli non accipiant scientiam a sensibilibus, non accipient cognitionem per aliqua signa; et ita nec per locutionem.

AG5

Praeterea, signum videtur esse id quod est notius quoad nos, minus autem notum secundum naturam; et secundum hoc distinguit Commentator in princ. Lib. Physic., demonstrationem signi contra demonstrationem simplicem, quae est demonstratio propter quid. Sed Angelus non accipit cognitionem ex his quae sunt posteriora in natura. Ergo nec per signum; et ita nec per locutionem.

AG6

Praeterea, in omni locutione oportet esse aliquid quod excitet audientem ad attendendum verbis loquentis, quod apud nos est ipsa vox loquentis. Hoc autem non potest poni in Angelo. Ergo nec locutio.

AG7

Praeterea, ut Plato dicit, sermo ad hoc datus est nobis ut cognoscamus voluntatis indicia.

Sed unus Angelus cognoscit indicia voluntatis alterius Angeli per seipsum, quia sunt spiritualia; et omnia spiritualia ab Angelo eadem cognitione cognoscuntur. Unde, cum Angelus per seipsum spirituales naturam alterius Angeli cognoscat, per seipsum cognoscat voluntatem ipsius; et ita non indiget aliqua locutione.

AG8

Praeterea, formae intellectus angelici ordinantur ad cognitionem rerum, sicut rationes rerum in Deo ad earum productionem, cum sint similes eis. Sed per rationes ideales producitur res, et quidquid est in re, vel intus vel extra. Ergo et Angelus per formam intellectus sui cognoscit Angelum, et omne id quod est intrinsecum Angelo; et ita cognoscit conceptum eius; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, duplex est locutio in nobis: interior scilicet et exterior. Exterior autem in Angelis non ponitur; alias oporteret quod voces formarent dum unus alii loqueretur: locutio autem interior non est nisi cogitatio ut patet per Anselmum, et Augustinum.

Ergo in Angelis non potest poni locutio praeter cogitationem.

AG10

Praeterea, Avicenna dicit, quod in nobis causa locutionis est multitudo desideriorum, quam constat ex multis defectibus provenire, quia desiderium est rei non habitae, ut Augustinus dicit. Cum ergo in Angelis non sit ponere defectuum multitudinem, non erit in eis ponere locutionem.

AG11

Praeterea, unus Angelus non potest alterius cogitationem cognoscere per essentiam ipsius cogitationis, cum non sit per essentiam intellectui eius praesens. Ergo oportet quod per aliquam speciem eam cognoscat. Sed Angelus per seipsum sufficit ad cognoscendum omnia quae naturaliter sunt in alio Angelo per species innatas. Ergo, eadem ratione, per easdem species cognoscet omnia quae voluntate fiunt in alio Angelo. Et ita non videtur quod in Angelis sit ponenda locutio ad hoc quod conceptus unius alteri innotescat.

AG12

Praeterea, nutus et signa non fiunt ad auditum, sed ad visum; locutio autem fit ad auditum: Angeli autem conceptus suos mutuo sibi indicant nutibus et signis, ut dicitur I Cor. XIII, 1, in Glossa super id: si linguis hominum etc.. Ergo non communicat per locutionem.

AG13

Praeterea, locutio est motus quidam cognitivae virtutis. Sed motus cognitivae terminatur ad animam, et non ad id quod est extra. Ergo per locutionem non ordinatur Angelus ad alium, ut ei suum conceptum demonstret.

AG14

Praeterea, in omni locutione, oportet manifestari aliquid ignotum per notum, sicut nos manifestamus conceptus nostros per sonos sensibiles. Sed hoc in Angelis non potest poni: quia Angeli natura, quae est alteri Angelo naturaliter nota, est infigurabilis, ut dicit Dionysius; et sic non potest in ea aliquid fieri quo demonstretur id quod est in ea ignotum. Ergo locutio in Angelis esse non potest.

AG15

Praeterea, Angeli sunt quaedam spiritualia lumina. Sed lux, ex hoc ipso quod videtur, seipsam totaliter manifestat. Ergo, ex hoc ipso quod Angelus videtur, totaliter cognoscitur omne id quod in ipso est; et sic locutio in eis locum non habet.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur I corinth.

Cap. XIII, 1: si linguis hominum loquar et Angelorum etc.. Sed frustra esset lingua, nisi esset locutio. Ergo Angeli loquuntur.

SC2

Praeterea, quod potest virtus inferior, potest et superior, secundum Boetium.

Sed homo potest conceptum suum alteri homini revelare.

Ergo similiter et Angelus potest. Hoc autem est eum loqui. Ergo in eis est locutio.

SC3

Praeterea, Damascenus, dicit, quod Angeli sermone prolato sine voce tradunt sibi invicem voluntates et consilia et intelligentias. Sermo autem non est nisi per locutionem. Ergo in Angelis est locutio.

CO

Responsio. Dicendum, quod in Angelis aliquem modum locutionis ponere oportet.

Cum enim Angelus secreta cordis non cognoscat specialiter et directe, ut in praecedenti quaest. De cognitione Angelorum, habitum est, oportet quod unus alteri manifestet suum conceptum; et haec est locutio Angelorum. In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi quod mente concipimus.

Quomodo autem Angeli suos conceptus aliis manifestent, oportet accipere ex similitudine rerum naturalium, eo quod formae naturales sunt quasi imagines immaterialium, ut Boetius dicit.

Invenimus autem formam aliquam existere in materia tripliciter.

Uno modo imperfecte; medio scilicet modo inter potentiam et actum, sicut formae quae sunt in fieri. Alio modo in actu perfecto, perfectione dico, qua habens formam est perfectum in seipso. Tertio modo in actu perfecto, secundum quod habens formam potest communicare etiam alteri perfectionem: aliquid enim est in se lucidum, quod alia illuminare non potest.

Similiter etiam intelligibilis forma in intellectu existit tripliciter: primo quasi mediocriter inter potentiam et actum: quando scilicet est ut in habitu; secundo, ut in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem, et hoc est

quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet; tertio vero, in ordine ad alterum: et transitus quidem de uno modo in alterum est, quasi de potentia in actum, per voluntatem.

Ipsa enim voluntas Angeli facit ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habebat; et similiter voluntas facit ut intellectus Angeli adhuc perfectius fiat in actu formae penes ipsum existentis: ut scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur. Et quando sic est, tunc alius Angelus eius cognitionem percipit; et secundum hoc dicitur alteri Angelo loqui.

Et similiter esset apud nos, si intellectus noster posset ferri in intelligibilia immediate: sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod ad interiores conceptus exprimendos quaedam sensibilia signa aptentur, quibus cogitationes cordium nobis manifestentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii potest intelligi et de corporali visione, et de spirituali. In patria enim, sanctorum corporibus glorificatis, unus corporali oculo poterit videre intima corporis alterius, quae nunc non potest etiam inspicere in seipso: quia corpora gloriosa erunt quasi pervia; unde ibidem Gregorius comparat ea vitro.

Similiter etiam oculo spirituali unusquisque videbit an alius habeat caritatem et mensuram caritatis, quod non potest quis nunc scire de seipso. Non tamen oportet quod actuales cogitationes ex voluntate dependentes unus in altero cognoscat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod conscientia alterius dicitur penetrari quantum ad habitus, et non quantum ad actuales cogitationes.

RA3

Ad tertium dicendum, quod silentium ibi privat locutionem vocalem, qualis est in nobis, non spiritualem, qualis est in Angelis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod signum, proprie loquendo, non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo; et secundum hoc, signum in Angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiva, ut in praecedenti quaestione est habitum. Et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur.

Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur.

Et sic Angeli cognoscunt res per signa; et sic unus Angelus per signum alii loquitur; scilicet per speciem, in cuius actu intellectus eius perfecte fit in ordine ad alterum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis in naturalibus, quorum effectus sunt nobis magis noti quam causae, signum sit id quod est posterius in natura, tamen de ratione signi proprie accepti non est quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis praecognitum: unde quandoque accipimus effectus ut signa causarum, sicut pulsum signum sanitatis; quandoque vero causas signa effectuum, sicut dispositiones corporum caelestium signa imbrium et pluviarum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Angeli ex hoc ipso quod se ad alios convertunt, dum se in actu aliquarum formarum in ordine ad alios faciunt, quodammodo alios excitant ad eis intendendum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Angelus eodem genere cognitionis cognoscit omnia spiritualia, scilicet intellectualiter; sed hoc quod est cognoscere per se vel per alterum, non pertinet ad speciem cognitionis, sed magis ad modum accipiendi cognitionem. Unde non oportet quod, si unus Angelus cognoscat naturam alterius per seipsum, quod etiam locutionem alterius per seipsum cognoscat: quia cogitatio Angeli non est ita cognoscibilis alteri Angelo sicut eius natura.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si formae intellectus angelici essent ita efficaces ad cognoscendum sicut sunt rationes rerum in Deo efficaces ad producendum; sed hoc non est verum, cum nulla sit aequalitas creaturae ad creatorem.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quamvis in Angelis non sit locutio exterior, sicut in nobis, scilicet per signa sensibilia; est tamen alio modo, ut ipsa ordinatio cogitationis ad alterum exterior locutio in Angelis dicatur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod multitudo desideriorum pro tanto dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorum sequitur multitudo conceptuum, qui non possent nisi signis valde variis exprimi. Animalia autem bruta habent paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis exprimunt. Unde, cum in Angelis sint multi conceptus, requiritur etiam ibi locutio. Nec multitudo conceptuum alia desideria requirit in Angelis quam

desiderium communicandi alteri quod ipse mente concepit; quod desiderium imperfectionem in Angelis non ponit.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod unus Angelus cogitationem alterius cognoscit per speciem innatam per quam alium Angelum cognoscit, quia per eandem cognoscit omne quod cognoscit in alio Angelo. Unde quam cito Angelus se ordinat ad alium Angelum secundum actum alicuius formae, ille Angelus cognoscit eius cogitationem; et hoc quidem dependet ex voluntate Angeli. Sed cognoscibilitas naturae angelicae non dependet ex voluntate Angeli; et ideo non requiritur locutio in Angelis ad cognoscendum naturam, sed ad cognoscendam cogitationem tantum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod secundum Augustinum, visus et auditus solummodo exterius differunt, interius autem sunt idem in mente; quia in mente non est aliud audire et videre, sed in sensu exteriori tantum. Unde apud Angelum, qui sola mente utitur, non differt audire et videre; sed tamen dicitur in Angelis locutio ad similitudinem eius quod in nobis fit: nos enim per auditum scientiam ab aliis acquirimus. Nutus autem et signa hoc modo possunt in Angelis distingui, ut signum dicatur ipsa species, nutus autem ordinatio ad alium. Sed potestas hoc faciendi dicitur lingua.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod locutio est motus cognitivae, non qui sit ipsa cognitio, sed est cognitionis manifestatio; et ideo oportet quod sit ad alium; unde etiam Philosophus dicit in III de anima, quod lingua est, ut significet alii.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod essentia Angeli non est figurabilis figura corporali; sed intellectus eius quasi figuratur forma intelligibili.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod lux corporalis manifestat seipsam ex necessitate naturae; unde uniformiter se manifestat quantum ad omnia quae in ipsa sunt. Sed in Angelis est voluntas, cuius conceptus manifesti esse non possunt nisi secundum imperium voluntatis; et ideo opus est locutione.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum inferiores Angeli superioribus loquantur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Per Glossam quae habetur I Cor. XIII, 1: si linguis hominum etc., quae sic dicit: linguae sunt quibus Angeli praepositi significant minoribus quod de Dei voluntate primi sentiunt. Ergo locutio, quae est actus linguae, ad solos superiores Angelos pertinet.

AG2

Praeterea, a quolibet loquente fit aliquid in audiente. Sed ab Angelis inferioribus nihil potest in superiores fieri, quia superiores non sunt in potentia respectu inferiorum, sed magis e converso; cum superiores habeant magis de actu, et minus de potentia. Ergo inferiores Angeli non possunt loqui superioribus.

AG3

Praeterea, locutio supra cogitationem addit scientiae infusionem. Sed inferiores Angeli non possunt aliquid infundere superioribus, quia sic in eos agerent, quod esse non potest. Ergo eis non loquantur.

AG4

Praeterea, illuminatio nihil est aliud quam manifestatio alicuius ignoti. Sed locutio est in Angelis ad manifestandum aliquid ignotum. Ergo locutio in Angelis est illuminatio quaedam. Ergo, cum Angeli inferiores non illuminent superiores, videtur quod inferiores superioribus non loquantur.

AG5

Praeterea, Angelus ad quem fit locutio, est in potentia cognoscens id quod locutione exprimitur; per locutionem autem fit actu cognoscens. Ergo Angelus loquens reducit illum cui loquitur de potentia in actum. Sed hoc non est possibile inferioribus Angelis respectu superiorum, quia sic essent eis nobiliores.

Ergo non loquantur inferiores superioribus.

AG6

Praeterea, quicumque loquitur alteri de aliquo ei ignoto, docet ipsum. Si ergo inferiores Angeli loquantur superioribus de propriis conceptibus quos illi ignorant, videtur quod eos doceant; et sic eos perficiunt, cum perficere sit docere, secundum dionysium; et hoc est contra ordinem hierarchiae, secundum quem inferiores a superioribus perficiuntur.

SC

Sed contra, est quod Gregorius dicit in II Moral., quod Deus loquitur Angelis, et Angeli loquuntur Deo. Ergo eadem ratione et superiores Angeli inferioribus, et e converso.

CO

Responsio. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis oportet scire qualiter illuminatio et locutio in Angelis differant; quod quidem sic potest accipi.

Intellectus aliquis deficit a cognitione alicuius cognoscibilis, propter duo. Uno modo propter absentiam cognoscibilis; sicut non cognoscimus gesta praeteritorum temporum, vel aliorum locorum remotorum, quae ad nos non pervenerunt. Alio modo propter defectum intellectus, qui non est adeo fortis ut possit pertingere ad illa cognoscibilia quae penes se habet, sicut intellectus omnes conclusiones penes se habet in primis principiis naturaliter notis, quae tamen non cognoscit nisi roboratus exercitio vel doctrina.

Locutio igitur proprie est qua aliquis ducitur in cognitionem ignoti, per hoc quod fit sibi praesens quod alias erat ei absens; sicut apud nos patet dum unus alteri refert aliqua quae ille non vidit, et sic facit ei quodammodo praesentia per loquelam. Sed illuminatio est quando intellectus confortatur ad aliquid cognoscendum supra id quod cognoscebat, ut ex praedictis patet.

Sed tamen sciendum, quod locutio potest esse in Angelis et in nobis sine illuminatione; quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur; sicut cum recitantur mihi aliquae historiae, vel cum unus Angelus alteri conceptionem suam demonstrat; huiusmodi enim indifferenter possunt cognosci et ignorari ab eo qui habet debilem intellectum et fortem.

Sed illuminatio semper habet locutionem adiunctam et in Angelis et in nobis. Nos enim secundum hoc alium illuminamus quod ei aliquod medium tradimus, quo intellectus eius roboratur ad aliquid cognoscendum; quod per locutionem fit. Similiter etiam oportet quod et in Angelis fiat per locutionem.

Superior enim Angelus habet cognitionem de rebus per formas magis universales; unde inferior Angelus non est proportionatus ad accipiendum cognitionem a superiori Angelo, nisi superior Angelus cognitionem suam quodammodo dividat et distinguat, concipiendo in se illud de quo vult illuminare, per modum talem quo sit comprehensibile ab inferiori Angelo. Et talem conceptum suum Angelo alteri manifestando, cum illum illuminat; unde dicit dionysius, cap. XV cael. Hierarch.: unaquaeque intellectualis essentia donatam sibi a diviniore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris ductricem analogiam; et est simile de magistro, qui videt discipulum non posse capere ea quae ipse cognoscit, per illum modum quo ipse cognoscit; et ideo studet distinguere et multiplicare per exempla, ut sic possit a discipulo comprehendi.

Dicendum est igitur, quod illa locutione quae illuminationi adiungitur, superiores solum inferioribus, loquuntur; sed secundum aliam locutionem indifferenter loquuntur et superiores inferioribus, et e converso.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod Glossa illa loquitur de locutione adiuncta illuminationi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur; sed fit aliquid in Angelo ipso loquente, et ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto; unde etiam non oportet quod loquens aliquid infundat ei cui loquitur.

RA3

Et sic patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum patet responsio ex dictis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Angelus cui aliquis loquitur, fit actu cognoscens de potentia cognoscente; non per hoc quod ipse reducatur de potentia in actum, sed per hoc quod ipse Angelus loquens reducit seipsum de potentia in actum, dum facit se in actu perfecto alicuius formae secundum ordinem ad alterum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod doctrina est proprie de his quibus perficitur intellectus.

Hoc autem quod unus Angelus cognoscat cogitationem alterius, non pertinet ad perfectionem intellectus eius; sicut nec pertinet ad perfectionem intellectus mei, quod cognoscam res absentes quae ad me non pertinent.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod unus Angelus alii loquatur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia ubicumque requiritur accessus et recessus, necessaria est determinata distantia.

Sed Angeli accedentes in alterutrum et discedentes, sibi suos sensus mutuo conspiciunt, ut maximus dicit super cap. II cael. Hierarchiae.

Ergo, etc..

AG2

Praeterea, secundum Damascenum, Angelus ubi operatur, ibi est. Si ergo Angelus alteri Angelo loquitur, oportet quod sit ubi est ille cui loquitur, et sic requiritur determinata distantia.

AG3

Praeterea, isa. VI, 3, dicitur quod alter clamabat ad alterum. Sed locutio clamosa non habet locum nisi propter distantiam eius cui loquimur. Ergo videtur quod distantia impediatur locutionem Angeli.

AG4

Praeterea, locutio oportet quod deferatur a loquente in audientem; sed hoc non potest esse si sit localis distantia inter loquentem Angelum et audientem, quia locutio spiritualis per medium corporale non defertur.

Ergo distantia localis locutionem Angeli impedit.

AG5

Praeterea, anima Petri si esset hic, cognosceret ea quae hic aguntur: cum autem est in caelo, non cognoscit; unde isa. Lxiii, super illud Abraham nescivit nos, dicit Glossa Augustini: nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi etiam eorum filii. Ergo distantia localis impedit animae beatae cognitionem; et eadem ratione Angeli et etiam locutionem.

SC

Sed contra, est, quod maxima distantia est inter Paradisum et infernum. Sed illi mutuo se inspiciunt, maxime ante diem iudicii, ut patet per id quod habetur Lucae XVI, 23 de Lazaro et divite. Ergo nulla distantia localis impedit animae separatae cognitionem, et similiter nec Angeli; et eadem ratione nec locutionem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod actio sequitur modum agentis; et ideo illa quae corporalia et situata sunt, corporaliter et situatim agunt; quae vero sunt spiritualia, non agunt nisi spiritualiter. Unde, cum Angelus, in quantum est intelligens, nullo modo sit situatus, actio intellectus ipsius nullo modo habet proportionem ad situm. Et ideo, cum locutio sit operatio intellectus ipsius, nihil facit ad eam propinquitas vel distantia loci; et sic aequaliter a propinquo loco vel remoto Angelus locutionem Angeli percipit, illo modo quo Angelos in loco esse dicimus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod accessus ille et recessus non est intelligendus secundum locum, sed secundum conversionem ad alterutrum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Angelus est ubi operatur, intelligendum est de operatione qua circa aliquod corpus agit; quae quidem operatio situata est ex parte eius in quod terminatur. Locutio autem Angeli non est talis operatio; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod clamor ille quo seraphim clamasse dicuntur, designat magnitudinem eorum quae loquebantur, scilicet unitatem essentiae et trinitatem personarum, dicentes: sanctus, sanctus, etc..

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angelus ad quem fit locutio, ut dictum est, non recipit aliquid a loquente; sed per speciem quam penes se habet, et alium Angelum et locutionem eius cognoscit. Unde non oportet ponere aliquod medium per quod deferatur aliquid ab uno in alterum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione naturali animarum, per quam etiam sancti non possunt cognoscere quae hic aguntur; sed ex virtute gloriae ea cognoscunt, ut expresse dicit Gregorius in Moral., exponens illud iob XIV, 21: sive fuerint nobiles filii eius, sive ignobiles, non intelliget. Sed Angeli habent naturalem cognitionem magis elevatam quam animae; unde non est simile de Angelo et anima.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem eius non percipiant.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ad locutionem enim nihil aliud requiritur quam species intelligibilis, et conversio ad alterum. Sed species illa et conversio sicut cognoscuntur ab uno Angelo, ita et ab alio. Ergo aequaliter locutio unius Angeli ab omnibus Angelis percipitur.

AG2

Praeterea, eisdem nutibus unus Angelus ad omnes Angelos loquitur. Si igitur aliquis Angelus cognoscit locutionem qua aliquis Angelus ei loquitur, eadem ratione cognoscet locutionem qua idem Angelus aliis loquitur.

AG3

Praeterea, quicumque intuetur aliquem Angelum, percipit speciem eius, qua intelligit et loquitur. Sed Angeli se invicem semper intuentur.

Ergo unus Angelus semper cognoscit locutionem alterius, sive sibi sive alteri loquatur.

AG4

Praeterea, si aliquis homo loquatur, aequaliter auditur ab omnibus qui ei aequaliter appropinquant, nisi sit defectus ex parte audientis, utpote si deficit in auditu. Sed quandoque alius Angelus est propinquior Angelo loquenti quam ille ad quem loquitur, secundum ordinem naturae, vel etiam secundum locum. Ergo non solum auditur ab eo ad quem loquitur.

SC

Sed contra. Inconveniens videtur dicere, quod nos aliquid possimus quod Angeli non possint. Sed homo potest conceptum cordis sui alteri intimare, ita quod alii absconditum remanet. Ergo et Angelus potest alteri loqui sine hoc quod ab aliquo alio percipiatur.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut ex praedictis patet, ex hoc ipso cogitatio unius Angeli in cognitionem alterius venit per modum cuiusdam spiritualis locutionis, quod Angelus fit in actu alicuius speciei, non solum secundum seipsum, sed etiam in ordinem ad alium; et hoc fit per propriam voluntatem Angeli loquentis.

Ea autem quae sunt voluntatis, non oportet quod eodem modo se habeant ad omnes, sed secundum modum a voluntate praefixum; et ideo locutio praedicta non aequaliter se habebit ad omnes Angelos, sed secundum quod voluntas Angeli loquentis determinabit.

Unde si Angelus fiat per propriam voluntatem in actu alicuius speciei secundum intellectum in ordine ad unum tantum Angelum, percipietur eius locutio ab illo tantum; si vero in ordine ad plures, percipietur a pluribus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod in locutione non requiritur conversio vel directio quasi cognita, sed quasi cognitionem faciens.

Unde ex hoc ipso quod unus Angelus ad alium convertitur, illa conversio facit eum cognoscere alterius Angeli cogitationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in generali est unus nutus, quo ad omnes unus loquitur; sed in speciali sunt tot nutus, quot sunt conversiones ad diversos; unde unusquisque cognoscit secundum nutum ad se factum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis unus Angelus alium intueatur, non tamen oportet quod speciem, prout ea actu aliquid cogitat, videat, nisi ille Angelus convertatur ad eum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod locutio humana movet auditum actione quae est per necessitatem naturae, quia impellendo aerem usque ad aurem; sed hoc modo non est in locutione Angeli, ut dictum est, art. 5 et 6, sed totum dependet ex voluntate Angeli loquentis.

|*DE_VERITATE

|q10 Quaestio 10

Prologus

PR1

Primo utrum mens, prout in ea ponitur imago trinitatis, sit essentia animae.

PR2

Secundo utrum in mente sit memoria.

PR3

Tertio utrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia a potentia.

PR4

Quarto utrum mens cognoscat res materiales.

PR5

Quinto utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari.

PR6

Sexto utrum mens humana cognitionem accipiat a sensibilibus.

PR7

Septimo utrum in mente sit imago trinitatis, secundum quod materialia cognoscit.

PR8

Octavo utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem.

PR9

Nono utrum mens nostra cognoscat habitus in anima existentes, per essentiam suam.

PR10

Decimo utrum aliquis possit scire se habere caritatem.

PR11

Undecimo utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam.

PR12

Duodecimo utrum Deum esse, sit per se notum menti humanae.

PR13

Tertiodecimo utrum per naturalem rationem possit cognosci trinitas personarum.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de mente in qua est imago trinitatis.

Et primo quaeritur utrum mens, prout in ea ponitur imago trinitatis, sit essentia animae, vel aliqua potentia eius.

TTB

Et videtur quod sit ipsa essentia animae.

AG1

Quia Augustinus dicit, IX de trinitate, quod mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant: non nisi essentiam animae. Ergo mens est ipsa animae essentia.

AG2

Praeterea, diversa genera potentiarum animae non uniuntur nisi in essentia. Sed appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae: ponuntur enim, in fine I de anima, quinque genera communissima potentiarum animae: scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. Cum ergo mens comprehendat in se intellectivum et appetitivum, quia in mente ponitur ab Augustino intelligentia et voluntas, videtur quod non sit mens aliqua potentia, sed ipsa essentia animae.

AG3

Praeterea, Augustinus, XI de civitate Dei, dicit, quod nos sumus, ad imaginem Dei, in quantum sumus, novimus nos esse, et amamus utrumque; in IX vero de Trinitate assignat imaginem Dei in nobis secundum mentem, notitiam et amorem. Cum ergo amare sit actus amoris, et nosse sit actus notitiae, videtur quod esse sit actus mentis. Sed esse est actus essentiae. Ergo mens est ipsa essentia animae.

AG4

Praeterea, eadem ratione invenitur mens in Angelo et in nobis. Sed ipsa essentia Angeli est mens eius. Unde Dionysius frequenter Angelos nominat divinas vel intellectuales mentes. Ergo etiam et mens nostra est ipsa essentia animae.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit in X de trinitate, quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una essentia, una vita. Ergo, sicut vita ad essentiam pertinet, ita et mens.

AG6

Praeterea, accidens non potest esse principium substantialis distinctionis. Sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem. Ergo mens non est aliquod accidens. Sed potentia animae est proprietas eius, secundum Avicennam: et sic est de genere accidentis. Ergo mens non est potentia, sed est ipsa essentia animae.

AG7

Praeterea, ab una potentia non egrediuntur diversi actus secundum speciem. Sed a mente egrediuntur diversi actus secundum speciem, scilicet memorari, intelligere et velle, ut patet per Augustinum.

Ergo mens non est aliqua potentia animae, sed ipsa essentia eius.

AG8

Praeterea, una potentia non est subiectum alterius potentiae. Sed mens est imaginis subiectum, quae consistit in tribus potentiis.

Ergo mens non est potentia, sed ipsa essentia animae.

AG9

Praeterea, nulla potentia comprehendit in se plures potentias. Sed mens comprehendit intelligentiam et voluntatem. Ergo non est potentia, sed essentia.

SC1

Sed contra. Anima non habet alias partes nisi suas potentias. Sed mens est quaedam pars animae superior, ut Augustinus dicit in Lib. De Trin.. Ergo mens est potentia animae.

SC2

Praeterea essentia animae communis est omnibus potentiis, quia omnes in ea radicanter.

Sed mens non est communis omnibus potentiis, quia dividitur contra sensum. Ergo mens non est ipsa essentia animae.

SC3

Praeterea, in essentia animae non est accipere supremum et infimum. Sed in mente est supremum et infimum; dividit enim Augustinus, mentem in superiorem et inferiorem rationem.

Ergo mens est potentia animae, non essentia.

SC4

Praeterea, essentia animae est principium vivendi. Sed mens non est principium vivendi, sed intelligendi. Ergo mens non est ipsa essentia animae, sed potentia eius.

SC5

Praeterea, subiectum non praedicatur de accidente. Sed mens praedicatur de memoria, intelligentia, et voluntate, quae sunt in essentia animae sicut in subiecto. Ergo mens non est essentia animae.

SC6

Praeterea, secundum Augustinum in libro II de trinitate, anima non est ad imaginem secundum se totam, sed secundum aliquid sui. Est autem ad imaginem secundum mentem. Ergo mens non nominat totam animam, sed aliquid animae.

SC7

Praeterea, nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur. Sed memoria designat aliquam potentiam animae. Ergo et mens, et non essentiam.

CO

Responsio. Dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum. Res autem uniuscuiusque generis mensuratur per id quod est minimum, et principium primum in suo genere, ut patet in X metaphys.; et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut et nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus quasi mensurando eas ad sua principia. Intellectus autem, cum dicatur per respectum ad actum, potentiam animae designat: virtus enim, sive potentia, est medium inter essentiam et operationem, ut patet per dionysium, cap. XI caelest. Hierarch..

Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas.

Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod, cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, quod designetur per potentiam sibi propriam.

In potentiis autem hoc communiter invenitur, quod illud quod potest in plus, potest in minus, sed non convertitur; sicut qui potest ferre mille libras, potest ferre centum, ut dicitur in I caeli et mundi. Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiae suae.

Anima autem quae est in plantis, non habet nisi infimum gradum inter potentias animae; unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiorem gradum, scilicet qui est sensus; unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus.

Patet ergo, quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius.

Unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis divina imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius. Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod mens non dicitur significare essentiam secundum quod essentia contra potentiam dividitur; sed secundum quod essentia absoluta dividitur contra id quod relative dicitur. Et sic mens dividitur contra notitiam sui, inquantum per notitiam mens ad seipsam refertur; ipsa vero mens dicitur absolute. Vel potest dici, quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animae, simul cum tali potentia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod genera potentiarum animae distinguuntur dupliciter: uno modo ex parte obiecti; alio modo ex parte subiecti, sive ex parte modi agendi, quod in idem redit.

Si igitur distinguantur ex parte obiecti, sic inveniuntur quinque potentiarum animae genera supra enumerata. Si autem distinguantur ex parte subiecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animae: scilicet vegetativum, sensitivum et intellectivum. Operatio enim animae tripliciter se potest habere ad materiam.

Uno modo ita quod per modum materialis actionis exercentur; et talium actionum principium est potentia nutritiva, cuius actus exercentur qualitatibus activis et passivis, sicut et aliae actiones materiales.

Alio modo ita quod operatio animae non pertingat ad ipsam materiam, sed solum ad materiae condiciones, sicut est in actibus potentiae sensitivae: in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiae conditionibus.

Tertio modo ita quod operatio animae excedat et materiam et materiae condiciones; et sic est pars animae intellectiva.

Secundum igitur has diversas potentiarum animae partitiones contingit aliquas duas potentias animae ad invicem comparatas in idem vel diversum genus reduci. Si enim appetitus sensibilis et intellectualis, qui est voluntas, consideretur secundum ordinem ad obiectum, sic reducuntur in unum genus, quia utriusque obiectum est bonum.

Si vero consideretur quantum ad modum agendi, sic reducuntur in diversa genera; quia appetitus inferior reducitur in genus sensitivi, appetitus vero superior in genus intellectivi.

Sicut enim sensus non apprehendit suum obiectum sub conditionibus materialibus, prout scilicet est hic et nunc; sic et appetitus sensibilis in suum obiectum fertur, in bonum scilicet particulare. Appetitus vero superior in suum obiectum tendit per modum quo intellectus apprehendit; et sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectivi reducitur.

Modus autem actionis provenit ex dispositione agentis: quia quanto fuerit perfectius agens, tanto est eius actio perfectior.

Et ideo, si considerentur huiusmodi potentiae secundum quod egrediuntur ab essentia animae, quae est quasi subiectum earum, voluntas invenitur in eadem coordinatione cum intellectu; non autem appetitus inferior, qui in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum, absque hoc quod sit essentia animae; in quantum, scilicet, nominat quoddam genus potentiarum animae, ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illae potentiae quae in suis actibus omnino a materia et conditionibus materiae recedunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ab Augustino et aliis sanctis imago trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet ut una illarum assignationum alteri correspondeat; sicut patet quod Augustinus assignat imaginem trinitatis secundum mentem, notitiam et amorem; et ulterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Et quamvis voluntas et amor sibi invicem respondeant, et notitia et intelligentia, non tamen oportet quod mens correspondeat memoriae; cum mens omnia tria contineat quae in alia assignatione dicuntur. Similiter etiam assignatio Augustini quam obiectio tangit, est alia a duabus praemissis. Unde non oportet quod, si amare amori correspondeat, et nosse notitiae, quod esse respondeat menti sicut proprius actus eius, in quantum est mens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angeli dicuntur mentes, non quia ipsa mens sive intellectus Angeli, sit eius essentia, prout mens et intellectus potentiam nominant; sed quia nihil aliud habent de potentiis animae nisi hoc quod sub mente comprehenditur: unde totaliter sunt mens. Animae vero nostrae adiunguntur aliae potentiae quae sub mente non comprehenduntur, ex eo quod est actus corporis: scilicet sensitivae et nutritivae potentiae; unde non ita potest dici anima esse mens sicut et Angelus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod vivere addit supra esse, et intelligere supra vivere. Ad hoc autem quod in aliquo imago Dei inveniatur, oportet quod ad ultimum genus perfectionis perveniat quo creatura tendere potest; unde si habeat esse tantum, sicut lapides, vel esse et vivere, sicut plantae et bruta, non salvatur in hoc ratio imaginis; sed oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, vivat et intelligat. In hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis.

Et ideo, quia in assignatione imaginis mens locum divinae essentiae tenet, haec vero tria, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas, tenent locum trium personarum; ideo Augustinus menti adscribit illa quae requiruntur ad imaginem in creatura, cum dicit, quod memoria et intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia.

Nec tamen oportet quod ex hoc ipso in anima dicatur mens et vita quo et essentia; quia non est idem in nobis esse, vivere et intelligere, sicut et in Deo; dicuntur tamen haec tria una essentia, in quantum ab una essentia mentis procedunt; una vita in quantum ad unum genus vitae pertinent; una mens, in quantum sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto, sicut visus et auditus comprehenduntur sub parte animae sensitiva.

RA6

Ad sextum dicendum, quod secundum Philosophum in VIII metaph., quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum definientes accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa accidentia designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam: unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam, sed prout nominat ipsam animae essentiam, a qua talis potentia fluit. Et similiter est de rationali, vel de eo quod est habens mentem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut pars animae sensitiva non intelligitur esse una quaedam potentia praeter omnes particulares potentias quae sub ipsa comprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias quasi partes; ita etiam mens non est una quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem; sed est quoddam totum potentiale comprehendens haec tria; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes; et sic de aliis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subiectum, sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat.

Si vero sumatur mens pro essentia animae, secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia; sic nominabit subiectum potentiarum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod una potentia particularis non comprehendit sub se plures; sed nihil prohibet sub una generali potentia comprehendi plures ut partes, sicut sub una parte corporis plures partes organicae comprehenduntur, ut digiti sub manu.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum in mente sit memoria.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia secundum Augustinum, XII de trinitate, illud quod est commune nobis et brutis non pertinet ad mentem. Memoria autem nobis et brutis communis est, ut patet per Augustinum, Lib. X confess.. Ergo memoria non est in mente.

AG2

Praeterea, Philosophus in cap. De memoria et reminiscencia dicit, quod memoria non est intellectivi, sed primi sensitivi.

Cum ergo mens sit idem quod intellectus, ut ex dictis patet, videtur quod memoria non sit in mente.

AG3

Praeterea, intellectus, et omnia quae ad intellectum pertinent, abstrahunt ab hic et nunc; memoria vero non abstrahit; concernit namque determinatum tempus, scilicet praeteritum; memoria namque praeteritorum est, ut dicit tullius. Ergo memoria non pertinet ad mentem vel intellectum.

AG4

Praeterea, cum in memoria conserventur aliqua quae non actu apprehenduntur, ubicumque ponitur memoria, oportet quod ibi differat apprehendere et retinere. In intellectu autem non differunt, sed solum in sensu.

Propter hoc enim in sensu differre possunt, quia sensus organo corporali utitur; non autem omne quod tenetur in corpore, apprehenditur.

Intellectus autem non utitur organo corporali; unde nihil in eo retinetur nisi intelligibiliter; et sic oportet quod actu intelligatur.

Ergo memoria non est in intellectu sive in mente.

AG5

Praeterea, anima non memoratur antequam aliquid apud se retineat. Sed antequam aliquas species recipiat a sensibus, a quibus omnis cognitio nostra oritur, quas retinere possit, est ad imaginem. Cum ergo memoria sit pars imaginis, non videtur quod memoria possit esse in mente.

AG6

Praeterea, mens, secundum quod est ad imaginem Dei, fertur in Deum. Sed memoria non fertur in Deum; est enim memoria eorum quae cadunt sub tempore; Deus autem est omnino supra tempus. Ergo memoria non est in mente.

AG7

Praeterea, si memoria esset pars mentis, species intelligibiles in ipsa mente reservarentur sicut conservantur in mente Angeli. Sed Angelus convertendo se ad species quas penes se habet, potest intelligere. Ergo et mens convertendo se ad species retentas; et ita posset intelligere sine hoc quod ad phantasmata converteretur; quod manifeste apparet esse falsum. Quantumcumque enim aliquis scientiam in habitu habeat, laeso tamen organo imaginativae virtutis vel memorativae, in actum exire non potest; quod non esset, si mens in actu intelligere posset non convertendo se ad potentias quae organis utuntur.

Unde memoria non est in mente.

SC1

Sed contra. Philosophus dicit in III de anima, quod anima est locus specierum, praeter quod non tota, sed intellectiva.

Loci autem est conservare contenta in eo.

Cum igitur conservare species ad memoriam pertineat, videtur quod in intellectu sit memoria.

SC2

Praeterea, illud quod se habet aequaliter ad omne tempus, non concernit aliquod tempus particulare. Sed memoria, etiam proprie accepta, se habet aequaliter ad omne tempus, ut dicit Augustinus, XIV de trinitate, et probat per dicta virgillii, qui proprie nomine memoriae et oblivionis usus est. Ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare, sed omne. Ergo ad intellectum pertinet.

SC3

Praeterea, memoria, proprie accipiendo, est praeteritorum. Sed intellectus non solum est praesentium sed etiam praeteritorum.

Intellectus enim compositionem format, secundum quodlibet tempus intelligens hominem fuisse, futurum esse, et esse, ut patet III de anima. Ergo memoria, proprie loquendo, ad intellectum potest pertinere.

SC4

Praeterea, sicut memoria est praeteritorum, ita providentia est futurorum, secundum tullium. Sed providentia est in parte intellectiva, proprie accipiendo.

Ergo eadem ratione et memoria.

CO

Responsio. Dicendum, quod memoria secundum communem usum loquentium pro notitia praeteritorum accipitur.

Cognoscere autem praeteritum ut est praeteritum, est illius cuius est cognoscere nunc ut nunc: hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum aliquam communem rationem, ut in quantum est homo vel albus vel etiam particularis, non autem in quantum est hic homo, vel particulare hoc: ita etiam intellectus cognoscit praesens et praeteritum non in quantum est hoc nunc et hoc praeteritum.

Unde, cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est praeteritum respectu huius nunc: constat quod memoria, proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum, ut Philosophus probat.

Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile, ideo nomen memoriae potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur obiectum ut in praeteritione modo praedicto, cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita, in quantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria.

Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua: alio vero modo, quando est intercisa; et sic habet plus de ratione praeteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriae attingit; ut scilicet dicamur illius habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostrae animae: et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere, ponens eam partem imaginis: vult enim, omne illud quod habitualiter in mente tenetur ut in actum non prodeat, ad memoriam pertinere.

Quomodo autem hoc possit contingere, diversimode a diversis ponitur.

Avicenna enim in VI de naturalibus ponit, quod hoc non contingit (quod anima habitualiter notitiam teneat alicuius rei quam actu non considerat) ex hoc quod aliquae species actu conserventur in parte intellectiva; sed vult quod species actualiter non consideratae non possunt conservari nisi in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem, quae est thesaurus formarum a sensu acceptarum; vel quantum ad memoriam, quantum ad intentiones particulares non acceptas a sensibus. In intellectu vero non permanet species, nisi quando actu consideratur. Post considerationem vero in eo esse desinit: unde, quando iterum actu vult considerare aliquid, oportet quod species intelligibiles de novo fluant in intellectum possibilem ab intelligentia agente.

Nec tamen sequitur, secundum ipsum, quod quodcumque aliquis de novo debet considerare quae prius scivit, oporteat eum iterum addiscere vel invenire sicut a principio, quia relicta est in eo quaedam habilitas per quam facilius se convertit ad intellectum agentem, ut ab eo species effluentes recipiat quam prius; et haec habilitas est habitus scientiae in nobis. Et secundum hanc opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum, sed secundum habilitatem ad accipiendum de novo.

Sed ista opinio non videtur rationabilis.

Primo, quia cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis possunt in eo conservari species quam in parte sensitiva. Secundo, quia intelligentia agens aequaliter se habet ad influendum species convenientes omnibus scientiis. Unde si in intellectu possibili non conservarentur aliquae species, sed sola habilitas ad convertendum se ad intellectum agentem, aequaliter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile; et ita ex hoc quod homo addiceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Et praeterea, hoc videtur expresse contrarium sententiae Philosophi in III de anima, qui commendat antiquos de hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem.

Et ideo alii dicunt, quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiae; et secundum hoc vis qua mens nostra retinere potest huiusmodi intelligibiles species post actualem considerationem, memoria dicitur: et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod memoria quae communis est nobis et brutis, est illa in qua conservantur particulares intentiones; et haec non est in mente, sed illa tantum in qua conservantur species intelligibiles.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de memoria quae est praeteriti, prout est relatum ad hoc nunc, in quantum est hoc; et sic non est in mente.

RA3

Unde patet responsio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in intellectu possibili differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum.

Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu illius speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu eius scilicet quodammodo medio inter puram potentiam et purum actum. Et hoc est habitualiter cognoscere: et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem, quae, secundum Anselmum, est motor omnium virium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod mens est ad imaginem, praecipue secundum quod fertur in Deum et in seipsam. Ipsa autem est sibi praesens, et similiter Deus, antequam aliqua species a sensibilibus accipiantur; et praeterea mens non dicitur habere vim memorativam ex hoc quod aliquid actu teneat, sed ex hoc quod est potens tenere.

RA6

Ad sextum patet responsio ex dictis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod nulla potentia potest aliquid cognoscere nisi convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III de anima, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasma.

Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit. Secus autem est de Angelis, quorum intellectus obiectum non est phantasma.

RC1

Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod ex auctoritate illa haberi non potest quod in mente sit memoria nisi secundum modum praedictum, non autem quod proprie.

RC2

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod memoria potest esse de praesentibus obiectis; nunquam tamen potest dici memoria nisi consideretur aliquid praeteritum, ad minus ex parte ipsius cognitionis. Et secundum hoc etiam dicitur aliquis sui oblivisci, vel memorari, in quantum de seipso, qui est praesens sibi, non conservat vel conservat praeteritam cognitionem.

RC3

Ad tertium dicendum, quod in quantum intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, sic formare potest compositiones secundum quamlibet temporis differentiam.

RC4

Ad quartum dicendum, quod providentia non est in intellectu nisi secundum generales rationes futuri; sed ad particularia applicatur mediante ratione particulari, quam oportet mediam intercedere inter rationem universalem moventem et motum qui in particularibus consequitur, ut patet per Philosophum in III de anima.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Diversarum enim potentiarum sunt diversi actus. Sed intellectus possibilis et memoriae, prout in mente ponitur, est idem actus, qui est species retinere; hoc enim Augustinus memoriae, Philosophus autem intellectui possibili attribuit.

Ergo memoria non distinguitur ab intelligentia sicut potentia a potentia.

AG2

Praeterea, accipere aliquid non concernendo aliquam temporis differentiam, est proprium intellectus, qui abstrahit ab hic et nunc. Sed memoria non concernit aliquam differentiam temporis, quia, secundum Augustinum, XIV de Trinit., memoria est communiter praeteritorum, praesentium, et futurorum.

Ergo memoria ab intellectu non distinguitur.

AG3

Praeterea, intelligentia accipitur dupliciter secundum Augustinum, XIV de Trinit..

Uno modo prout dicimur intelligere illud quod actu cogitamus; alio modo prout dicimur intelligere illud quod non actu consideramus. Sed intelligentia, secundum quam id tantum dicimur intelligere quod actu cogitamus, est intelligere in actu; quod non est potentia, sed operatio alicuius potentiae; et sic non distinguitur a memoria sicut potentia a potentia. Secundum vero quod intelligimus ea quae non actu cogitamus, nullo modo a memoria distinguitur, sed ad memoriam pertinet; quod patet per Augustinum, XIV de trinitate, ubi sic dicit: si nos

referamus ad interiorem mentis memoriam, qua sui meminit, et interiorem intelligentiam, qua se intelligit et interiorem voluntatem, qua se diligit; ubi haec tria simul semper sunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur; videtur quidem imago trinitatis ad solam memoriam pertinere. Ergo intelligentia nullo modo distinguitur a memoria sicut potentia a potentia.

AG4

Si dicatur, quod intelligentia est quaedam potentia secundum quam anima est potens actu cogitare, et sic etiam intelligentia, qua non dicimur intelligere nisi cogitantes, distinguitur a memoria sicut potentia a potentia.

Contra: eiusdem potentiae est habitum habere, et uti habitu. Sed intelligere non cogitando, est intelligere in habitu; intelligere autem cogitando, est uti habitu. Ergo ad eandem potentiam pertinet intelligere non cogitando, et intelligere cogitando: et sic per hoc non diversificatur intelligentia a memoria sicut potentia a potentia.

AG5

Praeterea in intellectiva parte animae non invenitur aliqua potentia nisi cognitiva et motiva vel affectiva. Sed voluntas est affectiva vel motiva; intelligentia autem est cognitiva.

Ergo memoria non est alia potentia ab intelligentia.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, XIV de Trin., quod secundum hoc anima est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum Deum et conspiciendum potest. Sed potest anima conspiciere secundum potentiam. Ergo imago in anima attenditur secundum potentias. Sed imago in anima attenditur secundum quod haec tria in ea inveniuntur, memoria, intelligentia, et voluntas. Ergo haec tria sunt tres potentiae distinctae.

SC2

Praeterea, si ista tria non sunt tres potentiae, oportet aliquod eorum esse actum sive operationem. Sed actus non semper est in anima; non enim semper actu intelligit vel vult. Ergo ista tria non semper erunt in anima; et sic non semper erit anima ad imaginem Dei, quod est contra Augustinum.

SC3

Praeterea, inter haec tria invenitur aequalitas, per quam aequalitas divinarum personarum repraesentatur. Sed inter actum et habitum vel potentiam non invenitur aequalitas; quia ad plura se extendit potentia quam habitus, et habitus quam actus; quia unius potentiae sunt plures habitus, et ab uno habitu plures actus eliciuntur. Ergo non potest esse quod aliquod eorum sit habitus, et aliud actus.

CO

Responsio. Dicendum, quod imago trinitatis in anima potest assignari dupliciter: uno modo secundum perfectam imitationem trinitatis; alio modo secundum imperfectam.

Anima quidem perfecte trinitatem imitatur secundum quod meminit, intelligit actu, et vult actu. Quod ideo est, quia in illa trinitate increata, media in trinitate persona est verbum. Verbum autem esse non potest sine actuali cognitione.

Unde secundum hunc modum perfectae imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus: memoria, intelligentia et voluntate; prout memoria importat habituales notitiam, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia prodeuntem, voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Et hoc expresse patet ex hoc quod dicit in XIV de Trinit., sic dicens: quia ibi, scilicet in mente, verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam); in tribus potius illis imago ista cognoscitur memoria scilicet, intelligentia, voluntate.

Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, quae istam prolem parentemque coniungit.

Imago vero secundum imperfectam imitationem est, quando assignatur secundum habitus et potentias; et sic assignat trinitatis imaginem in anima, IX de trinitate, quantum ad haec tria, mens, notitia et amor; ut mens nominet potentiam, notitia vero et amor habitus in ea existentes. Et sicut posuit notitiam, ita ponere potuisset intelligentiam habituales: utrumque enim habitualiter accipi potest, ut patet ex hoc quod dicit in libro XIV de trinitate: numquid recte possumus dicere: iste musicus novit quidem musicam; sed nunc eam non intelligit, quia eam non cogitat; intelligit vero nunc geometriam, hanc enim nunc cogitat? absurda est quantum apparet, ista sententia.

Et sic secundum hanc assignationem haec duo, quae sunt notitia, et amor, habitualiter accepta, ad memoriam tantum pertinent, ut patet per auctoritatem eiusdem in obiiciendo inductam.

Sed quia actus sunt in potentiis radicaliter sicut effectus in causis; ideo etiam perfecta imitatio, quae est secundum memoriam, intelligentiam actualem et voluntatem actualem, potest originaliter inveniri in potentiis, secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter et velle, ut per verba Augustini inducta patet. Et sic imago attendetur secundum potentias; non tamen hoc modo quod memoria possit esse, in mente, alia potentia praeter intelligentiam: quod sic patet.

Potentiae enim non diversificantur ex diversitate obiectorum nisi diversitas obiectorum sit ex his quae per se accidunt obiectis, secundum quod sunt talium potentiarum obiecta; unde calidum et frigidum, quae colorato accidunt, in quantum huiusmodi, non diversificant potentiam visivam: eiusdem enim visivae potentiae est videre coloratum calidum et frigidum, dulce et amarum.

Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo cognoscere possit praeteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita et futura; differentia praesentis et praeteriti est accidentalis intelligibili in quantum huiusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis, per modum quo Philosophi de distinctione potentialium loquuntur; sed hoc modo solummodo inveniri potest memoria in parte animae sensitiva, quae fertur ad praesens in quantum est praesens; unde, si debeat ferri in praeteritum, requiritur aliqua altior virtus quam ipse sensus.

Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia, tamen invenitur trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias, secundum quod una potentia, quae est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendum notitiam alicuius habitualiter et ad considerandum illud actualiter, sicut etiam Augustinus, distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.

RA

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta; tamen inter intellectum possibilem et memoriam invenitur distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet.

Et similiter dicendum est ad quatuor sequentia.

RC1

Ad primum vero in contrarium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de imagine inventa in anima, non secundum perfectam imitationem, quae est quando actu imitatur trinitatem intelligendo eam.

RC2

Ad secundum dicendum, quod semper est in anima imago trinitatis aliquo modo, sed non secundum perfectam imitationem.

RC3

Ad tertium dicendum, quod inter potentiam et actum et habitum potest esse aequalitas secundum quod comparantur ad unum obiectum; et sic imago trinitatis invenitur in anima secundum quod fertur in Deum. Et tamen, etiam communiter loquendo de potentia, habitu et actu, invenitur in eis aequalitas, non quidem secundum proprietatem naturae, quia alterius modi habet esse operatio, habitus et potentia; sed secundum comparisonem ad actum, secundum quam consideratur horum trium quantitas: nec oportet quod accipiatur unus actus tantum numero, aut unus habitus, sed habitus et actus in genere.

¶4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum mens cognoscat res materiales.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Mens enim non cognoscit aliquid nisi intellectuali cognitione. Sed, ut habetur in Glossa, II Cor., XII, 2, illa est intellectualis visio quae eas res continet quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae. Cum igitur res materiales non possint esse in anima per seipsas, sed solum per imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae, videtur quod mens materialia non cognoscat.

AG2

Praeterea, Augustinus super Genesim ad litteram dicit: mente intelliguntur quae nec corpora sunt nec similitudines corporum. Sed res materiales sunt corpora, et similitudines corporum habent. Ergo mente non cognoscuntur.

AG3

Praeterea, mens, sive intellectus, habet cognoscere quidditates rerum, quia obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima. Sed quidditas rerum materialium non est ipsa corporeitas; alias oporteret, omnia quae quidditatem habent, corporea esse. Ergo materialia mens non cognoscit.

AG4

Praeterea, cognitio mentis consequitur formam, quae est principium cognoscendi.

Sed formae intelligibiles quae sunt in mente, sunt omnino immateriales. Ergo per eas mens non potest res materiales cognoscere.

AG5

Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem.

Sed non potest esse assimilatio inter mentem et materialia, quia similitudinem facit unitas qualitatis; qualitates autem rerum materialium sunt corporalia accidentia, quae in mente esse non possunt. Ergo mens non potest materialia cognoscere.

AG6

Praeterea, mens nihil cognoscit nisi abstrahendo a materia et a conditionibus materiae.

Sed res materiales, quae sunt res naturales, non possunt, etiam secundum intellectum, a materia separari, quia in eorum definitionibus cadit materia. Ergo materialia per mentem cognosci non possunt.

SC1

Sed contra. Ea quae ad scientiam naturalem pertinent, mente cognoscuntur. Sed scientia naturalis de rebus materialibus est.

Ergo mens res materiales cognoscit.

SC2

Praeterea, unusquisque bene iudicat quae cognoscit, et horum est optimus iudex ut dicitur in I ethic.. Sed, sicut dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram, per mentem ista inferiora iudicantur.

Ergo haec inferiora materialia per mentem intelliguntur.

SC3

Praeterea, per sensum non cognoscimus nisi materialia. Sed cognitio mentis a sensu oritur. Ergo et mens materiales res cognoscit.

CO

Responsio. Dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo.

Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum secundum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum illum modum quo forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet, per formas quae in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci.

Hoc autem differenter contingit in mente humana, quae formas accipit a rebus, et in divina vel angelica, quae a rebus non accipiunt.

In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum.

Quarum est duplex modus: quaedam enim sunt quae nullam sibi materiam determinant, ut linea, superficies, et huiusmodi; quaedam autem determinant sibi specialem materiam, sicut omnes formae naturales.

Ex cognitione ergo formarum quae nullam sibi materiam determinant, non relinquatur aliqua cognitio de materia; sed ex cognitione formarum quae determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam; et propter hoc dicit Philosophus in I physic., quod materia prima est scibilis secundum analogiam.

Et sic per similitudinem formae ipsa res materialis cognoscitur, sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit similitudinem, cognosceret nasum simum.

Sed formae rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est communiter formae et materiae; unde et formae illae respiciunt materiam et formam immediate, non unum per alterum et similiter formae intellectus angelici, quae sunt similes formis mentis divinae, quamvis non sint causae rerum.

Et sic mens nostra de rebus materialibus immaterialem cognitionem habet; mens vero divina et angelica materialia immaterialius, et tamen perfectius, cognoscit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod auctoritas illa dupliciter potest exponi.

Uno modo ut referatur ad visionem intellectualem quantum ad omnia quae sub ipsa comprehenduntur; et sic dicitur intellectualis visio illarum tantum rerum quae non habent imagines sui similes, quae non sint quod ipsae; non ut hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quae sunt quasi medium cognoscendi; sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsae, et non rerum imagines. Quod in visione corporali, scilicet sensitiva, et spiritali, scilicet imaginativa, non accidit.

Obiecta enim imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus quaedam rei figura vel imago, constituitur; sed obiectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo feratur eius visio.

Vel dicendum, quod hoc, quod in auctoritate dicitur, pertinet ad visionem intellectualem secundum quod excedit imaginativam et sensitivam; sic enim Augustinus, ex cuius verbis Glossa sumitur, intendit assignare differentiam trium visionum, attribuens superiori visioni illud in quo inferiorem excedit; sicut dicit, quod spiritalis visio est cum absentia cogitamus per similitudines quasdam, et tamen spiritalis sive imaginaria visio etiam est de his quae praesentialiter videntur; sed in hoc quod etiam absentia videt imaginatio, sensum transcendit; et ideo ponitur hoc quasi proprium eius.

Similiter etiam intellectualis visio in hoc transcendit imaginationem et sensum, quod ad illa se extendit quae per essentiam suam sunt intelligibilia; et ideo hoc ei attribuit Augustinus quasi eius proprium, quamvis etiam cognoscere possit materialia, quae per suas similitudines cognoscibilia sunt. Unde dicit Augustinus, XII super

Genesim ad litteram, quod per mentem et ista inferiora diiudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum.

RA2

Et per hoc patet responsio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si corporeitas sumatur a corpore prout est in genere quantitatis, sic corporeitas non est rei naturalis quidditas, sed eius accidens, scilicet trina dimensio.

Si vero sumatur a corpore prout est in genere substantiae, sic corporeitas nominat rei naturalis essentiam. Nec tamen sequetur quod omnis quidditas sit corporeitas, nisi diceretur, quod quidditati, in quantum est quidditas, conveniret esse corporeitatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines materialium rerum.

Non enim oportet quod eiusmodi esse habeat similitudo et id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione conveniant; sicut forma hominis in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carne et ossibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen (in) ea esse similitudines corporearum qualitatum, et secundum has mens rebus corporeis assimilatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus eius, sicut ab his carnibus et his ossibus; non tamen oportet quod abstrahat a materia universali; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, licet non in his.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia sicut singulare habet esse propter materiam, ita et res dicuntur naturales quae in sui definitione materiam habent. Sed mens quamvis sit immaterialis, potest cognoscere res naturales. Ergo eadem ratione potest cognoscere res singulares.

AG2

Praeterea, nullus iudicat recte et disponit de aliquibus nisi ea cognoscat. Sed sapiens per mentem iudicat et disponit recte de singularibus, sicut de familia sua et de rebus suis. Ergo mente singularia cognoscimus.

AG3

Praeterea, nullus cognoscit compositionem nisi cognoscat compositionis extrema.

Sed hanc compositionem: socrates est homo, format mens; non enim posset eam formare aliqua sensitiva potentia, quae hominem in universali non apprehendit. Ergo mens singularia cognoscit.

AG4

Praeterea, nullus potest imperare actum aliquem nisi cognoscat obiectum illius actus.

Sed mens, sive ratio, imperat actum concupiscibilis et irascibilis, ut patet in I ethic..

Cum ergo, illarum obiecta sint singularia, mens singularia cognoscet.

AG5

Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest et superior, secundum boetium.

Sed potentiae sensitivae, quae sunt inferiores mente, singularia cognoscunt. Ergo multo amplius mens singularia cognoscere potest.

AG6

Praeterea, quanto aliqua mens est altior, tanto habet universaliorem cognitionem, ut patet per dionysium, cap. XII cael. Hierarch..

Sed mens Angeli est altior quam mens hominis, et tamen Angelus cognoscit singularia.

Ergo multo amplius mens humana.

SC

Sed contra: universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur, ut dicit boetius.

CO

Responsio. Dicendum, quod, sicut ex dictis patet, mens humana et angelica diversimode materialia cognoscit.

Cognitio enim mentis humanae fertur ad res materiales primo secundum formam, et secundo ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universali. Sic autem considerata materia non est

individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens: ex hac enim forma individuatur.

Unde Philosophus dicit in VII metaph., quod hominis partes sunt forma et materia ut universaliter, socratis vero forma haec et haec materia.

Unde patet quod mens nostra directe singulare cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiae singularis.

Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiae universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiae signatae, quae est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur.

Quae quidem continuatio est dupliciter.

Uno modo in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam. Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit.

Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de anima.

Mens vero Angeli, quia cognoscit res materiales per formas quae respiciunt immediate materiam sicut et formam, non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; et similiter etiam mens divina.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio qua cognoscitur materia secundum analogiam quam habet ad formam, sufficit ad cognitionem rei naturalis, non autem ad cognitionem singularis, ut ex dictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante VI cogitativa, cuius est intentiones particulares cognoscere, ut ex dictis patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc intellectus potest ex universali et singulari propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante VI cogitativa ad singularia applicat, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori. Et sic intellectus cognoscere potest ea quae cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus: sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis individuis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cognitio mentis angelicae est universalior quam cognitio mentis humanae, quia ad plura se extendit paucioribus mediis utens: est tamen efficacior ad singularia cognoscenda quam mens humana, ut ex dictis patet.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum mens humana cognitionem accipiat a sensibilibus.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Eorum enim quae non communicant in materia, non potest esse actio et passio, ut per boetium in Lib. De duabus naturis patet et per Philosophum in libro de generatione.

Sed mens nostra non communicat in materia cum rebus sensibilibus. Ergo non possunt sensibilia agere in mentem nostram, ut ex eis menti nostrae aliqua cognitio imprimatur.

AG2

Praeterea, obiectum intellectus est quid, ut dicitur in III de anima.

Sed quidditas rei nullo sensu percipitur.

Ergo cognitio mentis a sensu non accipitur.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, X confessionum, loquens de cognitione intelligibilium, quomodo a nobis acquiratur: ibi, inquit, erant, scilicet intelligibilia in mente nostra; et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ergo videtur quod intelligibiles species non sint in mente a sensibus acceptae.

AG4

Praeterea, sicut Augustinus probat in X de trinitate, anima non potest amare nisi cognita. Sed aliquis antequam aliquam scientiam addiscat, amat eam; quod patet ex hoc quod multo studio eam quaerit. Ergo antequam addiscat illam scientiam, habet eam in notitia sua; ergo videtur quod non accipiat mens cognitionem a rebus sensibilibus.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit, XII super Genesim ad litteram: corporis imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate. Ergo videtur quod mens non accipiat species intelligibiles a sensibus, sed ipsa eas in se formet.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit, XII de trinitate, quod mens nostra de rebus corporalibus iudicat secundum rationes incorporeales et sempiternas. Sed rationes a sensu acceptae non sunt huiusmodi; ergo videtur quod mens humana non accipiat cognitionem a sensibilibus.

AG7

Praeterea, si mens cognitionem a sensibilibus accipiat, hoc non potest esse nisi in quantum species quae a sensibilibus accipitur, intellectum possibilem movet. Sed talis species non potest movere intellectum possibilem. Non enim movet ipsum in phantasia adhuc existens, quia ibi existens nondum est actu intelligibilis, sed potentia tantum; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili actu, sicut nec visus nisi a visibili in actu; similiter nec movet intellectum possibilem existens in intellectu agente, qui nullius speciei est receptivus, alias non differret ab intellectu possibili; similiter nec existens in ipso possibili intellectu, quia forma iam inhaerens subiecto subiectum non movet, sed in ipso quodammodo quiescit; nec etiam per se existens, cum species intelligibiles non sint substantiae, sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua metaphysica.

Ergo nullo modo esse potest ut mens nostra a sensibilibus accipiat scientiam.

AG8

Praeterea, agens est nobilius patiente, ut patet per Augustinum, XII super Genesim ad litteram, et per Philosophum in III de anima. Sed recipiens se habet ad illud a quo recipit quasi patiens ad agens. Cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere.

AG9

Praeterea, Philosophus dicit in VII phys., quod anima in quiescendo fit sciens et prudens. Sed anima non posset accipere scientiam a sensibilibus, nisi moveretur aliquo modo ab eis. Ergo anima non accipit scientiam a sensibilibus.

SC1

Sed contra. Sicut dicit Philosophus, et experimento probatur, cui deficit unus sensus, deest una scientia, sicut caecis deest scientia de coloribus. Hoc autem non esset, si anima aliunde acciperet scientiam quam per sensus. Ergo a sensibilibus per sensus cognitionem accipit.

SC2

Praeterea, omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine poster.. Ergo scientia nostra a sensu oritur.

SC3

Praeterea, natura nihil facit frustra, nec deficit in necessariis. Frustra autem dati essent sensus animae, nisi per eos cognitionem de rebus acciperet. Ergo mens nostra a sensibilibus cognitionem accipit.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem multiplex fuit antiquorum opinio.

Quidam enim posuerunt ortum scientiae nostrae totaliter a causa exteriori esse, quae est a materia separata: quae in duas sectas dividitur.

Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere.

Et sic ponebant formas praedictas esse principium generationis et scientiae, ut Philosophus narrat in I metaph..

Sed haec positio a Philosopho sufficienter reprobata est; qui ostendit quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili, cum etiam nec sine materia sensibili in universali formae naturales intelligi possint, sicut nec simus sine naso.

Et ideo alii non ponentes formas sensibilibus separatas, sed intelligentias tantum, quas nos Angelos dicimus, posuerunt originem nostrae scientiae totaliter ab huiusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit, quod sicut formae sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influenza intelligentiae agentis, ita nec formae intelligibiles humanis mentibus imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quae non est pars animae, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam; sicut agentia inferiora praeparant materiam ad suscipiendum formam ab intelligentia agente.

Sed ista etiam opinio non videtur rationabilis: quia secundum hoc non esset necessaria dependentia inter cognitionem mentis humanae et virtutes sensitivas; cuius contrarium manifeste apparet: tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus, tum etiam ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio.

Et praeterea praedicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles quam sensibiles.

Alia opinio fuit ponentium nostrae scientiae originem totaliter a causa interiori esse: quae etiam in duas sectas dividitur.

Quidam enim posuerunt humanas animas in seipsis continere omnium rerum notitiam; sed per coniunctionem ad corpus praedictam notitiam obtenebrari. Et ideo dicebant nos indigere sensibus et studio, ut impedimenta scientiae tollerentur; dicentes, addiscere, nihil aliud esse quam reminisci; sicut etiam manifeste apparet quod ex his quae audimus vel videmus, reminiscimur ea quae prius sciebamur.

Sed haec positio non videtur etiam rationabilis.

Si enim coniunctio animae ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediretur: et ita, si haec opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus.

Esset autem opinio consona illi positioni quae ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas; quia tunc compositio corporis et animae non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animae. Quae quidem opinio et secundum fidem et secundum Philosophorum sententias reprobanda iudicatur.

Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiae causa: non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi per actionem sensibilibus aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant; sed ipsa anima ad praesentiam sensibilibus in se similitudines sensibilibus format.

Sed haec etiam positio non videtur totaliter rationabilis.

Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit; unde si anima in se format omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae humanae naturaliter insitam esse.

Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior est sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco et partim ab extrinseco esse; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine.

Uno modo ut actus ad potentiam: in quantum, scilicet, res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in anima intellectus agens, qui faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu.

Alio modo ut potentia ad actum: prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles in actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis et praecipue a Deo.

Et secundum hoc, verum est quod scientiam mens nostra a sensibilibus accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis.

Ut secundum hoc etiam illa opinio veritatem habeat quae ponit, nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod circa idem virtus superior et inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam quae a rebus recipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus: sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam

quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus dispositionibus unde non pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est referendum ad praecognitionem qua particularia in principiis universalibus praecognoscuntur; sic enim verum est quod ea quae addiscimus, prius in anima nostra erant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquis antequam aliquam scientiam acquirat, amare eam potest, inquantum eam cognoscit quadam cognitione universali, cognoscendo utilitatem illius scientiae, vel visu, vel quocumque alio modo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod secundum hoc intelligenda est anima seipsam formare, quod per actionem intellectus agentis formae intelligibiles factae intellectum possibilem formant, ut dictum est; et secundum quod etiam vis imaginativa potest formare diversorum sensibilibus formas; quod praecipue apparet dum imaginamur ea quae nunquam sensu percepimus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per ea de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes incommutabiles, vel per veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret; quae quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen eius operatio tempore posterior, quia invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, rom.

I, 20.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo effectus actionis relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum.

Et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.

RA8

Ad octavum dicendum, quod, quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilior esse, inquantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia. Et sic, quodammodo potest agere in intellectu possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quies in qua perficitur scientia, excludit motum materialium passionum; non autem motum et passionem communiter accepta, secundum quod quodlibet recipere pati dicitur et moveri; sic enim Philosophus dicit in III de anima, quod intelligere quoddam pati est.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum in mente sit imago trinitatis secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit aeterna.

TTB

Et videtur quod non solum secundum quod cognoscit aeterna

AG1

Quia, ut dicit Augustinus, libro XII de trinitate, cum quaerimus trinitatem in anima, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum. Sed mens non est ad imaginem nisi secundum quod in ea trinitas invenitur. Ergo mens est ad imaginem non solum secundum quod inhaeret aeternis contemplandis, sed etiam secundum quod inhaeret temporalibus agendis.

AG2

Praeterea, imago trinitatis consideratur in anima inquantum in ea repraesentatur aequalitas personarum, et earum origo. Sed magis aequalitas personarum repraesentatur in mente secundum quod cognoscit temporalia, quam secundum quod cognoscit aeterna; cum aeterna in infinitum excedant mentem, mens autem non in infinitum temporalia excedit.

Origo etiam personarum repraesentatur in cognitione temporalium, sicut et in cognitione aeternorum, quia utrobique ex mente procedit notitia, et ex notitia procedit amor. Ergo imago trinitatis non solum est in mente secundum quod cognoscit aeterna, sed etiam secundum quod cognoscit temporalia.

AG3

Praeterea, similitudo est in potentia diligendi; sed imago in potentia cognoscendi, ut habetur in II sententiarum, XVI distinct..

Sed mens nostra per prius cognoscit materialia quam aeterna, cum ex materialibus in aeterna perveniat; et etiam perfectius, cum materialia comprehendat, non autem aeterna. Ergo imago magis est in mente secundum quod comparatur ad temporalia quam secundum quod comparatur ad aeterna.

AG4

Praeterea, imago trinitatis invenitur in anima quodammodo secundum potentias, ut supra, dictum est.

Sed potentiae indifferenter se habent ad omnia obiecta ad quae potentiae determinantur.

Ergo imago Dei invenitur in mente respectu quorumlibet obiectorum.

AG5

Praeterea, perfectius videtur illud quod in seipso videtur, quam quod videtur in sui similitudine.

Sed anima videt seipsam in se, Deum autem non nisi in similitudine, in statu viae. Ergo perfectius cognoscit seipsam quam Deum. Et ita magis est attendenda imago trinitatis in anima secundum quod anima cognoscit seipsam, quam secundum quod cognoscit Deum; cum in nobis secundum id imago trinitatis invenitur quod perfectissimum in natura nostra habemus, ut Augustinus dicit.

AG6

Praeterea, secundum hoc personarum aequalitas in mente nostra repraesentatur quod memoria, intelligentia et voluntas tota, invicem se capiunt, ut patet per Augustinum, X de trinitate. Sed ista mutua comprehensio non ostenderet earum aequalitatem, nisi quantum ad omnia obiecta se comprehenderent. Ergo ratione omnium obiectorum imago trinitatis invenitur in potentiis mentis.

AG7

Praeterea, sicut imago est in potentia cognoscendi, ita caritas in potentia diligendi.

Sed caritas non solum respicit Deum, sed etiam proximum; unde et duplex ponitur actus caritatis, scilicet dilectio Dei et proximi.

Ergo et imago non solum est in mente secundum quod cognoscit Deum, sed etiam secundum quod cognoscit creaturas.

AG8

Praeterea, potentiae mentis in quibus consistit imago, aliquibus habitibus perficiuntur, secundum quos imago deformata dicitur reformari et perfici. Sed potentiae mentis non indigent habitibus secundum quod comparantur ad aeterna, sed solum secundum quod comparantur ad temporalia, quia habitus ad hoc sunt ut secundum eos potentiae regulentur; in aeternis autem error non potest accidere, ut ibi regula opus sit, sed solum in temporalibus. Ergo imago magis consistit in mente secundum quod cognoscit temporalia quam secundum quod cognoscit aeterna.

AG9

Praeterea, trinitas increata repraesentatur in imagine mentis nostrae, praecipue quantum ad consubstantialitatem et coequalitatem. Sed haec duo inveniuntur etiam in potentia sensitiva, quia sensibile et sensus in actu efficiuntur unum, et species sensibilis non recipitur in sensu nisi secundum suam capacitatem. Ergo etiam in potentia sensitiva imago trinitatis invenitur: multo igitur magis in mente, secundum quod temporalia cognoscit.

AG10

Praeterea, metaphoricarum locutiones secundum aliquas similitudines attenduntur, quia, secundum Philosophum, omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed a quibusdam creaturis sensibilibus magis fit transumptio in divina per metaphoricarum locutiones, quam etiam ab ipsa mente; sicut patet de radio solari, ut dicit Dionysius, cap. IV de divinis nominibus. Ergo creaturae sensibiles aliquae magis possunt dici ad imaginem quam etiam ipsa mens. Et ita non videtur aliquid impedire quin mens, secundum quod temporalia cognoscit, ad imaginem sit.

AG11

Praeterea, Boetius dicit in libro de trinitate, quod formae quae sunt in materia, sunt imagines illarum rerum quae sunt sine materia. Formae autem in materia existentes sunt formae sensibiles. Ergo formae sensibiles sunt imagines ipsius Dei; et ita mens, secundum quod ea cognoscit, videtur ad imaginem Dei esse.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in XV de trinitate, quod trinitas quae in inferiori scientia invenitur, licet ad interiorem hominem iam pertineat, nondum tamen imago Dei appellanda est vel putanda. Inferior autem scientia est, secundum quod mens temporalia contempletur; sic enim a sapientia aeternorum distinguitur.

Ergo imago trinitatis non attenditur in mente secundum quod temporalia cognoscit.

SC2

Praeterea, partes imaginis secundum ordinem debent tribus personis respondere. Sed ordo personarum non invenitur in mente secundum quod temporalia cognoscit. In cognitione enim temporalium intelligentia non procedit ex memoria, ut verbum a patre; sed magis memoria ab intelligentia, quia ea quae prius intelleximus, memoramur. Ergo imago non consistit in mente secundum quod temporalia cognoscit.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit, XII de trinitate: facta ista distributione mentis, quae scilicet dividitur in contemplationem aeternorum, et actionem temporalium, in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam imago Dei; in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen imago Dei potest inveniri; et sic idem quod prius.

SC4

Praeterea, imago trinitatis semper existit in anima, non autem cognitio rerum temporalium, cum per acquisitionem habeatur. Ergo imago trinitatis non invenitur in anima secundum quod temporalia cognoscit.

CO

Responsio. Dicendum, quod rationem imaginis similitudo perficit. Non tamen quaelibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur; sed expressissima similitudo, per quam aliquid repraesentatur secundum rationem suae speciei; et ideo in corporalibus imagines rerum attenduntur magis secundum figuras, quae sunt specierum propria signa, quam secundum colores et alia accidentia.

Invenitur autem in anima nostra aliqua similitudo trinitatis increatae secundum quamlibet sui cognitionem, non solum mentis, sed etiam sensus, ut patet per Augustinum XI de Trinit.: sed in illa tantum cognitione mentis imago Dei reperitur, secundum quam in mente nostra expressior Dei similitudo invenitur.

Ut igitur cognitionem mentis secundum obiecta distinguamus, triplex cognitio in mente nostra invenitur. Cognitio, scilicet, qua mens cognoscit Deum, et qua cognoscit seipsam, et qua cognoscit temporalia.

In illa igitur cognitione qua mens temporalia cognoscit, non invenitur expressa similitudo trinitatis increatae neque secundum conformationem, quia res materiales magis sunt Deo dissimiles quam ipsa mens, unde per hoc quod mens earum scientia informatur, non efficitur Deo maxime conformis; similiter etiam neque secundum analogiam, eo quod res temporalis, quae sui notitiam parit in anima, vel intelligentiam actualem, non est eiusdem substantiae cum ipsa mente, sed extraneum a natura eius; et sic non potest per hoc increatae trinitatis consubstantialitas repraesentari.

Sed in cognitione qua mens nostra cognoscit seipsam, est repraesentatio trinitatis increatae secundum analogiam, in quantum hoc modo mens cognoscens seipsam verbum sui gignit, et ex utroque procedit amor. Sicut pater seipsum dicens, verbum suum genuit ab aeterno, et ex utroque spiritus sanctus procedit.

Sed in cognitione illa qua mens ipsum Deum cognoscit mens ipsa Deo conformatur, sicut omne cognoscens, in quantum huiusmodi, assimilatur cognito.

Maior est autem similitudo quae est per conformitatem, ut visus ad colorem, quam quae est per analogiam, ut visus ad intellectum, qui similiter ad sua obiecta comparatur.

Unde expressior similitudo trinitatis est in mente secundum quod cognoscit Deum, quam secundum quod cognoscit seipsam.

Et ideo proprie imago trinitatis in mente est secundum quod cognoscit Deum primo et principaliter: sed quodam modo et secundo etiam secundum quod cognoscit seipsam et praecipue prout seipsam considerat ut est imago Dei; ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quaedam trinitatis, quae magis potest ad vestigium pertinere, sicut et similitudo quam Augustinus assignat in potentiis sensitivis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod trinitas quidem aliqua invenitur in mente, secundum quod se extendit ad actionem temporalium; sed tamen illa trinitas non dicitur imago increatae trinitatis, ut patet per ea quae ibidem Augustinus subiungit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aequalitas divinarum personarum magis repraesentatur in cognitione aeternorum quam temporalium.

Non enim est attendenda aequalitas inter obiectum et potentiam, sed inter unam potentiam et aliam. Quamvis autem maior sit inaequalitas inter mentem nostram et Deum, quam inter mentem nostram et rem temporalem; tamen inter memoriam quam mens nostra habet de Deo, et actualem intelligentiam eius et amorem, maior invenitur aequalitas quam inter memoriam quam habet de rebus temporalibus, et earum intelligentiam et amorem. Ipse enim Deus per seipsum cognoscibilis est et diligibilis, et ita tantum a mente uniuscuiusque intelligitur et amatur, quantum menti praesens est; cuius praesentia in mente ipsius memoria in mente est et sic memoriae, quae de ipso habetur, intelligentia et huic voluntas sive amor adaequatur.

Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles. Et ideo respectu earum talis aequalitas in mente non invenitur, nec etiam idem ordo originis cum ex hoc nostrae memoriae praesentes sint, quod a nobis intellectae fuerunt; et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso; cuius contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cuius praesentia mens intellectuale participat lumen, ut intelligere possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis cognitio quam de rebus materialibus habemus, sit prior tempore illa notitia quam habemus de Deo, tamen haec est prior dignitate. Nec obstat quod materialia a nobis perfectius cognoscuntur quam Deus; quia minima cognitio quae de Deo haberi potest, superat omnem cognitionem quae de

creatura habetur. Nobilitas enim scientiae ex nobilitate sciti dependet, ut patet in principio I de anima; unde et in XI de animalibus Philosophus praeposit modicam scientiam quam habemus de rebus caelestibus omni scientiae quam de rebus inferioribus habemus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis potentiae se extendant ad omnia sua obiecta, tamen earum virtus pensatur ex ultimo in quod possunt, ut patet in I caeli et mundi.

Et ideo id quod ad maximam perfectionem potentiarum mentis pertinet, scilicet esse ad imaginem Dei, attribuitur eis respectu nobilissimi obiecti, quod Deus est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis mens perfectius seipsam cognoscat quam Deum, tamen cognitio quam habet de Deo, est nobilior, et per eam magis Deo conformatur, ut dictum est; et ideo secundum ipsam magis est ad Dei imaginem.

RA6

Ad sextum dicendum quod quamvis aequalitas ad imaginem pertineat, quae in mente nostra invenitur, non tamen oportet quod respectu omnium imago attendatur; respectu quorum aliqua aequalitas invenitur in ipsa, eo quod plura alia ad imaginem requiruntur; unde ratio non sequitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis caritas, quae imaginem perficit, respiciat proximum, non tamen sicut principale obiectum, cum eius principale obiectum sit solus Deus; in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod potentiae imaginis aliquibus habitibus perficiuntur etiam secundum quod comparantur in Deum, sicut fide, spe et caritate, sapientia, et aliis huiusmodi. Quamvis enim in ipsis aeternis error non inveniatur ex parte ipsorum, potest tamen accidere error nostro intellectui in cognitione eorum; difficultas enim in eis cognoscendis accidit non ex eis, sed ex parte nostra, ut dicitur II metaphysic..

RA9

Ad nonum dicendum, quod inter sensibile et sensum non invenitur consubstantialitas, eo quod ipsum sensibile est extraneum a sensus essentia; nec etiam invenitur aequalitas, cum quandoque non semper tantum videatur visibile, quantum visibile est.

RA10

Ad decimum dicendum, quod creaturae aliquae irrationales possunt quadam similitudine magis Deo assimilari quam etiam rationales, quantum ad causandi efficaciam: sicut patet de radio solari, quo omnia in inferioribus causantur et renovantur; et ex hoc convenit cum divina bonitate, quae omnia causat, ut dicit dionysius. Tamen secundum proprietates sibi inhaerentes magis creatura rationalis Deo est similis quam quaecumque irrationalis.

Hoc tamen quod a creaturis irrationalibus frequentius metaphoricae locutiones transferuntur in Deum, contingit ex ratione dissimilitudinis; quia, ut dionysius dicit, cap. II caelestis hierarchiae, ea quae sunt in vilioribus creaturis, ideo frequentius transferuntur in divina, ut omnis errandi tollatur occasio.

Translatio enim a creaturis nobilioribus facta aestimationem posset inducere, quod ea quae metaphorice dicerentur essent secundum proprietatem intelligenda; quod opinari nullus potest de ipsis vilioribus creaturis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod boetius formae materiales ponit esse imagines non Dei, sed formarum immaterialium, id est rationum idealium in mente divina existentium, a quibus secundum perfectam similitudinem oriuntur.

la8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem.

TTB

Et videtur quod per aliquam speciem.

AG1

Quia, ut Philosophus dicit in III de anima, intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate. Sed ipsius essentiae animae non potest accipi aliquod phantasma.

Ergo oportet quod per aliquam aliam speciem a phantasmatibus abstractam mens nostra seipsam intelligat.

AG2

Praeterea, ea quae per sui essentiam videntur, certissime cognoscuntur sine errore. Sed de mente humana multi erraverunt: cum quidam dicerent eam esse aerem quidam ignem, et multa alia de ea inepta sentirent. Ergo mens non videt se per essentiam suam.

AG3

Sed dicebat, quod mens per essentiam suam videt se esse; errare tamen potest in inquirendo quid sit. Sed contra, scire aliquid per essentiam suam, est scire de eo quid est, cum essentia rei sit idem quod quidditas eius. Si igitur

anima videret se ipsam per essentiam quilibet sine errore sciret de anima sua quid est; quod manifeste patet falsum esse.

AG4

Praeterea, anima nostra est forma coniuncta materiae. Sed omnis huiusmodi forma cognoscitur per abstractionem speciei a materia, et materialibus conditionibus. Ergo anima cognoscitur per aliquam speciem abstractam.

AG5

Praeterea, intelligere non est actus animae tantum, sed actus coniuncti, ut dicitur in I de anima. Sed omnis talis actus est communis animae et corpori. Ergo oportet quod in intelligendo semper sit aliquid ex parte corporis. Sed hoc non esset, si mens seipsam per essentiam suam videret, sine aliqua specie a corporeis sensibus abstracta. Ergo, mens non videt se ipsam per essentiam.

AG6

Praeterea, Philosophus dicit in III de anima, quod intellectus intelligit se sicut et alia. Sed alia intelligit non per essentiam suam, sed per aliquas species.

Ergo nec se ipsam mens intelligit per suam essentiam.

AG7

Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus, et actus per obiecta. Sed essentia animae non potest cognosci nisi potentiis eius cognitis; cum virtus rei cognoscere faciat rem ipsam. Ergo oportet quod essentiam suam per actus suos et per species obiectorum suorum cognoscat.

AG8

Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita intellectus ad intelligibile. Sed inter sensus et sensibile requiritur quaedam distantia, ex quo provenit quod oculus seipsum videre non possit. Ergo et in intellectuali cognitione requiritur quaedam distantia, ut nunquam se per essentiam suam intelligere possit.

AG9

Praeterea, secundum Philosophum in I poster., non est circulo demonstrare: quia sequeretur quod aliquid per seipsum notum fieret; et sic sequeretur quod aliquid esset prius et notius seipso; quod est impossibile. Sed si mens seipsam per essentiam suam videt, erit idem quod cognoscitur et per quod cognoscitur. Ergo sequitur idem inconueniens, ut aliquid sit prius et notius seipso.

AG10

Praeterea, dionysius dicit, VII cap. De divinis nominibus, quod anima circulo quodam cognoscit existentium veritatem.

Circularis autem motus est ab eodem in idem. Ergo videtur quod anima, a seipsa egrediens intelligendo per res exteriores, ad sui ipsius cognitionem redeat; et sic non intelliget se per essentiam suam.

AG11

Praeterea, manente causa, manet eius effectus. Si igitur mens se per essentiam suam videret, propter hoc quod essentia sua sibi est praesens: cum semper ei sit praesens, semper ipsam videret. Ergo, cum impossibile sit simul plura intelligere, nunquam aliud intelligeret.

AG12

Praeterea, posteriora sunt magis composita prioribus. Sed intelligere est posterius quam esse. Ergo in intelligentia animae invenitur maior compositio quam in eius esse.

Sed in anima non est idem quod est et quo est. Ergo nec in ea est idem quod intelligitur et quo intelligitur; et sic mens non se videt per suam essentiam.

AG13

Praeterea, non potest idem esse forma et formatum respectu eiusdem. Sed intellectus, cum sit quaedam potentia animae, est quasi quaedam forma essentiae eius. Ergo non potest esse quod essentia animae sit forma intellectus; sed id quo aliquid intelligitur est forma intellectus; ergo mens non videt se ipsam per essentiam suam.

AG14

Praeterea, anima est quaedam substantia per se subsistens. Formae autem intelligibiles non sunt per se subsistentes; alias scientia quae ex huiusmodi formis intelligibilibus consistit, non esset de genere accidentis. Ergo essentia animae non potest esse ut forma intelligibilis, qua mens seipsam videat.

AG15

Praeterea, cum actus et motus penes terminos distinguantur, intelligibilia quae sunt unius speciei, eodem modo secundum speciem intelliguntur. Sed anima Petri est unius speciei cum anima Pauli. Ergo anima Petri eodem modo intelligit seipsam sicut intelligit animam Pauli. Sed animam Pauli non intelligit per eius essentiam, cum ab ea sit absens. Ergo nec se intelligit per essentiam suam.

AG16

Praeterea, forma est simplicior eo quod per formam informatur. Sed mens non est simplicior seipsa. Ergo non informatur se ipsa; cum igitur informetur eo per quod cognoscit, non cognoscat seipsam per seipsam.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, IX de trinitate: mens seipsam per seipsam novit quoniam est incorporea: nam si non seipsam novit, non seipsam amat.

SC2

Praeterea, II Cor., XII, 2, super illud, scio hominem, etc., dicit Glossa: hac visione, quae dicitur intellectualis, ea cernuntur quae non sunt corpora nec ulla gerunt formas similes corporum; velut ipsa mens, et omnis animae affectio. Sed ut in eadem Glossa dicitur: intellectualis visio eas res continet quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae. Ergo mens non cognoscit seipsam per aliquid quod non sit idem quod ipsa.

SC3

Praeterea, sicut dicitur in III de anima, in his quae sunt separata a materia, idem est quod intelligitur et quo intelligitur.

Sed mens est res quaedam immaterialis.

Ergo per essentiam suam intelligitur.

SC4

Praeterea, omne quod est praesens intellectui ut intelligibile, ab intellectu intelligitur.

Sed ipsa essentia animae est praesens intellectui per modum intelligibilis; est enim ei praesens per suam veritatem. Veritas autem est ratio intelligendi sicut bonitas ratio diligendi; ergo mens per essentiam suam se intelligit.

SC5

Praeterea, species per quam aliquid intelligitur, est simplicior eo quod per eam intelligitur.

Sed anima non habet aliquam speciem se simpliciolem, quae ab ea abstrahi possit. Ergo anima non intelligit se per aliquam speciem, sed per essentiam suam.

SC6

Praeterea, omnis scientia est per assimilationem scientis ad scitum. Sed nihil aliud est animae similis quam sua essentia. Ergo per nihil aliud se intelligit quam per essentiam suam.

SC7

Praeterea, illud quod est causa cognoscibilitatis aliis, non cognoscitur per aliquid aliud quam per seipsum. Sed anima est aliis rebus materialibus causa cognoscibilitatis: sunt enim intelligibilia in quantum nos ea intelligibilia facimus, ut Commentator dicit in II metaph.. Ergo anima per seipsam solum intelligitur.

SC8

Praeterea, scientia de anima est certissima, secundum Philosophum in I de anima.

Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliud a seipsa.

SC9

Praeterea, omnis species per quam anima nostra intelligit, est a sensibilibus abstracta.

Sed nullum sensibile est a quo anima possit suam quidditatem abstrahere.

Ergo anima non cognoscit seipsam per aliquam similitudinem.

SC10

Praeterea, sicut lux corporalis facit omnia esse visibilia in actu, ita anima per suam lucem facit omnia materialia esse intelligibilia actu, ut patet in III de anima.

Sed lux corporalis per seipsam videtur, non per aliquam similitudinem sui.

Ergo et anima per suam essentiam intelligitur, non per aliquam similitudinem.

SC11

Praeterea, sicut Philosophus dicit in III de anima, intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non, sed semper intelligit. Sed non intelligit semper nisi seipsum: nec hoc etiam posset, si per speciem a sensibus abstractam se intelligeret, quia sic ante abstractionem non se intelligeret.

Ergo mens nostra intelligit se per suam essentiam.

CO

Responsio. Dicendum, quod cum quaeritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur, quaestio ista dupliciter potest intelligi.

Uno modo ut hoc quod dicitur, per essentiam, referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur; illud autem non, cuius essentia non cognoscitur, sed accidentia quaedam eius. Alio modo ut referatur ad id quo aliquid cognoscitur; ut sic intelligatur aliquid per suam essentiam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur. Et hoc modo ad praesens quaeritur, utrum anima per suam essentiam intelligat se.

Ad cuius quaestionis evidentiam sciendum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit.. Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune.

Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius.

Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu.

Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX ethicorum: sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus.

Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit.

Sed quantum ad habituales cognitionem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.

Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur, sic iterum distinguendum videtur. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa: et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium.

Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animae a nobis cognoscitur per species quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilibus, ut patet per Commentatorem in III de anima.

Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita et intellectus possibilis noster ad omnes formas intelligibiles; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilibus. Et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam.

Unde mens nostra non potest se intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva. Quod patet intuendo modum quo Philosophi naturam animae investigaverunt.

Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia; et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt. Et hoc est quod Philosophus dicit in III de anima, quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia: quod exponens Commentator dicit quod intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia: quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis.

Sed haec intentio est in intellectu ut intelligibilis actu; in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis in potentia.

Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse, ut deductione praedicta apprehenderamus; sic notitia animae habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit Lib. IX de trinitate: hanc autem inviolabilem veritatem (intuemur) in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes.

Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit: quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicunt; quodam vero intuendo inviolabilem veritatem, ut item Augustinus dicit.

Unde et sic ad utrasque rationes respondendum est.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat; nec etiam potest habere habituales notitias aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere; sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum eius forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III de anima. Et ideo mens antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habituales habet, qua possit percipere se esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nullus unquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu. Sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie; et quantum ad hoc, haec pars objectionum verum concludit.

RA3

Et per hoc patet responsio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis anima materiae coniungatur ut forma eius, non tamen materiae subditur ut materialis reddatur; ac per hoc non sit intelligibilis in actu, sed in potentia tantum per abstractionem a materia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod obiectio illa procedit de notitia actuali, secundum quam anima non percipit se esse nisi percipiendo actum suum et obiectum, ut dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illud verbum Philosophi est intelligendum, secundum quod intellectus intelligit de se quid est, et non secundum quod habitualiter habet notitiam de se an sit.

RA7

Et similiter dicendum ad septimum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod operatio sensitiva perficitur per actionem sensibilis in sensum, quae est actio situialis, et ideo requirit determinatam distantiam; sed operatio intellectus non determinatur ad aliquem situm; et ideo non est simile.

RA9

Ad nonum dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid alio cognosci. Uno modo sicut ex cuius cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, et sic dicuntur conclusiones principiis cognosci; et hoc modo non potest aliquid cognosci seipso. Alio modo dicitur aliquid alio cognosci sicut in quo cognoscitur, et sic non oportet ut id quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod eo cognoscitur.

Unde sic nihil prohibet quod aliquid cognoscatur seipso, sicut Deus seipso seipsum cognoscit; et sic etiam anima quodam (modo) seipsam per essentiam suam cognoscit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod circulus quidam in cognitione animae attenditur, secundum quod ratiocinando inquit existentium veritatem; unde hoc dicit dionysius ut ostendat in quo animae cognitio deficiat a cognitione Angeli. Haec autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam iudicandi. Et secundum hoc non est ad propositum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod sicut non oportet ut semper intelligatur in actu, cuius notitia habitualiter habetur per aliquas species in intellectu existentes; ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens, cuius cognitio inest nobis habitualiter, ex hoc quod ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod quo intelligitur et quod intelligitur, non hoc modo se habent ad invicem sicut quo est et quod est. Esse enim est actus entis; sed intelligere non est actus eius quod intelligitur, sed intelligentis; unde quo intelligitur comparatur ad intelligentem sicut quo est ad quod est.

Et ideo, sicut in anima est aliud quo est et quod est, ita aliud est quo intelligit, idest potentia intellectiva, quae est principium actus intelligendi, a sua essentia. Non autem ex hoc oportet quod species qua intelligitur, sit aliud ab eo quod intelligitur.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectiva potentia est forma ipsius animae quantum ad actum essendi, eo quod habet esse in anima, sicut proprietas in subiecto; sed quantum ad actum intelligendi nihil prohibet esse e converso.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod notitia qua anima seipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam; unde etiam Augustinus dicit quod notitia substantialiter inest menti, in IX de trinitate, secundum quod mens novit se ipsam.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod illa obiectio procedit de notitia animae prout cognoscitur quantum ad naturam speciei, in qua omnes animae communicant.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod cum mens intelligit seipsam, ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma sui ipsius; sed se habet per modum formae, in quantum ad se sua actio terminatur qua seipsam cognoscit.

Unde non oportet quod sit seipsa simplicior; nisi forte secundum modum intelligendi, in quantum id quod intelligitur, accipitur ut simplicius ipso intellectu intelligente, sicut accipitur ut perfectio eius.

RC1

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod mens seipsam per seipsam cognoscit, quod ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse; sicut etiam ex specie habitualiter in mente retenta inest menti ut possit actualiter rem illam

considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione obiecti sui, ut dictum est.

RC2

Ad secundum dicendum, quod verbum Glossae quod dicit, quod intellectualis visio eas res continet, etc., magis est referendum ad obiectum cognitionis quam ad id quo intelligitur; et hoc patet considerando ea quae de aliis visionibus dicuntur.

Dicitur enim in Glossa eadem, quod per visionem corporalem videntur corpora, per visionem vero spiritualem (id est imaginariam) similitudines corporum; per intellectualem autem ea quae neque sunt corpora neque similitudines corporum. Si enim hoc referretur ad id quo intelligitur, tunc quantum ad hoc nulla esset differentia inter visionem corporalem et spiritualem sive imaginariam, quia etiam corporalis visio fit per similitudinem corporis; non enim lapis est in oculo, sed similitudo lapidis.

Sed in hoc est dictarum visionum differentia, quod visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero terminatur ad imaginem corporis sicut ad obiectum; et sic etiam, cum dicitur, quod visio intellectualis eas res continet quae non habent sui similitudines, quae non sunt quod ipsae, non intelligitur quod visio intellectualis non fiat per aliquas species quae non sunt idem quod res intellectae; sed quod visio intellectualis non terminatur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei.

Sicut enim visione corporali aliquis intuetur ipsum corpus, non ita quod inspiciat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam similitudinem corporis inspiciat: ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod inspiciat aliquam similitudinem illius rei, quamvis quandoque per aliquam similitudinem illam essentiam inspiciat; quod etiam experimento patet. Cum enim intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam animae consideramus.

Non tamen ex hoc excluditur quin ista visio sit per aliquam speciem.

RC3

Ad tertium dicendum, quod verbum Philosophi intelligendum est de intellectu qui est omnino a materia separatus, ut Commentator ibidem exponit, sicut sunt intellectus Angelorum; non autem de intellectu humano: alias sequeretur quod scientia speculativa esset idem quod res scita; quod est impossibile, ut Commentator etiam ibidem deducit.

RC4

Ad quartum dicendum, quod anima est sibi ipsi praesens ut intelligibilis, idest ut intelligi possit; non autem ut per seipsam intelligatur, sed ex obiecto suo, ut dictum est.

RC5

Ad quintum dicendum, quod anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem obiecti sui, quae etiam fit forma eius secundum quod est intelligens actu; unde ratio non sequitur.

RC6

Ad sextum dicendum, quod quamvis anima nostra sit sibi ipsi simillima, non tamen potest esse principium cognoscendi seipsam ut species intelligibilis, sicut nec materia prima; eo quod hoc modo se habet intellectus noster in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, ut Commentator dicit in III de anima.

RC7

Ad septimum dicendum, quod anima est causa cognoscibilitatis aliis non sicut medium cognoscendi, sed inquantum per actum animae intelligibiles efficiuntur res materiales.

RC8

Ad octavum dicendum quod secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est; unde Philosophus ibidem subiungit, quod omnino difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa.

RC9

Ad nonum dicendum, quod anima non cognoscitur per speciem a sensibilibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; sed quia considerando naturam speciei, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animae in qua huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia.

RC10

Ad decimum dicendum, quod lux corporalis non videtur per se ipsam, nisi quatenus fit ratio visibilitatis visibilium, et forma quaedam dans esse eis visibile actu. Ipsa vero lux quae est in sole, non videtur a nobis nisi per eius similitudinem in visu nostro existentem.

Sicut enim species lapidis non est in oculo, sed similitudo eius, ita non potest esse quod forma lucis quae est in sole, ipsa eadem sit in oculo. Et similiter etiam lumen intellectus agentis per seipsum a nobis intelligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu.

RC11

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Philosophi potest dupliciter exponi, secundum duas opiniones de intellectu agente.

Quidam enim posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, unam de aliis intelligentiis; et secundum hoc semper actu intelligit, sicut aliae intelligentiae.

Quidam vero ponunt intellectum agentem esse potentiam animae; et secundum hoc dicitur, quod intellectus agens non quandoque intelligit et quandoque non, quia causa quandoque intelligendi et quandoque non, non est ex parte eius, sed ex parte intellectus possibilis.

In omni enim actu quo homo intelligit, concurrunt operatio intellectus agentis et intellectus possibilis. Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis. Unde quantum ad id quod requiritur ad nostram considerationem ex parte intellectus agentis, non deest quin semper intelligamus; sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis, qui non completur nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas.

¶a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum mens nostra cognoscat habitus in anima existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem.

TTB

Et videtur quod per essentiam suam.

AG1

Quia II Cor., XII, 2, super illud, scio hominem, etc., dicit Glossa: dilectio non aliter videtur praesens in specie per quam est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili; sed quantum mente cerni potest, ab alio minus, ab alio magis ipsa cernitur. Ergo dilectio, per essentiam suam, non per aliquam sui similitudinem, a mente cernitur; et eadem ratione quilibet alius habitus.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, in X de trinitate: quid enim tam cognitioni adest quam id quod menti adest? sed habitus animae per sui essentiam menti adsunt. Ergo per suam essentiam cognoscuntur a mente.

AG3

Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed habitus mentis sunt causa quare alia cognoscantur quae habitibus subsunt.

Ergo ipsi habitus per essentiam suam maxime cognoscuntur a mente.

AG4

Praeterea, omne quod cognoscitur a mente per sui similitudinem, prius fuit in sensu quam fiat in mente. Sed habitus mentis nunquam fit in sensu. Ergo a mente non cognoscuntur per aliquam similitudinem.

AG5

Praeterea, quanto aliquid est propinquius menti, tanto a mente magis cognoscitur. Sed habitus est propinquior potentiae intellectivae mentis quam actus, et actus quam obiectum.

Ergo mens magis cognoscit habitum quam actum vel obiectum; et ita habitum cognoscit per essentiam suam, et non per actus vel obiecta.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit, XII super Genesim ad litteram, quod eodem genere visionis cognoscitur mens et ars. Sed mens cognoscitur per essentiam suam a mente. Ergo et ars per essentiam suam cognoscitur, et similiter alii habitus mentis.

AG7

Praeterea, sicut se habet bonum ad affectum, sic verum habet se ad intellectum.

Sed bonum non est in affectu per aliquam sui similitudinem. Ergo nec verum cognoscitur ab intellectu per aliquam sui similitudinem; ergo quidquid intellectus cognoscit, cognoscit per essentiam, et non per similitudinem.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit XIII de trinitate: non sic videtur fides in corde in quo est ab eo cuius est, sicut scilicet anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia. Ergo secundum hoc scientia mentis tenet fidem, secundum quod conscientia clamat. Sed conscientia clamat fidem secundum quod praesentialiter inest ei. Ergo et secundum hoc scitur fides a mente, quod per essentiam suam praesentialiter menti inest.

AG9

Praeterea, forma est maxime proportionalis ei cuius est forma. Sed habitus in mente existentes sunt quaedam formae mentis.

Ergo sunt menti maxime proportionales; ergo mens nostra eos immediate cognoscit per essentiam.

AG10

Praeterea, intellectus cognoscit speciem intelligibilem quae in ipso est; non autem cognoscit eam per aliam speciem, sed per essentiam suam, quia sic esset abire in infinitum.

Hoc autem non est nisi quia species ipsae intellectum informant. Cum igitur similiter intellectus per habitus informetur, videtur quod eos per essentiam mens cognoscat.

AG11

Praeterea, habitus a mente non cognoscuntur nisi visione intellectuali. Sed visio intellectualis est eorum quae per suam essentiam videntur. Igitur habitus videntur a mente per suam essentiam.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit X confessionum: ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis, innumerabilium generibus rerum, sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones, sicut affectionum animi, quas et cum animus non patitur, memoria tenet. Ex quo videtur quod affectiones animi cognoscantur non per sui essentiam sed per aliquas sui notiones; et eadem ratione habitus virtutum, qui circa huiusmodi affectiones consistunt.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit XI de civitate Dei: habemus alium sensum interioris hominis, sensu isto, scilicet corporali, praestantior, quo iusta et iniusta sentimus; iusta per intelligibilem speciem, iniusta per eius privationem. Iusta autem et iniusta appellat habitus virtutum et vitiorum.

Ergo habitus animae per speciem, et non per suam essentiam, cognoscuntur.

SC3

Praeterea, nihil cognoscitur ab intellectu per essentiam nisi quod praesentialiter est in intellectu. Habitus autem virtutum non sunt praesentialiter in intellectu, sed in affectu.

Ergo non cognoscuntur per sui essentiam ab intellectu.

SC4

Praeterea, visio intellectualis est praestantior quam corporalis. Ergo est cum maiori discretione. Sed in visione corporali species qua aliquid videtur, semper est aliud a re quae per ipsam videtur. Ergo et habitus qui per intellectualem visionem videntur, non videntur a mente per essentiam, sed per aliquas species alias.

SC5

Praeterea, nihil appetitur nisi quod cognoscitur, ut Augustinus probat in Lib. De Trinit.. Sed habitus animae appetuntur ab aliquibus qui ipsos non habent. Ergo habitus illi cognoscuntur ab eis. Non autem per sui essentiam cum eos non habeant. Ergo per sui speciem.

SC6

Praeterea, Hugo de sancto victore, distinguit in homine triplicem oculum, scilicet oculum rationis, oculum intelligentiae et oculum carnis. Oculus intelligentiae est quo Deus inspicitur; et hunc dicit erutum post peccatum. Oculus carnis est quo ista corporalia videntur; et hic post peccatum integer mansit. Oculus rationis est quo intelligibilia creata cognoscuntur; et hic post peccatum factus est lippus, quia in parte, non totaliter, intelligibilia cognoscimus.

Sed omne quod videtur tantum in parte, non cognoscitur per essentiam. Ergo cum habitus mentis sint intelligibiles, videtur quod mens non videat eos per essentiam.

SC7

Praeterea, multo praesentior est Deus per essentiam suam menti quam habitus, cum ipse sit cuilibet rei intimus. Sed praesentia Dei in mente non facit quod mens nostra Deum per essentiam videat. Ergo nec habitus per essentiam videntur a mente, quamvis sint in ea praesentes.

SC8

Praeterea, intellectus qui est potentia intelligens, ad hoc quod actu intelligat, requiritur quod per aliquid reducatur in actum: et id est quo intellectus intelligit actu. Sed habitus essentia, in quantum praesens menti est, non reducit intellectum de potentia in actum, quia sic oporteret quod quamdiu habitus sunt praesentes in anima actu intelligerentur.

Ergo habituum essentia non est id quo habitus intelliguntur.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut animae, ita et habitus est duplex cognitio: una qua quis cognoscit an habitus sibi insit; alia qua cognoscitur quid sit habitus. Hae tamen duae cognitiones circa habitus aliter ordinantur quam circa animam.

Cognitio enim qua quis novit se habere aliquem habitum, praesupponit notitiam qua cognoscat quid est habitus ille: non enim possum scire me habere castitatem, nisi sciam quid est castitas. Sed ex parte animae non est sic. Multi enim sciunt se animam habere qui nesciunt quid est anima.

Cuius diversitatis haec est ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse, nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem per essentiam suam est principium talis actus, unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est; ut si sciam quod castitas est per quam quis se cohibet ab illicitis delectationibus in venereis existentibus, scio de castitate quid est.

Sed anima non est principium actuum per essentiam suam, sed per suas vires; unde perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animae scitur.

Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quid sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere; scilicet apprehensionem et iudicium.

Secundum apprehensionem quidem eorum notitia oportet quod obiectis et actibus capiatur; nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cuius ratio est, quia cuiuslibet potentiae animae virtus est determinata ad obiectum suum; unde et eius actio primo et principaliter in obiectum tendit. In ea vero quibus in obiectum dirigitur, non potest nisi per quamdam reditionem, sicut videmus, quod visus primo dirigitur in colorem; sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad sciendum essentiam suam.

Intellectus autem noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de anima: non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata ut visus cognoscit colores, sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata.

Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et Deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut obiecta prima, sed ut ea quibus in obiectum feratur.

Iudicium autem de unoquoque habetur secundum id quod est mensura illius. Cuiuslibet autem habitus mensura quaedam est id ad quod habitus ordinatur: quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter.

Quandoque enim est a sensu acceptum, vel visu vel auditu; sicut cum videmus utilitatem grammaticae vel medicinae, aut eam ab aliis audimus, et ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina. Quandoque vero est naturali cognitioni inditum; quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dictat. Quandoque vero est divinitus infusum, sicut patet in fide et spe, et aliis huiusmodi habitibus infusis. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex illustratione divina oritur, in utroque veritas increata consulitur.

Unde iudicium in quo completur cognitio de natura habitus, vel est secundum id quod sensu accipimus, vel secundum quod increatam consulimus veritatem.

In cognitione vero qua cognoscimus an habitus nobis insint, duo sunt consideranda; scilicet habitualis cognitio, et actualis.

Actualiter quidem percipimus habitus nos habere, ex actibus habituum quos in nobis sentimus; unde etiam Philosophus dicit in II ethicorum, quod signum oportet accipere habituum fientem in opere delectationem.

Sed quantum ad habitualementer cognitionem, habitus mentis per seipsos cognosci dicuntur.

Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei quae habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse, in quantum per habitus quos habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur.

Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognitivae partis et affectivae. Habitus enim cognitivae partis est principium et ipsius actus quo percipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur, quia ipsa actualis cognitio ex habitu cognitivo procedit: sed habitus affectivae partis est quidem principium illius actus ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitionis qua percipitur.

Et sic patet quod habitus cognitivae, ex hoc quod per essentiam suam in mente existit, est proximum principium suae cognitionis; habitus autem affectivae partis est principium quasi remotum, in quantum non est causa cognitionis, sed eius unde cognitio accipitur; et ideo Augustinus dixit in X confessionum, quod artes cognoscuntur per sui praesentiam, sed affectiones animae per quasdam notiones.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod verbum illud Glossae est referendum ad obiectum cognitionis, et non ad medium cognoscendi; quia, scilicet, cum dilectionem cognoscimus, ipsam dilectionis essentiam consideramus, non aliquam eius similitudinem, ut in imaginaria visione accidit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pro tanto dicitur quod mens nihil melius novit eo quod in ipsa est, quia eorum quae sunt extra ipsam non est necesse quod in se habeat aliquid unde in eorum notitiam devenire possit. Sed in eorum quae in ipsa sunt actualementer cognitionem devenire potest ex his quae penes se habet, quamvis etiam per aliqua alia cognoscantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod habitus non est causa cognoscendi alia sicut quo cognito alia cognoscantur, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones; sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum.

Et sic non est causa cognitorum quasi univoca, prout unum cognitum est causa cognitionis alterius cogniti; sed quasi causa aequivoca, quae eandem nominationem non recipit; sicut albedo facit album, quamvis ipsa non sit alba, sed est quo aliquid est album. Similiter etiam habitus, in quantum huiusmodi, non est causa cognitionis ut quod est cognitum, sed ut quo aliquid est cognitum; et ideo non oportet quod sit magis cognitum quam ea quae per habitum cognoscuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod habitus non cognoscitur ab anima per aliquam eius speciem a sensu abstractam, sed per species eorum quae per habitum cognoscuntur; in hoc ipso quod alia cognoscuntur, et habitus cognoscitur ut principium cognitionis eorum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis habitus sit propinquior potentiae quam actus, tamen actus est propinquior obiecto, quod habet rationem cogniti; potentia vero habet rationem principii cognoscendi: et ideo actus per prius cognoscitur quam habitus; sed habitus est magis cognitionis principium.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ars est habitus intellectivae partis, et quantum ad habitualement notitiam percipitur eodem modo ab habente sicut et mens, scilicet per sui praesentiam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod motus vel operatio cognitivae partis, perficitur in ipsa mente: et ideo oportet ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse aliquam similitudinem eius in mente; maxime si per essentiam suam non coniungatur menti ut cognitionis obiectum.

Sed motus vel operatio affectivae partis incipit ab anima, et terminatur ad res; et ideo non requiritur in affectu aliqua similitudo rei qua informetur, sicut in intellectu.

RA8

Ad octavum dicendum, quod fides est habitus intellectivae partis, unde ex hoc ipso quod menti inest, inclinatur mentem ad actum intellectus, in quo ipsa fides videtur; secus autem est de aliis habitibus qui sunt in parte affectiva.

RA9

Ad nonum dicendum, quod habitus mentis sunt ei maxime proportionales, sicut forma proportionatur ad subiectum, et perfectio ad perfectibile; non autem sicut obiectum ad potentiam.

RA10

Ad decimum dicendum, quod intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam, neque per aliquam speciem speciei, sed cognoscendo obiectum cuius est species, per quamdam reflexionem, ut dictum est.

RA11

Ad undecimum patet responsio ex his quae in praecedenti quaestione sunt dicta.

RC1

Ad primum vero in contrarium dicendum, quod in auctoritate illa Augustinus distinguit triplicem modum cognoscendi.

Quorum unus est eorum quae sunt extra animam, de quibus cognitionem habere non possumus ex his quae in nobis sunt; sed oportet, ad ea cognoscenda, ut eorum imagines vel similitudines in nobis fiant.

Alius est eorum quae sunt in parte intellectiva; quae quidem per sui praesentiam dicitur cognosci, quia ex eis est ut in actum intelligendi exeamus, in quo actu ea quae sunt intelligendi principia, cognoscuntur: et ideo dicitur, quod artes per sui praesentiam cognoscuntur.

Tertius modus est eorum quae pertinent ad partem affectivam, quorum ratio cognoscendi non est in intellectu, sed in affectu: et ideo non per sui praesentiam, quae in affectu, sed per eius notitiam vel rationem, quae est in intellectu cognoscuntur, sicut per immediatum principium; quamvis etiam habitus affectivae partis per sui praesentiam sint quoddam remotum principium cognitionis in quantum eliciunt actus in quibus eos intellectus cognoscit; ut sic etiam possit dici quod quodammodo, per sui praesentiam cognoscuntur.

RC2

Ad secundum dicendum, quod species illa per quam iustitia cognoscitur, nihil est aliud quam ratio ipsa iustitiae, per cuius privationem iniustitia cognoscitur. Haec autem species vel ratio non est aliquid a iustitia abstractum, sed id quod est complementum esse ipsius ut specifica differentia.

RC3

Ad tertium dicendum, quod intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed animae per intellectum; sicut nec calefacere est calor, sed ignis per calorem. Nec istae duae partes, scilicet intellectus et affectus, sunt cogitandae in anima ut situ aliter distinctae, sicut visus et auditus, qui sunt actus organorum; et ideo illud quod est in affectu, est etiam praesens animae intelligenti. Unde anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus; sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus.

RC4

Ad quartum dicendum, quod discretio quae pertinet ad perfectionem cognitionis, non est discretio qua distinguuntur quod intelligitur et quo intelligitur, quia sic divina cognitio qua se cognoscit, esset imperfectissima; sed est discretio qua id quod cognoscitur, distinguitur ab omnibus aliis.

RC5

Ad quintum dicendum, quod a non habentibus habitus mentis cognoscuntur, non quidem illa cognitione qua percipiuntur sibi inesse, sed qua cognoscuntur quid sunt, vel qua percipiuntur aliis inesse; quod non est per praesentiam, sed alio modo, ut dictum est.

RC6

Ad sextum dicendum, quod oculus rationis pro tanto dicitur lippus esse respectu intelligibilium creatorum, quia nihil intelligit actu nisi accipiendo a sensibilibus, quibus intelligibilia sunt excellentiora; et ideo deficiens invenitur ad intelligibilia cognoscenda. Tamen ea quae sunt in ratione, nihil prohibet quin immediate inclinent per essentiam suam ad actus in quibus intelliguntur, ut dictum est.

RC7

Ad septimum dicendum, quod quamvis Deus sit magis praesens nostrae menti quam habitus, tamen ex obiectis quae naturaliter cognoscimus non ita perfecte essentiam divinam videre possumus sicut essentiam habituum; quia habitus sunt proportionati ipsis obiectis et actibus, et sunt proxima eorum principia; quod de Deo dici non potest.

RC8

Ad octavum dicendum, quod quamvis praesentia habitus in mente non faciat eam actualiter cognoscentem ipsum habitum, facit tamen eam actu perfectam per habitum quo actus eliciatur, unde habitus cognoscatur.

Ja10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum aliquis possit scire se habere caritatem.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quod enim per essentiam videtur, certissime percipitur. Sed caritas per essentiam videtur ab habente eam, ut Augustinus dicit.

Ergo caritas percipitur a caritatem habente.

AG2

Praeterea, caritas in actibus suis praecipue delectationem causat. Sed habitus virtutum Moralium percipiuntur per delectationes quas in actibus virtutum causant, ut patet per Philosophum in II ethic.. Ergo et caritas percipitur ab habente ipsam.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, VIII de trinitate: magis quis novit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit. Sed fratrem quem quis diligit, certissime novit esse. Ergo et dilectionem qua diligit certissime novit quis sibi inesse.

AG4

Praeterea, vehementior est inclinatio caritatis quam cuiuslibet alterius virtutis. Sed alias virtutes aliquis scit sibi inesse certitudinaliter ex hoc quod inclinatur in actus ipsarum: habenti enim habitum iustitiae difficile est agere iniusta, facere vero iusta facile, ut dicitur in V ethic., et hanc facilitatem quilibet in se ipso percipere potest. Ergo et caritatem se habere quilibet percipere potest.

AG5

Praeterea, Philosophus dicit in II poster., quod impossibile est nos habere nobilissimos habitus, et nos lateant. Sed caritas est nobilissimus habitus. Ergo inconveniens est dicere, quod habens caritatem nesciat se habere eam.

AG6

Praeterea, gratia est lux spiritualis. Sed ab his qui luce perfunduntur, certissime hoc ipsum percipitur. Ergo ab habentibus gratiam certissime scitur quod gratiam habent; et similiter est de caritate sine qua gratia non habetur.

AG7

Praeterea, unctio docet de omnibus necessariis ad salutem. Sed habere caritatem est necessarium ad salutem. Ergo habens caritatem scit se habere.

AG8

Praeterea, secundum Augustinum in libro de trinitate, nullus potest ignotum diligere. Sed aliquis diligit in se caritatem.

Ergo aliquis cognoscit caritatem esse in se.

AG9

Praeterea, Philosophus dicit in II ethic., quod virtus est certior omni arte.

Sed aliquis habens artem, scit se habere eam.

Ergo et quando habet virtutem; et sic quando habet caritatem, quae est maxima virtutum.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur eccles. IX, 1: nemo scit utrum dignus odio vel amore sit. Sed ille qui habet caritatem, est dignus amore divino; Prov., VIII, 17: ego diligentes me diligo.

Ergo, etc..

SC2

Praeterea, nullus scire potest certitudinaliter quando Deus veniat ad habitandum in eo; iob, IX, 11: si venerit ad me, non videbo eum. Sed per caritatem Deus inhabitat hominem: I Ioan., c. IV, 16: qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Ergo, nullus potest certitudinaliter scire se caritatem habere.

CO

Responsio. Dicendum, quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis conicere se caritatem habere; utpote cum se ad spiritualia opera paratum videt, et mala efficaciter detestari, et per alia huiusmodi quae caritas in homine facit. Sed certitudinaliter nullus potest scire se caritatem habere nisi ei divinitus reveletur.

Cuius ratio est, quia, sicut ex praedicta quaestione apparet, cognitio qua quis cognoscit se aliquem habitum habere, praesupponit cognitionem qua cognoscit de habitu illo quid est. Quid est autem aliquis habitus, sciri non potest nisi de eo sumatur iudicium per id ad quod habitus ille ordinatur, quod est habitus illius mensura.

Hoc autem ad quod caritas ordinatur, est incomprehensibile, quia eius immediatum obiectum et finis est Deus, summa bonitas, cui caritas nos coniungit; unde non potest aliquis scire, ex actu dilectionis quem in seipso percipit, an ad hoc pertingat ut Deo hoc modo uniat sicut ad caritatis rationem requiritur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod caritas per essentiam videtur, inquantum ipsa per essentiam suam est principium actus dilectionis, in quo utrumque cognoscitur; et sic est etiam per essentiam suam et suae cognitionis principium, licet remotum. Non tamen oportet quod certitudinaliter percipiatur, quia actus ille dilectionis quem in nobis percipimus secundum id quod de eo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis, propter similitudinem dilectionis naturalis ad gratuitam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod delectatio illa quae in actu relinquatur ex caritate, potest etiam ex aliquo habitu acquisito causari; et ideo non est sufficiens signum ad caritatem demonstrandam, quia ex communibus signis non percipitur aliquid per certitudinem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis mens certissime cognoscat dilectionem qua diligit fratrem, inquantum est dilectio, tamen non certissime novit eam esse caritatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis inclinatio qua caritas inclinatur ad agendum, sit quoddam principium apprehendendi caritatem, non tamen sufficit ad perfectam perceptionem caritatis. Nullus enim potest percipere se aliquem habitum habere, nisi sciat perfecte illud ad quod habitus ordinatur, per quod de habitu iudicatur; et hoc in caritate sciri non potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur de habitibus intellectivae partis, qui, si sint perfecti, non possunt latere habentes, eo quod de perfectione eorum est certitudo; unde quilibet sciens scit se scire, cum scire sit causam rei cognoscere, et quoniam illius est causa, et quoniam impossibile est aliter se habere; et similiter aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere. Sed caritatis perfectio non consistit in certitudine cognitionis, sed in vehementia affectionis; et ideo non est simile.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in his quae metaphorice dicuntur, non oportet accipere similitudinem quantum ad omnia. Unde nec gratia luci comparatur quantum ad hoc quod ita se spirituali visui ingerat manifeste sicut lux corporea visui corporali; sed quantum ad hoc quod gratia est principium spiritualis vitae, sicut lux caelestium corporum est quodam modo initium corporalis vitae in his inferioribus, ut dicit dionysius; et etiam quantum ad aliquas alias similitudines.

RA7

Ad octavum dicendum, quod quamvis habere caritatem sit necessarium ad salutem, non tamen scire se habere caritatem; immo magis expedit nescire communiter, quia per hoc magis sollicitudo et humilitas conservatur.

Quod autem dicitur unctio docet de omnibus necessariis ad salutem, intelligitur de omnibus quorum cognitio necessaria est ad salutem.

RA8

Ad septimum dicendum quod se habere caritatem potest accipi dupliciter: uno modo in VI orationis; alio modo in VI nominis.

In VI quidem orationis, sicut cum dicitur: verum esse aliquem caritatem habere. In VI autem nominis, cum de hoc dicto: caritatem habere; vel quod per hoc dictum significatur, aliquid dicimus.

Cum autem ad affectum non pertineat componere et dividere, sed solummodo in ipsas res ferri, cuius conditiones sunt bonum et malum; cum dicitur: ego diligo: vel: volo me habere caritatem; hoc quod dico: me habere caritatem; sumitur in VI cuiusdam nominis, ac si diceretur: volo hoc quod est me habere caritatem. Et hoc nihil prohibet esse mihi cognitum. Scio enim quid est me habere caritatem, etiam si eam non habeo; unde et non habens caritatem, appetit se caritatem habere. Non tamen sequitur quod aliquis sciat se caritatem habere, secundum quod hoc in VI orationis sumitur, id est, quod habeat caritatem.

RA9

Ad nonum dicendum, quod virtus dicitur esse certior omni arte, certitudine inclinationis ad unum, non autem certitudine cognitionis.

Virtus enim, ut dicit tullius, inclinatur ad unum per modum cuiusdam naturae; natura autem certius et directius pertingit ad unum finem quam ars; et per hunc etiam modum dicitur quod virtus est certior arte, non quod certius aliquis percipiat se habere virtutem, quam artem.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia Num. XII, 8, dicit Dominus de Moyse: ore ad os loquor ei et palam et non per aenigmata videt Deum. Sed hoc est videre Deum per essentiam, videre scilicet absque aenigmate; ergo cum Moyses adhuc viator esset, videtur quod aliquis in statu viae possit Deum per essentiam videre.

AG2

Praeterea, Exod. XXXIII, 20 super illud: non videbit me homo et vivet, dicit Glossa Gregorii, quod quibusdam in hac carne viventibus sed inestimabili virtute crescentibus, contemplationis acumine potest aeterni Dei claritas videri. Claritas autem Dei est eius essentia, ut in eadem Glossa dicitur.

Ergo aliquis in hac mortali vivens carne potest Deum per essentiam videre.

AG3

Praeterea, Christus habuit intellectum eiusdem naturae sicut nos habemus. Sed status viae non impediens intellectum eius quin Deum per essentiam videret. Ergo et nos in statu viae Deum per essentiam videre possumus.

AG4

Praeterea, Deus, in statu viae, intellectuali visione cognoscitur; unde Rom. C. I, 20: invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Sed intellectualis visio est per quam res in seipsis videntur, ut Augustinus dicit, Lib. XII super Genesim ad litt.. Ergo mens nostra in statu viae Deum per essentiam videre potest.

AG5

Praeterea, Philosophus dicit in III de anima, quod anima nostra quodammodo est omnia, quia sensus est omnia sensibilia, et intellectus omnia intelligibilia. Sed maxime intelligibile est divina essentia. Ergo intellectus noster etiam secundum statum viae, secundum quem Philosophus loquitur, Deum per essentiam videre potest; sicut et sensus noster potest omnia sensibilia sentire.

AG6

Praeterea, sicut in Deo est immensa bonitas, ita et immensa veritas. Sed divina bonitas quamvis sit immensa, potest a nobis in statu viae immediate diligi. Ergo veritas essentiae eius potest immediate videri in statu viae.

AG7

Praeterea, intellectus noster ad hoc factus est ut Deum videat. Si ergo in statu viae videre non potest, hoc non est nisi propter aliquod velamen: quod quidem est duplex, culpa et creaturae. Culpa quidem velamen in statu innocentiae non erat; et nunc etiam a sanctis removetur: II corinth. III, vers. 18: nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, etc.; creaturae vero velamen divinae essentiae visionem, ut videtur, impedire non potest, quia Deus est interior menti nostrae quam aliqua creatura. Ergo in statu viae mens nostra Deum per essentiam videt.

AG8

Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed Deus per essentiam suam est in mente nostra. Cum igitur modus mentis nostrae sit intelligibilitas ipsa, videtur quod essentia divina sit in mente nostra ut intelligibilis: et ita mens nostra Deum per essentiam intelligit in statu viae.

AG9

Praeterea, cassiodorus dicit: claritatem illam inaccessibilem sanitas mentis humanae intelligit. Sed mens nostra sanatur per gratiam. Ergo ab habente gratiam in statu viae videri potest essentia divina, quae est inaccessibilis claritas.

AG10

Praeterea, sicut ens quod de omnibus praedicatur, est primum in communitate, ita ens a quo omnia causantur, est primum in causalitate, scilicet Deus. Sed ens quod est primum in communitate, est prima conceptio nostri intellectus etiam in statu viae. Ergo et ens quod est primum in causalitate, statim per essentiam suam in statu viae cognoscere possumus.

AG11

Praeterea, ad visionem requiritur videns, et visum, et intentio. Sed haec tria in mente nostra inveniuntur respectu divinae essentiae: ipsa enim mens nostra est naturaliter divinae essentiae visiva, utpote ad hoc facta; essentia

etiam divina adest principaliter menti nostrae; intentio etiam non deficit, quia quaecumque mens nostra ad creaturam convertitur, convertitur etiam ad Deum, cum in creatura sit Dei similitudo. Ergo mens nostra in statu viae Deum per essentiam videre potest.

AG12

Praeterea, Augustinus dicit, XII confessionum: si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico. Ubi, quaeso, id videmus? nec ego utique in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate. Sed incommutabilis veritas est divina essentia, in qua non potest aliquid videri, nisi ipsa videatur. Ergo in statu viae essentiam divinam videmus et in ea omne verum inspicimus.

AG13

Praeterea, veritas in quantum huiusmodi, est cognoscibilis. Ergo summa veritas summe cognoscibilis. Haec autem est divina essentia.

Ergo etiam in statu viae divinam essentiam cognoscere possumus quasi summe cognoscibilem.

AG14

Praeterea, genes. Cap. XXXII, 30, dicitur: vidi Dominum facie ad faciem.

Facies Dei est forma, in qua filius non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sicut ex quadam Glossa habetur.

Sed forma illa est divina essentia. Ergo Iacob, in statu viae Deum per essentiam vidit.

SC1

Sed contra. I timoth. Ultimo: lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit sed nec videre potest.

SC2

Praeterea, Exod., XXXIII, 20: non videbit me homo et vivet. Glossa Gregorii.

In hac carne viventibus videri potuit Deus per circumscriptas imagines, et videri non potuit per incircumscriptum lumen aeternitatis.

Hoc autem lumen est divina essentia.

Ergo nullus in hac carne vivens potest Deum per essentiam videre.

Praeterea, bernardus dicit quod, licet in statu viae Deus possit totus diligi, non tamen potest totus intelligi; sed si per essentiam videretur, totus intelligeretur; ergo per essentiam suam in statu viae non videtur.

SC3

Praeterea, intellectus noster intelligit cum continuo et tempore, ut Philosophus dicit in III de anima. Sed divina essentia excedit omne continuum et tempus.

Ergo intellectus noster in statu viae Deum per essentiam videre non potest.

SC4

Praeterea, plus distat essentia divina a dono eius quam actus primus ab actu secundo.

Sed quandoque ex hoc quod aliquis videt Deum per donum intellectus aut sapientiae in contemplatione, anima separatur a corpore quantum ad operationes sensus, quae sunt actus secundi. Ergo si videat Deum per essentiam, oportet quod separetur a corpore, etiam prout est actus primus eius.

Sed hoc non est quamdiu homo in statu viae existit. Ergo nullus in statu viae potest Deum per essentiam videre.

CO

Responsio. Dicendum, quod aliqua actio potest alicui convenire dupliciter. Uno modo sic quod illius operationis principium sit in operante, sicut in omnibus actionibus naturalibus videmus. Alio modo sic quod principium operationis illius vel motus, sit a principio extrinseco; sicut est in motibus violentis, et sicut est in operibus miraculosis, quae non fiunt nisi virtute divina, ut illuminatio caeci, resuscitatio mortui et huiusmodi.

Menti igitur nostrae in statu viae convenire non potest visio Dei per essentiam secundum primum modum.

Mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in III de anima; unde omne quod intelligit secundum statum viae, intelligit per huiusmodi species a phantasmatis abstractas. Nulla autem huiusmodi species sufficiens est ad repraesentandam divinam essentiam, vel etiam cuiuscumque alterius essentiae separatae; cum quidditates rerum sensibilium, quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatis abstractae, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium etiam creaturarum, et multo amplius ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viae experimur, nec Deum nec Angelos per essentiam videre potest.

Angeli tamen per essentiam videri possunt per aliquas species intelligibiles ab eorum essentia differentes: non autem essentia divina, quae omne genus excedit, et est extra omne genus; ut sic nulla creata species inveniri possit sufficiens ad eam repraesentandam.

Unde oportet, si Deus per essentiam videri debeat, quod per nullam speciem creatam videatur: sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis, quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriae disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viae, qui est gloria; et sic non est in via.

Sicut autem divinae omnipotentiae subiecta sunt corpora, ita et mentes. Unde, sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus quorum dispositio in praedictis corporibus non invenitur, sicut Petrus fecit super aquas

ambulare sine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret; ita potest mentem ad hoc perducere ut divinae essentiae uniatur in statu viae, modo illo quo unitur sibi in patria, sine hoc quod a lumine gloriae perfundatur.

Cum autem hoc contingit, oportet quod mens ab illo modo cognitionis desistat quo a phantasmatis abstrahit; sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculose datur agilitatis actus, non est simul in actu gravitatis.

Et ideo illi quibus hoc modo Deum videre per essentiam datur, omnino ab actibus sensuum abstrahuntur, ut tota anima colligatur ad divinam essentiam intuendam. Unde et rapi dicuntur, quasi VI superioris naturae abstracti ab eo quod secundum naturam eis competeat.

Sic igitur, secundum communem cursum, nullus in statu viae Deum per essentiam videt.

Et si aliquibus hoc miraculose concedatur, ut Deum per essentiam videant, nondum anima a carne mortali totaliter separata: non tamen sunt totaliter in statu viae, ex quo actibus sensuum carent, quibus in statu mortalis viae utimur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod secundum Augustinum, XII super genes. Ad litt.

Et ad Paulinam de videndo Deum, ex verbis illis Moyses ostenditur Deum per essentiam vidisse in quodam raptu, sicut et de Paulo dicitur II corinth., XII, 2: ut in hoc Iudaeorum legifer, et doctor gentium aequarentur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Gregorius loquitur de illis qui acumine contemplationis ad hoc crescunt ut divinam essentiam in raptu videant; unde subiungit: qui sapientiam quae Deus est, videt, huic vitae funditus moritur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in Christo hoc fuit singulare ut esset simul viator et comprehensor.

Quod ei competeat ex hoc quod erat Deus et homo: unde in eius potestate erant omnia quae ad humanam naturam spectabant, ut unaquaeque vis animae et corporis afficeretur secundum quod ipse disponebat.

Unde nec dolor corporis contemplationem mentis impediabat, nec fruitio mentis dolorem corporis minuebat: et sic intellectus eius, luce gloriae illustratus, Deum per essentiam videbat, ut tamen ad inferiores partes gloria non derivaretur. Et sic simul erat viator et comprehensor; quod de aliis dici non potest in quibus ex superioribus viribus de necessitate redundat aliquid in inferiores; et a passionibus vehementibus inferiorum virium superiores trahuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intellectuali visione in statu viae Deus cognoscitur, non ut sciatur de Deo quid est, sed solum quid non est.

Et quantum ad hoc eius essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes, quamvis talis cognitio per aliquas similitudines fiat. Verbum autem Augustini referendum est ad id quod cognoscitur, non ad id quo cognoscitur, ut ex superioribus quaestionibus patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intellectus noster etiam in statu viae divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod nos possumus Deum diligere immediate, nullo alio praedilecto, quamvis quandoque ex aliorum visibilium amore in invisibilia rapiamur; non autem possumus in statu viae Deum immediate cognoscere, nullo alio praecognito. Cuius ratio est, quia, cum affectus ad intellectum sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, incipit operatio affectus. Intellectus autem ex effectibus in causas procedens, tandem pervenit in ipsius Dei cognitionem aliqualem, cognoscendo de eo quid non est; et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc quod necesse habeat redire per omnia media per quae intellectus transivit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod intellectus noster quamvis sit factus ad videndum Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit, sed per lumen gloriae sibi infusum. Et ideo omni velamine remoto nondum oportet quod intellectus Deum per essentiam videat, si lumine gloriae non illustretur. Ipsa enim carentia gloriae erit ei divinae visionis impedimentum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod mens nostra cum intelligibilitate, quam habet ut proprium quoddam, et cum aliis communiter habet esse: unde, quamvis in ea sit Deus, non oportet quod semper sit in ea ut forma intelligibilis; sed ut dans esse, sicut est in aliis creaturis. Quamvis autem creaturis omnibus communiter det esse, tamen cuilibet creaturae dat proprium modum essendi; et sic etiam quantum ad hoc quod in omnibus est per essentiam, praesentiam, potentiam, invenitur esse diversimode in diversis, et in unoquoque secundum proprium eius modum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod duplex est sanitas mentis: una qua sanatur a culpa per gratiam fidei, et haec sanitas facit videre illam inaccessiblem claritatem per speculum et in aenigmate. Alia est ab omni culpa et poena et miseria: quae erit per gloriam; et haec sanitas faciet videri Deum facie ad faciem.

Quae duae visiones distinguuntur I corinth., XIII, 12: videmus nunc per speculum etc. Usque faciem.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam cuiuslibet rei, nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur. Sed ens quod primum est causalitate, excedit impropotionaliter omnes alias res: unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest. Et ideo in statu viae, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quamvis divina essentia sit praesens intellectui nostro, non tamen est ei coniuncta ut forma intelligibilis, quam intelligere possit quamdiu lumine gloriae non perficitur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam praedicto lumine illustretur.

Et sic deficit et videntis facultas, et visi praesentia. Intentio etiam non semper adest; quamvis enim in creatura inveniatur aliquis creatoris similitudo, non tamen quodcumque ad creaturam convertimur, convertimur ad eam prout est similitudo creatoris.

Unde non oportet quod semper intentio nostra feratur ad Deum.

RA12

Ad decimumsecundum dicendum, quod, sicut dicit Glossa super illud Psal. XI, 1: diminutae sunt veritates etc., ab una increata veritate multae veritates in humanis mentibus imprimuntur, sicut ab una facie multae similitudines resultant in speculis diversis, vel uno fracto.

Secundum hoc ergo nos in veritate increata aliquid videre dicimur, secundum quod per eius similitudinem in nostra mente resultantem de aliquo iudicamus, ut cum per principia per se nota iudicamus de conclusionibus.

Unde non oportet quod ipsa increata veritas a nobis per essentiam videatur.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod summa veritas, quantum est in se, est maxime cognoscibilis; sed ex parte nostra contingit quod nobis est minus cognoscibilis, sicut patet per Philosophum, in II metaphys..

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod auctoritas illa dupliciter exponitur in Glossa.

Uno modo ut intelligatur de visione imaginaria; unde dicit interlinearis: vidi Dominum facie ad faciem: non quod Deus videri possit, sed formam vidit in qua Deus locutus est ei.

Alio modo exponit Glossa Gregorii de visione intellectuali, qua sancti in contemplatione divinam veritatem intuentur; non quidem sciendo de ea quid est, sed magis quid non est; unde dicit ibidem Gregorius: veritatem sentiendo videt; quia quanta est ipsa veritas, non videt, cui tanto se longe aestimat, quanto appropinquat; quia nisi illam utcumque conspiceret, non eam conspiceret se non posse sentiret. Et post pauca subiungit: haec ipsa per contemplationem facta, non solida et permanens visio, sed quasi quaedam visionis imitatio, Dei facies dicitur. Quia enim per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.

¶a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis quae non potest cogitare non esse.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Illa enim sunt nobis per se nota, quorum cognitio naturaliter est nobis indita. Sed cognitio existendi Deum naturaliter omnibus est inserta, ut Damascenus dicit.

Ergo Deum esse est per se notum.

AG2

Praeterea, Deus est id quo maius cogitari non potest, ut Anselmus dicit.

Sed illud quod non potest cogitari non esse, est maius illo quod potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse.

AG3

Praeterea, Deus est ipsa veritas. Sed nullus potest cogitare veritatem non esse, quia si ponitur non esse, sequitur eam esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Ergo non potest cogitari Deum non esse.

AG4

Praeterea, Deus est ipsum esse suum.

Sed non potest cogitari quin idem de se praedicetur, ut quod homo non sit homo. Ergo non potest cogitari Deum non esse.

AG5

Praeterea, omnia desiderant summum bonum, ut boetius dicit.

Summum autem bonum, solus Deus est. Ergo omnia desiderant Deum. Sed non potest desiderari quod non cognoscitur. Ergo communis omnium conceptio est Deum esse; ergo non potest cogitari non esse.

AG6

Praeterea, veritas prima praecellit omnem veritatem creatam. Sed aliqua veritas creata est adeo evidens quod non potest cogitari non esse, sicut veritas huius propositionis quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo multo minus potest cogitari veritatem increatam non esse, quae Deus est.

AG7

Praeterea, verius esse habet Deus quam anima humana. Sed anima non potest se cogitare non esse. Ergo multo minus potest cogitare Deum non esse.

AG8

Praeterea, omne quod est, prius fuit verum esse futurum. Sed veritas est. Ergo prius fuit verum eam futuram. Non autem nisi veritate. Ergo non potest cogitari quin semper veritas fuerit. Deus autem est veritas.

Ergo non potest cogitari Deum non esse vel non semper fuisse.

AG9

Sed dicebat, quod in processu huius argumenti est fallacia, secundum quid et simpliciter; quia veritatem futuram esse antequam esset, non dicit aliquid verum simpliciter, sed tantum secundum quid; et sic non potest concludi simpliciter veritatem esse. Sed contra, omne verum secundum quid reducitur ad aliquod verum simpliciter, sicut omne imperfectum ad aliquod perfectum. Si ergo veritatem futuram esse, erat verum secundum quid, oportebat aliquid esse verum simpliciter; et sic simpliciter erat verum, dicere veritatem esse.

AG10

Praeterea, nomen Dei proprium est qui est, ut patet Exod. III, 14. Sed non potest cogitari ens non esse. Ergo nec cogitari potest Deum non esse.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in psalm.

XIII, 1: dixit insipiens in corde suo: non est Deus.

SC2

Sed dicebat, quod Deum esse, in habitu mentis est per se notum, sed actu potest cogitari non esse. Sed contra, de his quae naturali habitu cognoscuntur, non potest contrarium aestimari secundum interiorem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis.

Si ergo contrarium huius quod est Deum esse, potest aestimari in actu, Deum esse, non erit per se notum in habitu.

SC3

Praeterea, illa quae sunt per se nota, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas; statim enim cognitis terminis cognoscuntur, ut dicitur I posteriorum.

Sed Deum esse non cognoscimus nisi inspiciendo effectum eius; Rom., I, 20: invisibilia Dei per ea quae facta sunt etc.; ergo Deum esse, non est per se notum.

SC4

Praeterea, non potest de aliquo sciri ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur.

Sed de Deo in praesenti statu scire non possumus quid est. Ergo eum esse non est nobis notum; nedum sit per se notum.

SC5

Praeterea, Deum esse est articulus fidei.

Sed articulus est quod fides suggerit, et ratio contradicit. Ea autem quibus ratio contradicit, non sunt per se nota. Ergo Deum esse non est per se notum.

SC6

Praeterea, nihil est homini certius sua fide, ut Augustinus dicit. Sed de his quae sunt fidei, dubitatio potest nobis oriri, ergo et de quibuslibet aliis; et sic cogitari potest Deum non esse.

SC7

Praeterea, cognitio Dei ad sapientiam pertinet. Sed non omnes habent sapientiam.

Ergo non omnibus notum est Deum esse, ergo non est per se notum.

SC8

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De trinitate, quod summum bonum non nisi purgatissimis mentibus cernitur. Sed non omnes habent purgatissimas mentes. Ergo non omnes cognoscunt summum bonum, scilicet Deum esse.

SC9

Praeterea, inter quaecumque distinguit ratio, unum eorum potest sine altero cogitari; sicut etiam cogitare possumus Deum, sine hoc quod cogitemus eum esse bonum, ut patet per boetium in libro de hebdom.

Sed in Deo differt essentia et esse ratione.

Ergo potest cogitari eius essentia sine hoc quod cogitetur esse, et sic ut prius.

SC10

Praeterea, Deo idem est esse Deum quod esse iustum. Sed quidam opinantur Deum non esse iustum, qui dicunt Deo placere mala. Ergo aliqui possunt opinari Deum non esse, et sic Deum esse non est per se notum.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem invenitur triplex opinio.

Quidam enim, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt quod Deum esse non est per se notum, nec etiam per demonstrationem scitum, sed est tantum a fide susceptum; et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum quas multi inducunt ad probandum Deum esse.

Alii vero dixerunt, ut Avicenna, quod Deum esse, non est per se notum, est tamen per demonstrationem scitum.

Alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse sit per se notum, in tantum quod nullus possit cogitare interius Deum non esse; quamvis hoc possit exterius proferre, et verba quibus profert interius cogitare.

Prima quidem opinio manifeste falsa apparet. Invenitur enim hoc quod est Deum esse, demonstrationibus irrefragabilibus etiam a philosophis probatum; quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum aliquae rationes frivolae inducantur.

Duarum vero opinionum sequentium utraque secundum aliquid vera est.

Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se, et quoad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum; non autem quoad nos; et ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet.

Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum secundum se, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum ei inesse apparet. Ad hoc autem quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti in qua includitur praedicatum. Et inde est quod quaedam per se nota sunt omnibus; quando scilicet propositiones huiusmodi habent talia subiecta quorum ratio omnibus nota est, ut, omne totum maius est sua parte; quilibet enim scit quid est totum et quid est pars. Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante.

Et secundum hoc boetius in Lib. De hebdomadibus dicit, quod duplex est modus communium conceptionum.

Una est communis omnibus, ut, si ab aequalibus aequalia demas, etc..

Alia quae est doctiorum tantum, ut puta incorporalia in loco non esse, quae non vulgus, sed docti comprobant; quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat.

Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate: unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum etiam secundum se. Sed in Deo esse ipsius includitur in suae quidditatis ratione, quia in eo est idem quod est et esse, ut boetius dicit, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo secundum se est per se notum.

Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est nobis notum, sed indiget demonstratione.

Sed in patria, ubi essentiam eius videbimus, multo erit nobis amplius per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul vera.

Quia igitur utraque pars quaestionis quantum ad aliquid vera est, ad utrasque rationes respondere oportet.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter insita, quia omnibus naturaliter est insitum aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius, quod non est per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quae sunt in se notissima. Unde hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit id quo maius cogitari non possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod veritas supra ens fundatur; unde, sicut ens esse in communi est per se notum, ita et etiam veritatem esse. Non est autem per se notum nobis, esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat, vel demonstratio probet; unde nec est per se notum omnem veritatem ab aliqua prima veritate esse.

Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si hoc esset nobis per se notum, quod ipsa Deitas sit esse Dei; quod quidem nunc nobis per se notum non est, cum Deum per essentiam non videamus; sed indigemus, ad hoc tenendum, vel demonstratione vel fide.

RA5

Ad quintum dicendum, quod summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sui essentia: et sic non omnia desiderant summum bonum; alio modo in sui similitudine: et sic omnia summum bonum desiderant, quia nihil est desiderabile nisi in quantum in eo aliqua similitudo summi boni invenitur.

Unde ex hoc non potest haberi quod, Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis veritas increata excedat omnem veritatem creatam, nihil tamen prohibet veritatem creatam, esse nobis magis notam quam increatam: ea enim quae sunt minus nota in se sunt magis, nota quoad nos, secundum Philosophum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter.

Uno modo ut haec duo simul in apprehensione cadant; et sic nihil prohibet quod aliquis cogitet se non esse, sicut cogitat se quandoque non fuisse. Sic autem non potest simul in apprehensione cadere aliquid esse totum et minus parte, quia unum eorum excludit alterum.

Alio modo ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse.

RA8

Ad octavum dicendum, quod id quod nunc est, verum fuisse prius esse futurum, non oportet, nisi supposito quod aliquid tunc fuerit quando hoc dicitur fuisse futurum.

Si vero ponamus, per impossibile, aliquando nihil fuisse, tunc, tali positione facta, nihil erit verum nisi materialiter tantum: materia enim veritatis non solum est esse, sed etiam non esse, quia de ente et non ente contingit verum dicere. Et sic non sequitur quod tunc veritas fuerit nisi materialiter et sic secundum quid.

RA9

Ad nonum dicendum, quod id quod est verum secundum quid, reduci ad veritatem vel verum simpliciter, necessarium est supposito veritatem esse, non autem aliter.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quamvis nomen Dei sit qui est, non tamen hoc est per se notum nobis; unde ratio non sequitur.

RC1

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod Anselmus in prosl., ita exponit, quod insipiens intelligatur dixisse in corde, non est Deus, inquantum haec verba cogitavit; non quod hoc interiori ratione cogitare potuerit.

RC2

Ad secundum dicendum, quod eodem modo quantum ad habitum et actum Deum esse est per se notum, et non per se notum.

RC3

Ad tertium dicendum, quod hoc est ex defectu cognitionis nostrae, quod Deum esse cognoscere non possumus nisi ex effectibus; unde per hoc non excluditur quin secundum se sit per se notum.

RC4

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod cognoscatur aliquid esse, non oportet quod sciatur de eo quid sit per definitionem, sed quid significetur per nomen.

RC5

Ad quintum dicendum, quod Deum esse non est articulus fidei, sed praecedens articulum; nisi cum hoc quod est Deum esse aliquid aliud cointelligatur; utpote quod habet unitatem essentiae cum trinitate personarum, et alia huiusmodi.

RC6

Ad sextum dicendum, quod illa quae sunt fidei, certissime cognoscuntur, secundum quod certitudo importat firmitatem adhaesionis: nulli enim credens firmiter inhaeret quam his quae per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo importat quietationem intellectus in re cognita: quod enim credens assentiat his quae credit, non provenit ex hoc quod eius intellectus sit terminatus ad illa credibilia virtute aliquorum principiorum, sed ex voluntate, quae inclinatur ad hoc quod illis creditis assentiat. Et inde est quod de his quae sunt fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente.

RC7

Ad septimum dicendum, quod sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscatur Deum esse, sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est; quod quidem in statu viae cognoscere non possumus, nisi quantum de eo cognoscimus quid non est.

Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est; et de hac etiam cognitione intelligitur auctoritas Augustini consequenter inducta.

RC8

Unde patet responsio ad octavum.

RC9

Ad nonum dicendum, quod ea quae sunt ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint. Quamvis enim cogitari possit Deus sine hoc quod eius bonitas cogitetur, tamen non potest cogitari quod sit Deus, et non sit bonus; unde licet in Deo quod est et esse ratione distinguantur, tamen non sequitur propter hoc quod possit cogitari non esse.

RC10

Ad decimum dicendum, quod Deus non solum cognoscitur in effectu iustitiae, sed in aliis etiam suis effectibus; unde, dato quod ab aliquo non cognoscatur ut iustus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus eius effectus cognoscatur, cum eius effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest.

|a13 Articulus 13

TTA

Tertiodecimo quaeritur utrum per naturalem rationem possit cognosci trinitas personarum.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Per id quod dicitur Rom. I, 20: invisibilia Dei per ea quae facta sunt etc., Glossa autem invisibilia refert ad personam patris; sempiternam virtutem ad personam filii, divinitatem ad personam spiritus sancti. Ergo per naturalem rationem ex creaturis possumus in trinitatis cognitionem devenire.

AG2

Praeterea, naturali cognitione cognoscitur quod in Deo est perfectissima potentia, et quod in eo est totius potentiae origo. Ergo oportet ei primam potentiam attribuere. Prima autem potentia est potentia generativa. Ergo secundum rationem naturalem scire possumus quod in Deo sit generativa potentia. Sed posita generativa potentia in divinis, de necessitate sequitur distinctio personarum.

Ergo naturali ratione distinctionem personarum cognoscere possumus.

Quod autem potentia generativa sit prima potentia, sic probabat. Secundum ordinem operationum est ordo potentiarum. Sed inter omnes operationes prima est intelligere; quia agens per intellectum probatur esse primum, et in eo intelligere, secundum modum intelligendi, est prius quam velle et agere. Ergo potentia intellectiva est prima potentiarum.

Sed potentia intellectiva est potentia generativa, quia omnis intelligens gignit notitiam suam in seipso. Ergo potentia generativa est prima potentiarum.

AG3

Praeterea, omne aequivocum reducitur ad univocum, sicut omnis multitudo ad unitatem. Sed processio creaturarum a Deo est processio aequivoca, cum creaturae non communicent cum Deo in nomine et ratione. Ergo oportet ponere per naturalem rationem praexistere in Deo processionem univocam, secundum quam Deus a Deo procedat: qua posita, sequitur personarum distinctio in divinis.

AG4

Praeterea, quaedam Glossa super apocal. Dicit, quod nulla secta fuit quae circa personam patris erraverit. Sed maximus esset error circa personam patris, quod poneretur filium non habere. Ergo etiam secta Philosophorum, qui naturali ratione Deum cognoverunt, posuit patrem et filium in divinis.

AG5

Praeterea, sicut dicit boetius in sua arithmetica, omnem inaequalitatem praecedit aequalitas. Sed inter creatorem et creaturam est inaequalitas. Ergo ante hanc inaequalitatem oportet aliquam aequalitatem ponere in Deo. Sed non potest ibi esse aequalitas nisi sit ibi distinctio: quia nihil est sibi ipsi aequale, sicut nec simile, ut Hilarius dicit.

Ergo oportet ponere distinctionem personarum in divinis secundum naturalem rationem.

AG6

Item, naturalis ratio ad hoc pervenit quod in Deo sit summa iucunditas. Sed nullius boni sine socio est iocunda possessio, ut boetius dicit. Ergo naturali ratione sciri potest quod in Deo sunt personae distinctae ex quorum consortio est in eis iocunda possessio bonitatis.

AG7

Praeterea, naturalis ratio in creatorem pervenit ex similitudine creaturae. Sed in creatura invenitur similitudo creatoris non solum quantum ad essentialia attributa, sed etiam quantum ad propria personarum. Ergo, naturali ratione possumus in personarum propria devenire.

AG8

Praeterea, Philosophi non habuerunt cognitionem de Deo nisi per naturalem rationem.

Sed aliqui Philosophi pervenerunt ad cognitionem trinitatis; unde dicitur in I caeli et mundi: et per hunc quidem numerum, scilicet ternarium, adhibuimus nosipsos magnificare creatorem, ergo etc..

AG9

Praeterea Augustinus narrat in X de civitate Dei, quod Porphyrius Philosophus posuit Deum patrem, et filium ab eo genitum; in libro etiam confessionum, dicit, quod in quibusdam libris Platonis invenit hoc quod scriptum est in principio evangelii ioannis: in principio erat verbum, etc. Usque verbum caro factum est exclusive; in quibus verbis manifeste ostenditur distinctio personarum.

Ergo naturali ratione potest quis pervenire in cognitionem trinitatis.

AG10

Praeterea, naturali ratione etiam Philosophi concessissent, quod Deus potest aliquid dicere. Sed ad dicere in divinis sequitur verbi emissio, et personarum distinctio.

Ergo trinitas personarum ratione naturali cognosci potest.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Hebr. XI, V. 1: fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. Ea vero quae naturali ratione cognoscuntur, sunt apparentia. Ergo cum trinitas personarum ad articulos fidei pertineat, videtur quod naturali ratione cognosci non possit.

SC2

Praeterea Gregorius dicit: fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Sed in fide trinitatis praecipue meritum consistit. Ergo, hoc non potest cognosci naturali ratione.

CO

Responsio. Dicendum, quod trinitas personarum dupliciter cognoscitur.

Uno modo quantum ad propria, quibus personae distinguuntur: et his cognitis, vere trinitas cognoscitur in divinis.

Alio modo per essentialia, quae personis appropriantur, sicut potentia patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto; sed per talia trinitas perfecte cognosci non potest, quia etiam trinitate remota per intellectum, ista remanent in divinis; sed trinitate supposita, huiusmodi attributa propter aliquam similitudinem ad propria personarum appropriantur personis.

Haec autem personis appropriata naturali ratione cognosci possunt; propria vero personarum nequaquam.

Cuius ratio est, quia ab agente non potest aliqua actio progredi ad quam se eius instrumenta extendere non possunt; sicut ars fabrilis non potest aedificare, quia ad hunc effectum non se extendunt fabrilis instrumenta.

Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit, in III de anima, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis.

Unde ad nullius cognitionem nostra naturalis ratio potest pertingere ad quod se prima principia non extendant.

Primorum autem principiorum cognitio a sensibilibus ortum sumit, ut patet per Philosophum, II posteriorum.

Ex sensibilibus autem non potest perveniri ad cognoscendum propria personarum, sicut ex effectibus devenitur in causas; quia omne id quod rationem causalitatis in divinis habet, ad essentiam pertinet, cum Deus per essentiam suam sit causa rerum. Propria autem personarum sunt relationes, quibus personae non ad creaturas, sed ad invicem referuntur.

Unde naturali ratione in propria personarum devenire non possumus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod expositio illa Glossae sumitur secundum appropriata personis, non secundum propria personarum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potentiam intellectivam esse primam potentiarum, satis naturali ratione constare potest; non autem hanc intellectivam potentiam esse potentiam generativam. Cum enim in Deo sit idem intelligens, intelligere et intellectum, naturalis ratio non cogit ponere quod Deus, intelligendo, aliquid gignat a se distinctum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnis multitudo praesupponit aliquam unitatem, et aequivocatio omnis univocationem; non tamen omnis aequivoca generatio praesupponit generationem univocam; sed magis est e converso, sequendo rationem naturalem. Causae enim aequivocae sunt per se causae speciei: unde in totam speciem causalitatem habent; causae vero univocae non sunt causae speciei per se, sed in hoc vel illo: unde nulla causa univoca habet causalitatem respectu totius speciei, alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest; et ideo ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa intelligitur de sectis haereticorum qui ex ecclesia prodierunt; unde in eis non includuntur sectae gentilium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod etiam non supposita personarum distinctione, possumus ponere aequalitatem in divinis, secundum quod eius bonitatem sapientiae suae aequalem dicimus.

Vel dicendum quod in aequalitate duo considerantur: scilicet aequalitatis causa, et aequalitatis supposita. Causa aequalitatis est unitas, aliarum vero proportionum aliquis numerus.

Unde hoc modo ex parte ista, aequalitas inaequalitatem praecedat, sicut unitas numerum.

Sed supposita aequalitatis sunt multa; et haec non praesupponuntur ad supposita inaequalitatis; alias oporteret ante omnem unitatem dualitatem praecedere, quia in dualitate primo invenitur aequalitas, inter unitatem vero et dualitatem est inaequalitas.

RA6

Ad sextum dicendum, quod verbum boetii est intelligendum de illis quae non habent in se perfectam bonitatem, sed unum indiget adminiculo alterius, unde iucunditas non perficitur sine socio. Sed ipse Deus in se habet plenitudinem bonitatis; unde ad eius iucunditatem plenam non oportet ponere consortium.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis in creaturis inveniantur aliqua similia personarum quantum ad propria, non tamen ex illis similitudinibus potest concludi ita esse in divinis; quia ea quae in creaturis inveniuntur distincta, in creatore inveniuntur sine distinctione.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Aristoteles non intellexit ponere numerum ternarium in Deo; sed ostendere perfectionem ternarii numeri ex hoc quod antiqui in sacrificiis et orationibus numerum ternarium observabant.

RA9

Ad nonum dicendum, quod verba illorum Philosophorum intelliguntur quantum ad appropriata personarum, et non quantum ad propria.

RA10

Ad decimum dicendum, quod Philosophus ratione naturali nunquam concederet Deum dicere secundum quod dicere importat distinctionem personarum; sed solum secundum quod essentialiter dicitur.

|q11 Quaestio 11

Prologus

PR1

Primo utrum homo possit docere et dici magister vel solus Deus.

PR2

Secundo utrum aliquis possit dici magister sui ipsius.

PR3

Tertio utrum homo ab Angelo doceri possit.

PR4

Quarto utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de magistro.

Et primo quaeritur utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus.

TTB

Et videtur quod solus Deus doceat, et magister dici debeat.

AG1

Matth., XXIII, 8: unus est magister vester; et praecedit: nolite vocari Rabbi: super quo Glossa: ne divinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est, vobis usurpetis. Ergo magistrum esse et docere, solius Dei esse videtur.

AG2

Praeterea, si homo docet, non nisi per aliqua signa: quia si etiam rebus ipsis aliqua docere videatur, ut puta si aliquo quaerente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adiungatur, ut Augustinus probat in L. De magistro: eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nescietur quantum ad quid de re illa demonstratio fiat; utrum quantum ad substantiam, vel quantum ad accidens aliquod eius. Sed per signa non potest deveniri in cognitionem rerum, quia rerum cognitio potior est quam signorum; cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem: effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest alii tradere cognitionem aliquarum rerum, et sic non potest eum docere.

AG3

Praeterea, si aliquarum rerum signa alicui proponantur per hominem; aut ille cui proponuntur, cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non. Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit, ignoratis autem rebus, nec signorum significationes cognosci possunt; quia enim nescit hanc rem quae est lapis, non potest scire quid hoc nomen lapis significet. Ignorata vero significatione signorum, per signa non potest aliquis aliquid addiscere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

AG4

Praeterea, docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo modo causare. Sed scientiae subiectum est intellectus; signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse docere, non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva.

Ergo homo ab homine doceri non potest.

AG5

Praeterea, si scientia in uno causatur ab alio; aut scientia inerat addiscenti, aut non inerat. Si non inerat, et in homine ab alio causatur; ergo unus homo in alio scientiam creat; quod est impossibile. Si autem prius inerat; aut inerat in actu perfecto, et sic causari non potest, quia quod est, non fit; aut inerat secundum rationem seminalem: rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actum educi possunt, sed a Deo solo naturae inseruntur, ut Augustinus dicit super genes. Ad litteram. Ergo relinquitur quod unus homo nullo modo alium docere

AG6

Praeterea, scientia quoddam accidens est. Accidens autem non transmutat subiectum.

Cum ergo doctrina nihil aliud esse videatur nisi transfusio scientiae de magistro in discipulum, ergo unus homo alium docere non potest.

AG7

Praeterea, Rom., X, 17, super illud, fides ex auditu, dicit Glossa: licet Deus intus doceat, praeco tamen exterius annuntiat.

Scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De magistro: solus Deus cathedram habet in caelis, qui veritatem docet in terris; alius homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem. Agricola autem non est factor arboris, sed cultor. Ergo nec homo potest dici doctor scientiae, sed ad scientiam dispositor.

AG9

Praeterea, si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat, cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit qui omnem hominem venientem in hunc mundum illuminet ioann. I, 9. Ergo homo non potest alium vere docere.

AG10

Praeterea, si unus homo alium docet, oportet quod eum faciat de potentia scientem actu scientem. Ergo oportet quod eius scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educitur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia vel sapientia mutabitur; quod est contra Augustinum, in Lib. Lxxxiii quaestionum, qui dicit, quod sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat.

AG11

Praeterea, scientia nihil aliud esse videtur quam descriptio rerum in anima, cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines: sic enim interius operaretur in ipso; quod solius Dei est.

Ergo unus homo alium docere non potest.

AG12

Praeterea, boetius dicit in Lib. De consolatione, quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

AG13

Praeterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non est scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in Lib. De magistro. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quae proponit: quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu; certitudo autem semper fit per aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

AG14

Praeterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species. Sed neutrum potest in uno homine ab alio causari: quia oporteret quod homo aliquid crearet, cum huiusmodi formae simplices non videantur posse produci nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare, et sic nec docere.

AG15

Praeterea, nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit.

Scientia autem, quaedam forma mentis est. Ergo solus Deus scientiam in anima causat.

AG16

Praeterea, sicut culpa est in mente, ita et ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa: isa., XLIII, 25: ego sum... Qui deleo iniquitates tuas propter me. Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia; et ita solus docet.

AG17

Praeterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cuius locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem; alias oporteret quod quidquid alicui ab homine dicitur, pro certo ei constaret. Certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quae ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas quae interius loquitur, quae est Deus.

AG18

Praeterea, nullus per locutionem alterius addiscit illa quae ante locutionem etiam interrogatus respondisset. Sed discipulus, antequam ei magister loquatur, responderet interrogatus de his quae magister proponit: non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit. Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius hominis.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur II timoth.

I, 11: in quo positus sum ego praedicator...

Et magister gentium. Ergo homo potest et esse et dici magister.

SC2

Praeterea, II timoth., III, 14: tu vero permane in his, quae didicisti, et credita sunt tibi. Glossa: a me tamquam a vero doctore; et sic idem quod prius.

SC3

Praeterea, Matth. XXIII, 8 et 9, simul dicitur: unus est magister vester, et unus est pater vester. Sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quin etiam homo vere possit dici pater. Ergo etiam per hoc non excluditur quin homo vere possit dici magister.

SC4

Praeterea, Roman. X, 15, super illud: quam speciosi supra montes etc.

Dicit Glossa: isti sunt pedes qui illuminant ecclesiam. Loquitur autem de apostolis.

Cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

SC5

Praeterea, ut dicitur in IV meteororum, unumquodque tunc est perfectum quando potest simile sibi generare. Sed scientia est quaedam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

SC6

Praeterea, Augustinus in libro contra manich. Dicit, quod sicut terra, quae ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluvia de nubibus descendente; ita mens humana, quae per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum fecundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus. Ergo saltem post peccatum homo ab homine docetur.

CO

Responsio. Dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in educatione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum.

Quidam enim dixerunt, formas omnes sensibiles esse ab agente extrinseco, quod est substantia vel forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem; et quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut praeparantia materiam ad formae susceptionem.

Similiter etiam Avicenna dicit in sua metaphys., quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet eius contrarium, et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quae est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis.

Similiter etiam ponunt, quod scientia in nobis non efficitur nisi ab agente separato; unde Avicenna ponit in VI de naturalibus, quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt; scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur.

Posuerunt enim quidam, quod omnes formae naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum.

Similiter etiam aliqui posuerunt, quod omnes virtutum habitus nobis sunt inditi a natura; sed per exercitium operum remouentur impedimenta, quibus praedicti habitus quasi occultabantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur.

Similiter etiam aliqui dixerunt quod animae est omnium scientia concreata; et per huiusmodi doctrinam et huiusmodi scientiae exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit; unde dicunt, quod addiscere nihil est aliud quam reminisci.

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione.

Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexionem causarum contextitur: dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed et quod causae sint.

Secunda etiam opinio in idem quasi inconueniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII physic.; si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur: sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis, via media inter has duas tenenda est in omnibus praedictis.

Formae enim naturales praeexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat.

Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI ethicorum, virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem.

Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incompleta, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus.

Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est, quod in rebus naturalibus aliquid praeexistit in potentia dupliciter.

Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur.

Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non poterat fieri per aliquam virtutem in aere existentem.

Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem.

Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem.

Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam.

Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur: uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina.

In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo ars operatur, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo deducit seipsum in cognitionem ignoti.

Processus autem rationis perveniens ad cognitionem ignoti inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum.

Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus, I posteriorum, quod demonstratio est syllogismus faciens scire.

Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis hoc etiam aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest, vel non praebere.

Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius et principaliter sanat; nihilominus homo et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia Dominus praeceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi hoc esse prohibitum absolute. Glossa exponit qualiter haec prohibitio sit intelligenda. Prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his quae ab homine audimus, divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliarum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quae nobis per aliqua signa proponuntur, et

applicantur ad aliqua quae prius nobis erant ignota simpliciter, quamvis essent nobis nota secundum quid, ut dictum est. Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa de quibus per signa edocemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo praesciamus aliquid: scilicet rationem animalis, vel substantiae, aut saltem ipsius entis, quae nobis ignota esse non potest. Et similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet praescire de passione et subiecto quid sunt, etiam principiis, per quae conclusio docetur, praecognitis; omnis enim disciplina fit ex praeexistenti cognitione, ut dicitur in principio posteriorum. Unde ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex sensibilibus signis, quae in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in seipso faciendam. Proximum enim scientiae effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum. Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi ipsae per aliquam creatam virtutem infundantur, tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione creatae virtutis in actum educi potest.

RA6

Ad sextum dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia quae est in magistro, in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem; ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Augustinus in Lib. De magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quod ipse solus Deus docet interius.

RA9

Ad nonum dicendum, quod homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiae perfectionem per ea quae exterius proponit: secundum quem modum dicitur Ephes., III, 8-9: mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec illuminare omnes etc..

RA10

Ad decimum dicendum, quod duplex est sapientia: scilicet creata et increata: et utraque homini infundi dicitur; et eius infusione homo mutari in melius proficiendo.

Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter.

Uno modo secundum respectum ad res aeternas de quibus est; et sic omnino immutabilis est.

Alio modo secundum esse quod habet in subiecto; et sic per accidens mutatur, subiecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formae enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formae perficientes intellectum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet.

Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili. Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus agens intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia inquantum sunt signa intelligibilium intentionum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod non est omnino simile de intellectu et visu corporali.

Visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum obiectorum in alia perveniat; sed omnia sua obiecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur: unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quae habitualiter scit consideranda; et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium eius visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito, vel aliquo huiusmodi.

Sed potentia intellectiva, cum sit vis collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed quaedam statim videt quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur

quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis ea quae in principiis implicite continentur, explicando; unde ad huiusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali: indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII physic.: quo non indiget ille qui iam aliquid habitualiter novit.

Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quae docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum; sed ostendens rem aliquam visui corporali, excitat eum sicut motor per accidens; prout etiam habens habitum scientiae potest excitari ad considerandum de aliquo.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia.

Et ideo hoc quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile; sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, inquantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in seipso.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur: nihil potest formare mentem nisi Deus; intelligitur de ultima eius forma, sine qua informis reputatur, quotcumque alias formas habeat. Haec autem est forma illa qua ad verbum convertitur, et ei inhaeret; per quam solam natura rationalis formata dicitur, ut patet per Augustinum super Genesim ad litteram.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut infra patebit in sequenti articulo: ignorantia autem in intellectu est, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo; et tamen scientia ab homine etiam causatur in nobis quodammodo, ut dictum est.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet: unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum aliquis possit dici magister sui ipsius.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia actio magis debet attribui causae principali quam instrumentali. Sed causa quasi principalis scientiae causatae in nobis est intellectus agens. Homo autem, qui docet exterius, est causa quasi instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducatur. Ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exteriorem, qui exterius loquitur, dicitur magister illius qui audit; multo amplius, propter lumen intellectus agentis, ille qui audit, dicendus est magister sui ipsius.

AG2

Praeterea, nullus aliquid addiscit nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis pervenit. Sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota in lumine intellectus agentis. Ergo intellectui agenti praecipue convenit docere; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, docere magis proprie convenit Deo quam homini; unde Matth., c. XXIII, 8: unus est magister vester. Sed Deus nos docet, inquantum lumen nobis rationis tradit, quo de omnibus possumus iudicare. Ergo illi lumini actio docendi praecipue attribui debet; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, scire aliquid per inventionem, est perfectius quam ab alio discere, ut patet in I ethicorum. Si igitur ex illo modo acquirendi scientiam quo aliquis ab alio addiscit scientiam, sumitur nomen magistri, ut unus alterius sit

magister; multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipi nomen magistri, ut aliquis sui ipsius magister dicatur.

AG5

Praeterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem ab alio et a seipso, ita aliquis perducitur ad scientiam et per seipsum inveniendō, et ab alio addiscendo. Sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori institutore vel legislatore, dicuntur esse sibi ipsis lex; rom.

II, 14: cum gens quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex. Ergo et ille qui scientiam acquirit per seipsum, debet sibi ipsi dici magister.

AG6

Praeterea, doctor est causa scientiae, sicut medicus sanitatis, ut dictum est. Sed medicus sanat seipsum. Ergo aliquis etiam potest seipsum docere.

SC1

Sed contra. Est quod Philosophus dicit, VIII phys., quod impossibile est quod docens addiscat; quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere. Ergo non potest esse quod aliquis doceat seipsum, vel dici possit sui magister.

SC2

Praeterea, magisterium importat relationem superpositionis, sicut et Dominus. Sed huiusmodi relationes non possunt inesse alicui ad seipsum: non enim aliquis est pater sui ipsius, aut Dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

CO

Responsio. Dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi, non tamen propter hoc proprie potest dici sui ipsius magister, vel seipsum docere.

Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex Philosopho, VII metaphys.. Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur; vel eodem modo, sicut est in agentibus univocis, vel etiam eminentiori, sicut est in agentibus aequivocis. Quaedam vero agentia sunt in quibus eorum quae aguntur non praexistit nisi pars; sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis; non autem in agentibus secundi modi, quia secundum hoc aliquid agit quod actu est; unde, cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens.

Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in altero causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente acquiritur per doctrinam.

Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte: scilicet quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa quantum ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non praexistit scientia complete, sicut in docente; unde ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum similiter sicut ad primum.

RA3

Ad tertium dicendum quod Deus explicite novit omnia quae per eum homo docetur, unde sibi convenienter magistri ratio attribui potest; secus autem est de intellectu agente, ratione iam dicta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis modus in acquisitione scientiae per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, in quantum designatur habilior ad sciendum; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam: quia docens, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex seipso, per hoc quod praecognoscit scientiae principia in quadam communitate.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister; unde non sequitur si aliquis sibi est lex quod sibi ipsi possit esse magister.

RA6

Ad sextum dicendum, quod medicus sanat in quantum praehabet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet in quantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem in actu, ex hoc quod habet sanitatem in cognitione artis, potest in seipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam, et non habeat, ut sic possit a seipso doceri.

¶3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum homo ab Angelo doceri possit.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, si Angelus docet, aut docet interius, aut exterius. Non autem interius, quia hoc solius Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur, quia docere exterius est per aliqua sensibilia signa docere, ut Augustinus dicit in Lib. De magistro: huiusmodi autem sensibilibus signis Angeli non nos docent, nisi forte sensibiliter apparentes; ergo Angeli nos non docent nisi forte sensibiliter apparentes, quod praeter commune cursum accidit, quasi per miraculum.

AG2

Sed dicebat, quod Angeli nos docent quodammodo exterius, in quantum in nostram imaginationem imprimunt. Sed contra, species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio, ut patet per Augustinum in Lib. De Trinit..

Sed intentionem non potest in nobis inducere Angelus: cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem Angelus docere nos potest, cum, mediante imaginatione, non possimus doceri nisi actu aliquid imaginando.

AG3

Praeterea, si ab Angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi in quantum intellectum illuminant, quem illuminare non possunt, ut videtur: quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, utpote menti concreatum, nec etiam lumen gratiae, quam solus Deus infundit. Ergo Angeli absque visibili apparitione nos docere non possunt.

AG4

Praeterea, quodcumque unus ab alio docetur, oportet quod addiscens inspiciat conceptus docentis; ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus a scientia in mente doctoris. Homo autem non potest conceptus Angeli videre.

Non enim videt eos in seipsis, sicut nec conceptus alterius hominis: immo multo minus, utpote magis distantes; nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibiliter apparent, de quo nunc non agitur. Ergo Angeli alias nos docere non possunt.

AG5

Praeterea, illius est docere qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut patet in Glossa Matth. XXIII, 8: unus est magister vester Christus. Sed hoc non competit Angelo, sed soli luci increatae, ut patet Ioan. I, 9.

AG6

Praeterea, quicumque alium docet, eum ad veritatem inducit, et sic veritatem in anima eius causat. Sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem; quia cum veritas sit lux intelligibilis et forma simplex, non exit in esse successive, et ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. Cum ergo Angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit, videtur quod ipsi docere non possint.

AG7

Praeterea, indeficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine indeficienti, eo quod abeunte lumine subiectum illuminari desinit.

Sed in doctrina exigitur indeficiens quaedam illuminatio, eo quod scientia de necessariis est, quae semper sunt. Ergo doctrina non procedit nisi a lumine indeficienti. Huiusmodi autem non est lumen angelicum, cum eorum lumen deficeret, nisi divinitus conservaretur.

Ergo Angelus non potest docere.

AG8

Praeterea, ioann., I, 38, dicitur, quod duo ex discipulis ioannis sequentes Jesum, ei interroganti, quid quaeritis? responderunt: Rabbi, quod dicitur interpretatum magister, ubi habitas? ubi dicit Glossa, quod hoc nomine fidem suam indicant; et alia Glossa dicit: interrogat eos non ignorans, sed ut mercedem habeant respondendo; et quod quaerenti quid, quod quaerit rem, non rem, sed personam respondent.

Ex quibus omnibus habetur quod confitentur in illa responsione, eum esse personam quamdam; et quod hac confessione, fidem suam indicant, et in hoc merentur. Sed meritum fidei Christianae in hoc consistit quod Christum esse personam divinam confitemur. Ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

AG9

Praeterea, quicumque docet, oportet quod veritatem manifestet. Sed veritas, cum sit quaedam lux intelligibilis, est magis nobis nota quam Angelus. Ergo per Angelum non docemur, cum magis nota per minus nota non manifestentur.

AG10

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De Trinit., quod mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur. Angelus autem quaedam creatura est. Ergo non interponitur inter Deum et mentem humanam ad eam formandam, quasi superior mente, et inferior Deo; et sic homo per Angelum doceri non potest.

AG11

Praeterea, sicut affectus noster pertingit usque ad ipsum Deum, ita intellectus noster usque ad eius essentiam contemplandam pertingere potest. Sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiae infusionem, nullo Angelo mediante. Ergo et intellectum nostrum format per doctrinam, nullo mediante.

AG12

Praeterea, omnis cognitio est per aliquam speciem. Si ergo Angelus hominem doceat, oportet quod speciem aliquam in eo causet, per quam cognoscat; quod esse non potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo Angelo competit, ut vult Damascenus; vel illuminando species quae sunt in phantasmatis, ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent: et hoc videtur redire in errorem illorum Philosophorum qui ponunt, intellectum agentem, cuius officium est illuminare phantasmata, esse substantiam separatam; et sic Angelus docere non potest.

AG13

Praeterea, plus distat intellectus Angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana. Sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano; non enim imaginatio potest capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. Ergo nec intellectus humanus est capax eorum quae sunt in mente angelica; et sic homo per Angelum doceri non potest.

AG14

Praeterea, lux qua aliquid illuminatur, debet esse illuminatis proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatis, quae sunt quodammodo corporalia, utpote organo corporali contenta. Ergo Angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur.

AG15

Praeterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem. Sed cognitio qua res cognoscuntur per essentiam suam a mente humana, non potest per Angelum causari; quia sic oporteret quod virtutes, et alia quae intra animam continentur, ab ipsis Angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur. Similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quae per suas similitudines cognoscuntur; cum ipsis similitudinibus, quae sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendae quam Angelus. Ergo nullo modo Angelus homini potest esse cognitionis causa, quod est docere.

AG16

Praeterea, agricola quamvis exterius naturam excitet ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut per Augustinum patet super genes. Ad litt.. Ergo, pari ratione, nec Angeli debent dici doctores vel magistri, quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

AG17

Praeterea, cum Angelus sit homine superior; si docet, oportet quod eius doctrina doctrinam humanam excellat. Sed hoc esse non potest.

Homo enim docere potest de his quae habent causas determinatas in natura. Alia vero, utpote futura contingentia, ab Angelis doceri non possunt, cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. Ergo Angeli docere non possunt homines.

SC1

Sed contra. Est quod dicit dionysius, cap. IV caelest. Hierarch.: video quod divinum Christi humanitatis mysterium Angeli primum docuere, Deinde per ipsos in nos scientiae gratia descendit.

SC2

Praeterea, quod potest inferior, potest et superior et multo nobilior, ut patet per dionysium in caelesti hierarchia; sed hominum ordo est inferior quam ordo Angelorum; cum ergo homo possit hominem docere, multo fortius hoc Angelus potest.

SC3

Praeterea, ordo divinae sapientiae perfectius invenitur in spiritualibus substantiis quam etiam in corporalibus; sed ad ordinem inferiorum corporum hoc pertinet ut inferiora corpora perfectiones suas consequantur ex impressione corporum superiorum; ergo etiam inferiores spiritus, scilicet humani, perfectionem scientiae assequuntur ex impressione superiorum spirituum, scilicet Angelorum.

SC4

Praeterea, omne quod est in potentia reduci potest in actum per id quod est in actu; et quod est minus in actu, per id quod est in actu perfectius. Sed intellectus angelicus est magis in actu quam intellectus humanus.

Ergo intellectus humanus potest reduci in actum scientiae per intellectum angelicum; et sic Angelus hominem docere potest.

SC5

Praeterea, Augustinus dicit, in Lib. De bono perseverantiae, quod doctrinam salutis quidam a Deo accipiunt immediate, quidam ab Angelo, quidam vero ab homine. Ergo non solus Deus sed et Angelus et homo docet.

SC6

Praeterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quae lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed Angelus vel homo docere potest.

CO

Responsio. Dicendum, quod Angelus circa hominem dupliciter operatur.

Uno modo secundum modum nostrum; quando scilicet homini sensibiliter apparet, vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo, et eum per locutionem sensibilem instruit.

Et sic nunc non quaerimus de Angeli doctrina; hoc enim modo non aliter Angelus quam homo docet.

Alio modo circa nos Angelus operatur per modum suum, scilicet invisibiliter; et secundum hunc modum qualiter homo ab Angelo possit doceri huius quaestionis intentio est.

Sciendum est igitur, quod, cum Angelus medius sit inter hominem et Deum, secundum ordinem naturae medius modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo, sed superior homine.

Quod qualiter sit verum, percipi non potest, nisi videatur qualiter docet Deus, et qualiter homo.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod inter intellectum et corporalem visum haec est differentia: quod visui corporali omnia sua obiecta aequaliter sunt propinqua ad cognoscendum; sensus enim non est vis collativa, ut ex uno obiectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim conspici potest, quaedam vero non conspici nisi ex aliis prius inspectis.

Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem.

Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi seminaria scientiarum; sicut et aliis rebus naturalibus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum.

Homo autem, quia secundum ordinem naturae alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiae existere, in eo lumen causando vel augendo. Sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principiis continebatur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra dictum est.

Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest homini esse causa sciendi; tamen inferiori modo quam Deus, et superiori quam homo.

Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus eius; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV physic..

Ex parte etiam principiorum potest Angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas formas formando, quae formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem fumositatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo, commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse Angelus scit, per imagines huiusmodi, ei cui immiscetur, ostendat, ut Augustinus dicit XII super genes. Ad litteram.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod Angelus invisibiliter docens, docet quidem interius per comparisonem ad doctrinam hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparisonem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina Angeli exterior reputatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivae partis cogi potest: sicut cum quis pungitur, necesse habet intendere ad laesionem; et ita est etiam de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quae utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Angelus nec lumen gratiae infundit, nec lumen naturae; sed lumen naturae divinitus infusum confortat, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus est agens univocum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, et agens aequivocum, quod alio modo habet quam imprimat; ita etiam est et de doctrina, quia homo

docet hominem quasi univocum agens: unde per illum modum scientiam alteri tradit quo ipse eam habet, scilicet deducendo causas in causata.

Unde oportet quod ipsi conceptus docentis patefiant per aliqua signa discenti.

Sed Angelus docet quasi agens aequivocum: ipse enim intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur. Unde non hoc modo ab Angelo docetur quod Angeli conceptus homini patefiant; sed quia in homine scientia causatur, secundum suum modum, earum rerum quas Angelus longe alio modo cognoscit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Dominus loquitur de illo modo doctrinae qui soli Deo competit, ut patet per Glossam, ibidem; et hunc modum docendi Angelo non adscribimus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ille qui docet, non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quae docentur, sunt verae etiam antequam sciantur, quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia quae a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest: unde non oportet quod illuminatio doctrinae sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum, et postea ei intenderent quasi Deo docenti. Unde quaedam Glossa, parum infra, dicit: quia cognovit Nathanael Christum absentem vidisse quae ipse in alio loco gesserat, quod est indicium Deitatis, fatetur non solum magistrum, sed et Dei filium.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstret; sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. Unde ratio non sequitur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod intentio Augustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturae quam mens humana; sed quia non ita cadit Angelus medius inter Deum et mentem humanam, ut mens humana per coniunctionem ad Angelum ultima formatione formetur; ut quidam posuerunt, quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo, quod intellectus noster intelligentiae continuetur, cuius beatitudo est in hoc quod continuatur ipsi Deo.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in nobis sunt quaedam vires quae coguntur ex subiecto et obiecto, sicut vires sensitivae, quae excitantur et per commotionem organi, et per fortitudinem obiecti. Intellectus vero non cogitur ex subiecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex obiecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire.

Affectus vero neque ex subiecto neque ex obiecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud: unde in affectum non potest imprimere nisi Deus, qui interius operatur. Sed in intellectum potest imprimere, quodammodo, etiam homo vel Angelus, repraesentando obiecta quibus intellectus cogatur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod Angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat; sed per continuationem luminis eius cum lumine intellectus nostri, noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si etiam immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum Philosophorum esset vera: quamvis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non eius solius.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio potest accipere ea quae sunt in intellectu humano, sed per alium modum; et similiter intellectus humanus potest capere quae sunt in intellectu angelico, suo modo.

Sed tamen, quamvis intellectus hominis magis conveniat cum imaginatione subiecto, in quantum sunt unius animae potentiae; tamen cum intellectu angelico magis convenit genere, quia uterque est immaterialis virtus.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corporale agat, quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiantur.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod Angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines, sed in quantum facit rerum similitudines in mente resultare, vel movendo imaginationem, vel lumen intellectus confortando.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod creare importat causalitatem primam, quae soli Deo debetur; facere vero importat causalitatem communiter, et similiter docere quantum ad scientiam. Et ideo solus Deus dicitur creator; sed factor et doctor potest dici et Deus et Angelus et homo.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod etiam de his quae habent causas determinatas in natura, potest plura docere Angelus quam homo, sicut et plura cognoscit; et ea etiam quae docet, nobiliori modo docere: unde ratio non sequitur.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae.

TTB

Et videtur quod sit actus contemplativae.

AG1

Vita enim activa cum corpore deficit, ut Gregorius dicit super Ezech.. Sed docere non deficit cum corpore, quia etiam Angeli, qui corpore carent, docent ut dictum est. Ergo videtur quod docere ad vitam contemplativam pertineat.

AG2

Praeterea, sicut dicit Gregorius super Ezech., ante activa vita agitur ut ad contemplativam postea veniatur. Sed doctrina sequitur contemplationem non praecedit. Ergo docere non pertinet ad vitam activam.

AG3

Praeterea, ut Gregorius dicit ibidem, activa vita dum occupatur in opere, minus videt. Sed ille qui docet, necesse habet magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur.

Ergo docere magis est contemplativae quam activae.

AG4

Praeterea, unumquodque per idem est in se perfectum et aliis similem perfectionem tradens, sicut per eundem calorem ignis est calidus et calefaciens. Sed aliquem esse perfectum in consideratione divinorum in seipso, pertinet ad vitam contemplativam. Ergo et doctrina, quae est eiusdem perfectionis transfusio in alium, ad vitam contemplativam pertinet.

AG5

Praeterea, vita activa circa temporalia versatur. Sed doctrina praecipue versatur circa aeterna illorum enim excellentior est doctrina et perfectior. Ergo doctrina non pertinet ad vitam activam, sed contemplativam.

SC1

Sed contra. Est quod Gregorius, in eadem homilia, dicit: activa est vita panem esurienti tribuere, verbum sapientiae nescientem docere.

SC2

Praeterea, opera misericordiae ad vitam activam pertinent. Sed docere inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo docere est vitae activae.

CO

Responsio. Dicendum, quod contemplativa et activa vita ad invicem fine et materia distinguuntur.

Materia namque activae vitae sunt temporalia, circa quae humanus actus versatur; materia autem contemplativae sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit.

Et haec materiae diversitas provenit ex diversitate finis: sicut et in omnibus aliis materia secundum finis exigentiam determinatur.

Finis enim contemplativae vitae est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus; veritatis, dico, increatae secundum modum possibilem contemplanti: quae quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem videbitur perfecte. Unde et Gregorius dicit, quod contemplativa vita hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur.

Sed activae finis est operatio, qua proximorum utilitati intenditur.

In actu autem docendi invenimus duplicem materiam, in cuius signum etiam actus docendi duplici accusativo coniungitur. Est, siquidem, una eius materia res ipsa quae docetur, alia vero cui scientia traditur. Ratione igitur primae materiae, actus doctrinae ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundae pertinet ad vitam activam.

Sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere invenitur, quia ultima materia eius, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia. Unde magis ad activam vitam pertinet quam ad contemplativam, quamvis etiam aliquo modo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vita activa secundum hoc cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, et subvenit infirmitatibus proximorum; secundum quod Gregorius ibidem dicit, quod activa vita laboriosa est, quia

desudat in opere; quae duo in futura vita non erunt. Nihilominus tamen actio hierarchica est in caelestibus spiritibus, ut dionysius dicit, et illa actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita. Unde et illa doctrina quae ibi erit, longe est alia ab ista doctrina.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Gregorius, ibidem, dicit, sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa vita in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur, ut per hoc quod contemplativa mentem accenderit, perfectius activa teneatur. Sciendum tamen, quod activa contemplativam praecedat quantum ad illos actus qui in materia nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa suscipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod visio docentis est principium doctrinae; sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiae rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad contemplationem quam ad actionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrinae; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, invenitur autem contemplativa vita esse activae principium in quantum eam dirigit; sicut e converso activa vita ad contemplativam disponit.

RA5

Ad quintum patet solutio ex dictis, quia respectu materiae primae doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est.

|q12 Quaestio 12

Prologus

PR1

Primo utrum prophetia sit habitus, vel actus.

PR2

Secundo utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.

PR3

Tertio utrum prophetia sit naturalis.

PR4

Quarto utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis.

PR5

Quinto utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.

PR6

Sexto utrum prophetae videant in speculo aeternitatis.

PR7

Septimo utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem prophetae novae rerum species, vel solum intellectuale lumen.

PR8

Octavo utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante.

PR9

Nono utrum propheta semper quando a spiritu prophetiae tangitur, a sensibus alienetur.

PR10

Decimo utrum prophetia convenienter dividitur in prophetiam praedestinationis, praescientiae et comminationis.

PR11

Undecimo utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas.

PR12

Duodecimo utrum prophetia, secundum intellectualem visionem tantum, sit eminentior ea quae habet visionem intellectualem simul cum imaginaria visione.

PR13

Tertiodecimo utrum gradus prophetiae distinguantur secundum visionem imaginariam.

PR14

Quartodecimo utrum Moyses fuerit excellentior aliis prophetis.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de prophetia.

Et primo quaeritur utrum sit habitus, vel actus.

TTB

Et videtur quod non sit habitus.

AG1

Quia ut dicit Commentator in III de anima, habitus est quo quis quando vult operatur. Sed propheta non potest prophetia uti cum voluerit, sicut patet IV regum, III, 15, de eliseo, qui regi quaerenti, responsum dare non potuit nisi vocato psalte, ut sic super eum manus Domini fieret. Ergo prophetia non est habitus.

AG2

Praeterea, quicumque habet aliquem habitum cognitivum, potest ea quae subsunt illi habitui, considerare sine hoc quod ab alio accipiat; qui enim ad hoc quod consideret, indiget instruento, nondum habet habitum.

Sed propheta non potest inspicere prophetabilia nisi sigillatim ei revelentur: unde IV regum cap. IV, 27, dixit eliseus de muliere cuius filius erat defunctus: anima eius in amaritudine est; et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi. Ergo prophetia non est habitus cognoscitivus; nec alius esse potest, cum ad cognitionem prophetia pertineat.

AG3

Sed dicebat, quod ad hoc habitu aliquo propheta indiget, ut ea quae sibi divinitus indicantur, cognoscere possit. Sed contra, divina locutio est efficacior quam humana.

Sed ad hoc quod aliquis ex humana locutione intelligat aliquid esse futurum, nullo habitu indiget. Ergo videtur quod multo minus ad percipiendam revelationem qua Deus prophetae loquitur.

AG4

Praeterea, habitus sufficit ad omnia cognoscenda quae subsunt habitui. Sed per donum prophetiae aliquis non instruitur de omnibus prophetabilibus; ut enim dicit Gregorius in I homilia super Ezech. Et exemplis probat, aliquando spiritus prophetiae ex praesenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit; aliquando ex futuro tangit, et ex praesenti non tangit. Ergo donum prophetiae non est habitus.

AG5

Sed dicebat, quod dono prophetiae non subsunt omnia prophetabilia, sed illud tantum ad cuius revelationem datur. Sed contra, influentia aliqua coarctari non potest nisi vel ex parte influentis, vel ex parte recipientis.

Sed influentia prophetici doni non recipit coarctationem, quo minus ad omnia prophetabilia se extendat, ex parte recipientis: quia intellectus humanus est capax cognitionis omnium prophetabilium; nec ex parte influentis, cuius est largitas infinita. Ergo donum prophetiae ad omnia prophetabilia se extendit.

AG6

Praeterea, ex parte affectivae se ita habet, quod per unum gratiae influxum ab omni culpa anima liberatur. Ergo et ex parte intellectus ita erit quod ex influentia unius prophetici luminis, ab omni ignorantia prophetabilium anima purgabitur.

AG7

Praeterea, habitus gratuitus est perfectior quam acquisitus. Sed habitus acquisitus se extendit ad plures actus. Ergo et prophetia, si sit habitus gratuitus, non se extendet ad unum tantum prophetabile, sed ad omnia.

AG8

Praeterea, si de singulis conclusionibus singuli habitus habeantur, illi habitus non uniantur in unius totalis scientiae habitu, nisi conclusiones illae connexionem habeant secundum quod ex eisdem principiis deducuntur.

Sed huiusmodi futura contingentia, et alia de quibus est prophetia, non habent aliquam connexionem ad invicem, sicut habent conclusiones unius scientiae. Ergo sequitur quod si donum prophetiae ad unum tantum prophetatum se extendit, in uno propheta tot sunt prophetiae habitus quot prophetabilia cognoscit, si prophetia sit habitus.

AG9

Sed dicebat, quod habitus prophetiae semel infusus, ad omnia prophetabilia se extendit; requiritur tamen nova revelatio quantum ad specierum aliquarum ostensionem. Sed contra, habitus prophetiae infusus debet esse perfectior quam habitus scientiae acquisitae; et lumen propheticum quam lumen naturale intellectus agentis. Sed ex virtute luminis intellectus agentis, et habitu scientiae, adiuncto etiam ministerio imaginativae virtutis, possumus formare tot species quot sunt nobis necessariae ut exeamus in actualem considerationem eorum ad quae habitus se extendit. Ergo multo fortius hoc potest propheta, si habitum aliquem habet, sine hoc quod ei aliquae species de novo ostendantur.

AG10

Praeterea, sicut habetur in Glossa in principio Psalterii, prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians.

Inspiratio vero non nominat habitum, sed actum. Ergo prophetia non est habitus.

AG11

Praeterea, videre est quoddam pati, secundum Philosophum. Ergo et visio passio.

Sed prophetia est visio quaedam; I Reg. IX, 9: qui nunc dicitur propheta, olim dicebatur videns. Ergo prophetia non est habitus, sed magis passio.

AG12

Praeterea, secundum Philosophum habitus est qualitas difficile mobilis. Prophetia vero facile movetur, quia non semper prophetae immanet, sed ad tempus: unde Amos VII, 14, super illud, non sum propheta, dicit Glossa:

spiritus non semper administrat prophetiam prophetis, sed ad tempus; et tunc recte dicuntur prophetae cum illuminantur.

Gregorius etiam super ezech.

In I homilia dicit, quod aliquando prophetiae spiritus prophetis deest, nec semper eorum mentibus praesto est, quatenus, cum hunc non habent, se agnoscant ex dono habere cum habent. Ergo prophetia non est habitus.

SC1

Sed contra. Secundum Philosophum in III ethic., tria sunt in anima: potentia, habitus et passio. Sed prophetia non est potentia, quia sic omnes essent prophetae, cum potentiae animae omnibus sint communes; similiter nec est passio, quia passio est tantum in parte animae sensitiva, ut dicitur in VII Lib. Physicorum. Ergo prophetia est habitus.

SC2

Praeterea, omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur. Sed propheta ea quae denuntiat, cognoscit: non autem habitu naturali vel acquisito. Ergo aliquo habitu infuso, quem dicimus prophetiam.

SC3

Praeterea, si prophetia non sit habitus, hoc non erit nisi quia propheta non potest sine nova acceptione omnia alia prophetabilia inspicere. Sed hoc non impedit quin sit habitus: quia etiam habens habitum communem principiorum, non potest considerare particulares conclusiones alicuius scientiae, nisi superaddatur aliquis habitus particularis scientiae. Ergo et nihil prohibet prophetiam esse habitum quemdam universalem, et tamen ad singula prophetabilia cognoscenda requiri novam revelationem.

SC4

Praeterea, fides habitus quidam est omnium credibilium; nec habens tamen habitum fidei, statim novit distincte omnia credibilia, sed indiget instructione ad hoc quod articulos distincte cognoscat. Ergo etsi prophetia sit habitus, adhuc requiretur divina revelatio, quasi quaedam allocutio, ut propheta distincte prophetabilia cognoscat.

CO

Responsio. Dicendum, quod, sicut dicit Glossa in principio Psalterii, prophetia visio dicitur, et propheta videns, ut patet I Reg. IX, 9, ut supra dictum est.

Non tamen quaelibet visio prophetia dici potest, sed visio eorum quae sunt procul a communi cognitione; ut sic dicatur esse propheta non solum procul fans, id est annuntians, sed etiam procul videns, a phanos, quod est apparitio.

Cum autem omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestetur, ut etiam haberi potest ab apostolo, Ephes. V, 13, oportet ut ea quae manifestantur homini supra cognitionem communem, quodam altiori lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, ex cuius receptione aliquis propheta constituitur.

Sciendum est autem, quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter: uno modo ut forma in subiecto consistens; alio modo per modum passionis; sicut pallor in eo qui naturaliter vel ex aliquo forti accidente hunc colorem habet, est ut quaedam qualitas; in eo vero qui subito ex aliquo timore pallescit, est ut quaedam passio. Similiter etiam et lumen corporale est quidem in stellis ut stellarum qualitas, utpote quaedam forma in eis permanens; in aere vero est ut quaedam passio, quia lumen non retinet, sed recipit tantum per appositionem corporis lucidi.

In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essenziale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in propheta esse non potest.

Quicumque enim aliqua cognoscit intellectuali lumine, quod est ei effectum quasi connaturale ut forma in eo consistens, oportet quod de eis fixam cognitionem habeat. Quod esse non potest, nisi ea inspiciat in principio in quo possunt cognosci: quamdiu enim non fit resolutio cognitorum in sua principia, cognitio non firmatur in uno, sed apprehendit ea quae cognoscit secundum probabilitatem quamdam utpote ab aliis dicta: unde necesse habet de singulis acceptionem ab aliis habere. Sicut si aliquis nesciret geometriae conclusiones ex principiis deducere, habitum geometriae non haberet; sed quaecumque de conclusionibus geometriae sciret, apprehenderet quasi credens docenti, et sic indigeret ut de singulis instrueretur: non enim posset ex quibusdam in alia pervenire firmiter, non facta resolutione in prima principia.

Principium autem in quo possunt cognosci futura contingentia, et alia quae cognitionem naturalem excedunt, de quibus est prophetia, est ipse Deus. Unde cum prophetae Dei essentiam non videant, non possunt ea quae propheticè vident, cognoscere aliquo lumine quod sit quasi quaedam forma habitualis eis inhaerens: sed oportet quod de singulis sigillatim instruantur.

Unde oportet quod lumen propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima prophetae per modum cuiusdam passionis ut lumen solis in aere. Unde, sicut lumen non remanet in aere nisi apud irradiationem solis, ita nec lumen praedictum remanet in mente prophetae nisi quando actualiter divinitus inspiratur.

Et inde est quod sancti de prophetia loquentes, de ea per modum passionis loquuntur, dicentes eam esse inspirationem vel tactum quemdam, quo spiritus sanctus dicitur tangere cor prophetae: et aliis huiusmodi verbis, de prophetia loquuntur. Et sic patet quod quantum ad lumen propheticum, prophetia non potest esse habitus.

Sed sciendum, quod sicut est in rebus corporalibus, quod aliquid post passionem, etiam passione abeunte, efficitur habilior ad patiendum, sicut aqua calefacta prius, facilius postmodum post infrigidationem calefiet, et homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiam provocatur; ita etiam quando mens aliqua divina inspiratione tangitur, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens devotior; unde propter hoc, ut Augustinus dicit in Lib. De orando Deum: ne mens quae curis et negotiis tepescere coeperat, omnino refrigescat, et penitus extingatur, nisi crebrius inflammetur, certis horis ad negotium orandi mentem revocamus.

Unde et mens prophetae postquam fuerit semel vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante remanet habilior ut iterum inspiretur. Et haecabilitas potest habitus prophetiae dici; sicut etiam Avicenna dicit, VI de naturalibus, quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam habilitates quaedam animae nostrae ad hoc quod recipiat illustrationem intelligentiae agentis, et species intelligibiles ab ea in se effluentes. Sed tamen non proprie potest dici habitus, sed magisabilitas vel dispositio quaedam, a qua aliquis nominatur propheta, etiam quando actu non inspiratur.

Tamen ne fiat vis in vocabulo habitus, sustinentes utramque partem, utrisque rationibus respondeamus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod definitio illa inducitur de habitu proprie accepto: et sicabilitas praedicta prophetandi, habitus dici non potest; per quem tamen modum potest dici habitus secundum opinionem Avicennae etiamabilitas animae nostrae ad recipiendum ab intelligentia agente, quia illa receptio est naturalis secundum eius opinionem.

Unde in eo, qui habet abilitatem, habet in potestate recipere cum vult, quia influentia naturalis non deest materiae dispositae. Sed influentia prophetiae dependet ex sola divina voluntate; unde, quantacumque sit abilitas in mente prophetae, non est in eius potestate ut prophetia utatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si lumen propheticum inesset menti ut habitus quidam scientiae de rebus prophetatis, non indigeret propheta ad quaelibet prophetabilia cognoscenda, nova revelatione; indiget autem, quia illud lumen non est habitus. Sed abilitas ipsa ad lumen percipiendum, similitudinem habitus habet, sine quo lumine prophetabilia cognosci non possunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod post perceptionem divinae locutionis, qua prophetam alloquitur interius, quae nihil aliud est quam mentis illustratio; non requiritur aliquis habitus quo interius audita percipiuntur; sed ad hanc locutionem percipiendam tanto magis videtur abilitas aliqua operari, quanto ista locutio est excellentior, et eius perceptio vires naturales excedit.

RA4

Ad quartum patet solutio ex dictis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod lumen propheticum semel infusum non facit cognitionem de omnibus prophetabilibus, sed solum de illis propter quorum cognitionem datur.

Haec autem arctatio non provenit ex impotentia largientis, sed ex ordine sapientiae ipsius, qui dividit singulis prout vult.

RA6

Ad sextum dicendum, quod omnia peccata mortalia habent in hoc convenientiam quamdam, quod per eorum quodlibet homo separatur a Deo; unde gratia, quae hominem Deo coniungit, ab omni peccato mortali liberat; non autem ab omni veniali, quia venialia a Deo non separant. Res autem prophetabiles non habent ad invicem connexionem nisi in ipso ordine divinae sapientiae; unde ab his qui divinam sapientiam totaliter non intuentur, potest unum sine alio videri.

RA7

Ad septimum dicendum, quod habitus infusus est perfectior quam acquisitus secundum genus suum, scilicet ratione originis, et ratione eius propter quod datur, quod est alius eo ad quod ordinatur habitus acquisitus.

Sed quantum ad modum habendi vel perficiendi, nihil prohibet habitum acquisitum perfectiorem esse; sicut patet quod per habitum fidei infusum non ita perfecte videmus credibilia sicut per habitum scientiae acquisitum conclusiones scientiarum. Et similiter lumen propheticum quamvis sit infusum, non tamen ita perfecte in nobis existit sicut habitus acquisiti; quod etiam dignitati infusorum habituum attestatur, quia ex eorum altitudine contingit ut humana infirmitas eos plene possidere non possit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet si lumen quo perfunditur mens prophetae, esset habitus; non autem si ponimus abilitatem ad percipiendum lumen praedictum esse habitum, vel quasi habitum; cum ex eodem possit esse aliquis habilis ut illuminetur de quocumque.

RA9

Ad nonum dicendum, quod qualiter formatio specierum de novo requiratur ad prophetica revelationem, infra dicitur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod, licet inspiratio habitum non nominet, tamen ex hoc non potest probari quod prophetia non sit habitus; consuetum est enim quod habitus per actus definiantur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod videre, secundum Philosophum dupliciter dicitur: scilicet habitu, et actu; unde et visio actum et habitum nominare potest.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod lumen propheticum non est qualitas difficile mobilis, sed aliquid transiens; et secundum hoc loquuntur auctoritates inductae. Sed habilitas illa quae remanet ad illustrationem denuo percipiendam, non est facile mobilis; immo diu permanet, nisi in propheta fiat magna transmutatio, per quam talis habilitas tollatur.

RC1

Ad primum vero eorum, quae sunt in contrarium, dicendum quod quia actus totaliter ab habitu oritur, ideo in illa Philosophi divisione actus ad habitum reducitur, vel etiam ad passionem, eo quod passio actus quidam animae est, ut irasci et concupiscere.

Prophetia autem quantum ad ipsam visionem prophetae est actus quidam mentis; quantum vero ad lumen, quod raptim, et quasi pertranseunter, decipitur, est similis passioni, prout in intellectiva parte receptio passio dicitur: quia intelligere etiam quoddam pati est, ut dicitur III de anima.

Vel potest dici, quod illa divisio Philosophi, si membra divisionis proprie accipiantur, non sufficienter comprehendunt omnia quae in anima sunt; sed ea tantum quae ad materiam pertinent moralem, de qua Philosophus intendit, sicut etiam patet per exempla, quibus ibidem Philosophus se exponit.

RC2

Ad secundum dicendum, quod non omne quod cognoscitur, sub aliquo habitu cognoscitur, sed solum illud de quo perfecta cognitio habetur; sunt enim actus imperfecti in nobis qui ex habitu non procedunt.

RC3

Ad tertium dicendum, quod in scientiis demonstrativis sunt quaedam communia, in quibus particulares conclusiones quasi in quibusdam seminibus virtualiter continentur; unde ille qui habet habitum illorum communium, non se habet ad particulares conclusiones nisi in potentia remota, quae indiget motore ut in actum pertingat. Sed in rebus prophetabilibus non est talis ordo, ut quaedam ex aliis primis deducantur, ut sic qui habet primorum habitum, habeat sub quadam confusione habitus secundorum; unde ratio non sequitur.

RC4

Ad quartum dicendum, quod intellectus alio modo perficitur prophetia et fide. Prophetia enim perficit intellectum secundum se; unde oportet ut ea, ad quae propheta est perfectus dono prophetiae, possit distincte inspicere. Sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum: actus enim fidei est intellectus imperati a voluntate; unde per fidem intellectus nihil aliud habet nisi ut sit paratus ad assentiendum his quae Deus credi mandat. Et hinc est quod fides assimilatur auditui; sed prophetia visioni. Et sic non oportet quod habens habitum fidei distincte cognoscat omnia credibilia, sicut oporteret de habente habitum prophetiae quod omnia prophetabilia distincte agnosceret.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia prophetia est inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians. Eventus autem rerum dicuntur futura contingentia, cuiusmodi non sunt conclusiones scientiae demonstrativae.

Ergo de talibus non potest esse prophetia.

AG2

Praeterea, Hieronymus dicit quod prophetia est signum divinae praescientiae. Praescientia autem de futuris est. Cum igitur futura, praecipue contingentia, de quibus maxime videtur esse prophetia, non possint esse conclusiones alicuius scientiae, videtur quod non possit de scibilibus conclusionibus esse prophetia.

AG3

Praeterea, natura non abundat superfluis, nec deficit in necessariis; et multo minus Deus, cuius actio est ordinatissima. Sed homo ad sciendum conclusiones scientiarum demonstratarum, habet aliam viam quam per prophetiam, scilicet per principia per se nota.

Ergo videtur quod superfluum esset, si huiusmodi per prophetiam cognoscerentur.

AG4

Praeterea, diversus modus generationis est indicium diversitatis speciei; unde mures generati ex semine, non sunt eiusdem speciei cum illis qui ex putrefactione generantur, ut dicit Commentator VIII phys..

Sed homines naturaliter conclusiones scientiarum demonstratarum ex principiis per se notis accipiunt. Si igitur sunt aliqui homines qui alio modo scientias demonstrativas accipiant, utpote per prophetiam, erunt alterius speciei, et aequivoce homines dicuntur; quod videtur absurdum.

AG5

Praeterea, scientiae demonstrativae sunt de his quae se habent indifferenter ad omne tempus. Sed prophetia non similiter se habet ad omne tempus; immo quandoque spiritus prophetarum tangit cor prophetae de praesenti et non de futuro, quandoque e contrario, ut Gregorius dicit super Ezech..

Ergo prophetia non est de illis de quibus est scientia.

AG6

Praeterea, ad ea quae per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens prophetae, et cuiuscumque alterius. Sed in omnibus quae sciuntur per demonstrationem, idem est iudicium prophetae, et cuiuscumque alterius scientis illud; et neuter alteri praefertur, ut dicit Rabbi Moyses. Ergo de his quae per demonstrationem sciuntur, non est prophetia.

SC1

Sed contra. Prophetis non credimus nisi quatenus spiritu prophetiae inspirantur. Sed illis quae sunt scripta in libris prophetarum, oportet nos fidem adhibere, etiam si pertineant ad conclusiones scientiarum, utpote quod dicitur: qui firmavit terram super aquas, vel si qua sunt alia huiusmodi.

Ergo prophetiae spiritus inspirat prophetas etiam de conclusionibus scientiarum.

SC2

Praeterea, sicut se habet gratia signorum ad operandum ea quae sunt supra virtutem naturae, ita se habet donum prophetiae ad cognoscendum ea quae naturalem cognitionem excedunt. Sed per gratiam signorum non solum fiunt ea quae natura facere non potest, ut puta illuminare caecos et suscitare mortuos, sed etiam quae natura facere potest, ut curare febrientes. Ergo per donum prophetiae non solum cognoscuntur ea ad quae naturalis cognitio non potest attingere, sed etiam ea ad quae naturalis cognitio attingere potest, cuiusmodi sunt conclusiones scientiarum; et sic videtur quod de eis possit esse prophetia.

CO

Responsio. Dicendum, quod in omnibus quae sunt propter finem, materia determinatur secundum exigentiam finis, ut patet in II phys..

Donum autem prophetiae datur ad utilitatem ecclesiae, ut patet I ad Cor., XII, 7: unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, et subiungit multa inter quae connumerat prophetiam; unde omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem est materia prophetiae, sive sint praeterita, sive praesentia sive futura, sive etiam aeterna, sive necessaria, sive contingentia. Illa vero quae ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea a materia prophetiae; unde Augustinus dicit, II super Genesim ad litteram, quod quamvis auctores nostri sciverint cuius figurae sit caelum; tamen per eos dicere noluit nisi quod prodest saluti; et ioannis cap. XVI, vers. 13 dicitur: cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem; Glossa saluti necessariam.

Dico autem necessaria ad salutem, sive sint necessaria ad instructionem fidei, sive ad informationem morum. Multa autem quae sunt in scientiis demonstrata, ad hoc possunt esse utilia; utpote intellectum esse incorruptibilem, et ea quae in creaturis considerata in admirationem divinae sapientiae et potestatis inducunt. Unde et de his in sacra Scriptura invenimus fieri mentionem.

Sciendum tamen, quod cum prophetia sit cognitio eorum quae sunt procul, non eodem modo se habet ad omnia praedicta. Quaedam enim sunt procul a nostra notitia ex parte ipsorum, quaedam vero ex parte nostra.

Ex parte quidem ipsorum sunt procul futura contingentia, quae per hoc non cognoscibilia sunt, quod ab esse deficiunt, cum nec in se sint, nec in causis suis determinentur. Sed ex parte nostra sunt procul illa, in quorum cognitione accidit difficultas propter nostrum defectum, non propter ea, cum sint maxime cognoscibilia et perfectissima entia, sicut res intelligibiles, et praecipue aeternae.

Quod autem competit alicui secundum se, verius competit ei quam quod competit sibi ratione alterius; unde et futura contingentia verius sunt procul a cognitione quam quaecumque alia, et ideo praecipue videntur ad prophetiam pertinere, in tantum quod quasi praecipua prophetiae materia in definitione prophetiae ponantur, in hoc quod dicitur: prophetia est divina inspiratio, rerum eventus etc.; ex quo etiam nomen prophetiae videtur esse acceptum; unde dicit Gregorius super Ezech., quod cum ideo prophetia dicta sit quod futura praedicat; quando de praeterito vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit.

Eorum vero quae sunt procul ex parte nostra, est etiam consideranda quaedam distinctio.

Quaedam enim sunt procul utpote omnem cognitionem humanam excedentia, ut Deum esse trinum et unum, et alia huiusmodi: et talia non sunt conclusiones scientiarum.

Quaedam vero sunt procul utpote excedentia cognitionem alicuius hominis, non cognitionem humanam simpliciter; utpote quae a doctis per demonstrationem sciuntur, sed indocti naturali cognitione ad ea non pertingunt, sed quandoque elevantur ad ea revelatione divina: et huiusmodi non sunt prophetabilia simpliciter, sed respectu huius.

Et sic possunt subesse prophetiae conclusiones demonstratae in scientiis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod eventus rerum ponuntur in definitione prophetiae quasi materia maxime propria prophetiae, non autem ita quod sint tota prophetiae materia.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum, quod ratione principalis suae materiae prophetia signum praescientiae dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis conclusiones scientiarum possint sciri alio modo quam per prophetiam, non tamen est superfluum ut lumine prophetiae ostendantur, quia firmiter adhaeremus prophetarum dictis per fidem quam demonstrationibus scientiarum; et in hoc etiam Dei gratia commendatur, et ipsius perfecta scientia ostenditur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod causae naturales habent determinatos effectus, cum earum virtutes sint finitae et limitatae ad unum; et ideo quae a diversis causis naturalibus producuntur in esse, secundum diversum generationis modum oportet esse specie diversa.

Sed virtus divina, cum sit infinita, potest producere eosdem effectus in specie sine operatione naturae quos natura producit; unde non sequitur quod, si ea quae naturaliter cognosci possunt, divinitus revelentur, illi qui diversimode cognitionem accipiunt, specie differant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod licet prophetia interdum sit de his quae diversis temporibus distinguuntur, interdum tamen est de illis quae per omne tempus sunt vera.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Rabbi Moyses non intelligit quin de his quae per demonstrationem sciuntur, possit fieri revelatio prophetiae; sed quia ex quo per demonstrationem sciuntur, non differt an de eis habeatur prophetia, vel non.

la3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum prophetia sit naturalis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Potior enim est cognitio vigilantis quam dormientis. Sed dormientibus naturaliter contingit ut futura praevideant, sicut patet in divinationibus somniorum. Ergo multo fortius in vigilando aliqui naturaliter possunt futura praevidere. Hoc autem est prophetiae officium. Ergo aliquis naturaliter potest esse propheta.

AG2

Sed dicebat, quod vigilantis cognitio est potior quantum ad iudicium, sed dormientis quantum ad receptionem. Sed contra, secundum hoc vis cognoscitiva potest de re aliqua iudicare, quod speciem eius recipit. Iudicium ergo receptionem sequitur; ergo ubi est potior receptio, est etiam perfectius iudicium; et sic, si dormiens est potior in recipiendo, debet esse potior in iudicando.

AG3

Praeterea, intellectus non ligatur somno nisi per accidens, in quantum dependet a sensu. Sed iudicium intellectus non dependet a sensu, cum intellectus operatio secundum hoc a sensibus tantum dependeat quod a sensibus accipit; iudicium autem est post acceptionem.

Ergo intellectus iudicium non est ligatum in somno; et sic videtur distinctio posita nulla esse.

AG4

Praeterea, illud quod convenit alicui ex hoc ipso quod ab alio separatur, convenit ei secundum suam naturam; sicut ex hoc ipso quod ferrum a rubigine separatur, accidit ei claritas, unde claritas est ei naturalis. Sed ex hoc ipso quod anima a sensibus corporis abstrahitur, competit ei futura praevidere, ut Augustinus ostendit, XII super Genesim ad litteram, multis exemplis. Ergo videtur quod praevidere futura, sit ipsi animae humanae naturale; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, Gregorius in IV dialogorum, dicit, quod ipsa aliquando animarum vis subtilitate sua aliquid praevidet: aliquando autem exiturae de corpore animae per revelationem ventura cognoscunt.

Sed illa quae anima potest inspicere ex sua subtilitate, naturaliter inspicit. Ergo anima naturaliter futura cognoscere potest, et sic naturaliter habere prophetiam, quae praecipue in futurorum visione consistit.

AG6

Sed dicebat, quod futura quae anima naturali cognitione praevidet, sunt illa quae habent causas determinatas in natura; sed prophetia est etiam de aliis futuris. Sed contra, ea quae dependent ex libero arbitrio, non habent causas determinatas in natura. Sed ea quae anima ex sua subtilitate praevidet, omnino ex libero arbitrio dependent; sicut patet per exemplum Gregorii, quod ibi ponit de quodam, qui cum infirmaretur, et esset

dispositum de eius sepultura in quadam ecclesia, morti appropinquans surrexit, et se induens praedixit se velle ire per viam appiam ad ecclesiam s. Sixti. Cumque post modicum defunctus esset; quia longum erat iter ad ecclesiam ubi sepeliri debebat, repente orto consilio exeuntes cum eius funere per viam appiam, nescientes quae ille dixerat, in ecclesia s. Sixti eum posuerunt: quod tamen, ut Gregorius subiungit, praedicere non potuit, nisi quia id quod futurum erat eius corpori, ipsa vis animae ac subtilitas praevidebat.

Ergo illa etiam futura quae ex naturalibus causis non dependent, possunt naturaliter ab homine praevideri; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, ex causis naturalibus non potest accipi significatio super ea quae naturaliter non fiunt. Sed astrologi accipiunt ex motibus corporum caelestium significationes super prophetia. Ergo prophetia est naturalis.

AG8

Praeterea, Philosophi in scientia naturali non determinaverunt nisi de his quae naturaliter possunt accidere. Determinavit autem Avicenna, in VI de naturalibus, de prophetia.

Ergo prophetia est naturalis.

AG9

Praeterea, ad prophetiam non requiruntur nisi tria; scilicet claritas intelligentiae, et perfectio virtutis imaginativae, et potestas animae, ut ei materia exterior obediat, ut Avicenna ponit in VI de naturalibus.

Sed haec tria possunt accidere naturaliter.

Ergo naturaliter potest aliquis propheta esse.

AG10

Sed dicebat, quod naturaliter potest intellectus et imaginatio perfici ad praecognoscendum futura naturalia; sed de his non est prophetia. Sed contra, ea quae dependent ex causis inferioribus, dicuntur esse naturalia.

Sed Isaias praevidit et praedixit ezechiam fore moriturum, isa. XXXVIII, 1; et hoc secundum rationes inferiores, ut per Glossam ibidem habetur. Ergo etiam praecognitio naturalium futurorum est prophetia.

AG11

Praeterea, divina providentia rebus in esse productis tribuit ut in se habeant ea sine quibus conservari non possunt; sicut in humano corpore posuit membra quibus sumitur et decoquitur cibus, sine quo mortalis vita non conservatur. Sed humanum genus non potest sine societate conservari: unus enim homo non sufficit sibi in necessariis ad vitam, unde homo naturaliter est animal politicum, ut dicitur VIII ethic..

Societas autem conservari non potest sine iustitia; iustitiae vero regula est prophetia.

Ergo naturae humanae est inditum ut ad prophetiam naturaliter homo pervenire possit.

AG12

Praeterea, in quolibet genere naturaliter invenitur illud quod est perfectissimum in genere illo.

Sed perfectissimum in genere hominum est propheta, qui secundum id quod est in homine potius, scilicet intellectum, alios transcendit.

Ergo naturaliter potest homo ad prophetiam pervenire.

AG13

Praeterea, plus distant proprietates Dei a proprietatibus creaturarum quam proprietates rerum futurarum a rebus praesentibus.

Sed naturali cognitione homo per proprietates creaturarum in cognitionem Dei pervenire potest: ut patet Rom. Cap. I, 20: invisibilia Dei per ea quae facta sunt etc.; ergo et naturaliter ex his quae sunt, potest homo in cognitionem futurorum pervenire; et sic naturaliter potest esse propheta.

AG14

Sed dicebat, quod quamvis Deus magis distet in essendo, tamen futura magis distant in cognoscendo. Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo illud quod est magis distans secundum esse, est etiam magis distans secundum cognitionem.

AG15

Praeterea, Augustinus in Lib. De libero arbitr., distinguit tria genera bonorum; scilicet parvum, magnum et medium. Sed prophetia non computatur inter parva bona, quia huiusmodi sunt bona corporalia; nec iterum inter bona maxima, quia huiusmodi sunt quibus recte vivitur, et quibus nullus abuti potest: quae prophetae competere non videntur. Ergo restat quod prophetia ad media bona pertineat, quae sunt bona naturalia animae; et sic videtur quod sit naturalis.

AG16

Praeterea, boetius dicit in Lib. De duabus naturis quod uno modo natura dicitur omne illud quod potest agere vel pati. Sed ad hoc quod aliquis sit propheta, requiritur quaedam spiritualis passio, scilicet receptio luminis prophetici, ut supra dictum est. Ergo videtur quod prophetia sit naturalis.

AG17

Praeterea, si agenti naturale est agere, et patienti naturale est pati, oportet quod passio sit naturalis. Sed ipsi Deo naturale est quod perfectionem prophetiae hominibus infundat; quia ipse secundum suam naturam bonus est, et

bono naturalis est sui communicatio. Similiter etiam humanae menti naturale est quod a Deo recipiat, cum eius natura non consistat nisi ex his quae a Deo recipit. Ergo prophetiae susceptio est naturalis.

AG18

Praeterea, cuilibet potentiae naturali passivae respondet aliqua naturalis activa potentia.

Sed in anima humana est naturalis potentia ad recipiendum lumen prophetiae.

Ergo etiam est aliqua naturalis potentia activa, per quam aliquis in actum prophetiae adducitur; et ita videtur quod prophetia sit naturalis.

AG19

Praeterea, homo naturaliter est perfectioris cognitionis quam alia animalia. Sed quaedam alia animalia naturaliter sunt praescia eorum futurorum maxime quae ad eos pertinent; sicut patet de formicis, quae praesciunt pluvias futuras; et pisces etiam quidam praenuntiant tempestates futuras. Ergo etiam et homo naturaliter debet esse praescius eorum quae ad ipsum pertinent; et sic videtur quod homo naturaliter possit esse propheta.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur II Petri, cap. I, 21: non voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.

SC2

Praeterea, illud quod dependet ex causa extrinseca, non videtur esse naturale. Sed prophetia dependet ex causa extrinseca, quia scilicet prophetae in speculo aeternitatis legunt.

Ergo videtur quod prophetia non sit naturalis.

SC3

Praeterea, illa quae insunt nobis naturaliter, sunt in potestate nostra. Sed in potestate prophetae non erat habere spiritum praedicendi futura, ut patet per Glossam II Petri, I, 19: super illud: habemus firmiorem propheticum sermonem, etc.. Ergo prophetia non est naturalis.

SC4

Praeterea, ea quae sunt naturalia, sunt ut in pluribus. Sed prophetia est in valde paucis. Ergo non est naturalis.

CO

Responsio. Dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo, quia eius principium activum est natura; sicut naturale est igni ferri sursum. Alio modo quando quia natura est principium dispositionum ipsius non quarumlibet, sed earum quae sunt necessitas ad talem perfectionem; sicut dicitur quod infusio animae rationalis est naturalis in quantum per operationem naturae corpus efficitur dispositum dispositione quae est necessitas ad animae susceptionem.

Fuit igitur quorundam opinio, quod prophetia esset naturalis primo modo: quia dicebant animam habere in se ipsa quamdam vim divinationis, ut Augustinus narrat, XII super genes. Ad litteram. Sed hoc ipse ibidem improbat, quia si hoc esset, tunc in potestate sua haberet anima quaecumque vellet futura praecognoscere; quod manifeste apparet esse falsum.

Et praeterea hoc apparet esse falsum, quia natura mentis humanae nullius cognitionis naturaliter potest esse principium, in quae non possit pervenire per principia per se nota, quae sunt prima instrumenta intellectus agentis; ex quibus principiis in cognitionem futurorum contingentium perveniri non potest, nisi forte per inspectionem aliquorum signorum naturalium; sicut medicus praecognoscit sanitatem vel mortem futuram, et astrologus tempestatem vel serenitatem. Talis autem futurorum praecognitio non dicitur esse divinationis vel prophetiae, sed magis artis.

Unde alii dixerunt, quod prophetia est naturalis secundo modo; quia scilicet natura ad talem dispositionem potest hominem perducere, quod erit in necessitate ad recipiendam per actionem alicuius superioris causae praescientiam futurorum. Quae quidem opinio est vera de quadam prophetia, non autem de illa quae inter dona spiritus sancti ab apostolo computatur.

Unde ad earum distinctionem habendam, sciendum est, quod futura contingentia in duobus praexistunt antequam sint: scilicet in praescientia divina, et in causis creatis, quarum virtute futura illa educuntur in esse.

In his autem duobus futura praexistunt diversimode quantum ad duo.

Primo quantum ad hoc quod omnia quae praexistunt in causis creatis, praexistunt etiam in divina praescientia, sed non e converso, cum quorundam futurorum rationes Deus in se retinuerit, rebus creatis eas non infundendo, sicut eorum quae miraculose fiunt sola divina virtute, ut Augustinus dicit super genes. Ad litteram.

Secundo quantum ad hoc quod futura in causis creatis quaedam praexistunt mobiliter eo quod virtus causae quae est ordinata ad talem effectum inducendum, potest aliquo eventu impediri. Sed in divina praescientia omnia futura sunt immobiliter, quia futura subduntur divinae praescientiae non solum secundum ordinem causarum suarum ad ipsa, sed etiam secundum exitum ordinis vel eventuum.

Praecognitio igitur futurorum potest causari in mente humana dupliciter.

Uno modo ex hoc quod futura praexistunt in mente divina; et haec prophetia donum spiritus sancti ponitur, et haec non est naturalis. Illa enim quae fiunt divinitus sine causis naturalibus mediis, non dicuntur esse naturalia, sed miraculosa. Huiusmodi autem futurorum revelatio fit absque mediis causis naturalibus; cum non hoc modo

revelentur prout rationes futurorum sunt in causis creatis, sed prout sunt in mente divina, a qua derivantur in mentem prophetiae.

Alio modo ex virtute causarum creatarum, prout scilicet in virtutem imaginativam humanam possunt aliqui motus fieri ex virtute caelestium corporum, in quibus praexistunt quaedam signa futurorum quorumdam, et secundum quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorum, utpote inferior, natus est instrui, et ad aliqua cognoscenda elevari; et haec prophetia modo praedicto potest dici naturalis.

Differt autem haec prophetia naturalis ab ea de qua nunc loquimur, in tribus.

Primo in hoc quod futurorum praevisionem habet immediate a Deo illa de qua nunc loquimur, quamvis Angelus possit esse minister, prout agit in virtute divini luminis; naturalis vero est ex propria actione causarum secundarum.

Secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit nisi ad illa futura quae habent causas determinatas in natura; sed prophetia de qua loquimur, indifferenter se habet ad omnia.

Tertio in hoc quod naturalis prophetia non infallibiliter praevidet, sed sicut praedicuntur illa quae sunt vera ut in maiori parte; prophetia vero quae est spiritus sancti donum, infallibiliter praevidet; unde dicitur esse divinae praescientiae signum, quia secundum illam infallibilitatem praevidet secundum quam futura sunt a Deo praescita.

Et haec triplex differentia in definitione cassiodori notari potest.

Prima in hoc quod dicit divina; secunda in hoc quod dicit generaliter, rerum eventus; tertia in hoc quod dicit, immobili veritate denuntians.

Sed quantum ad hoc quod prophetia est de rebus necessariis ut de scibilibus, manet duplex differentia: scilicet prima et secunda; quia per prophetiam naturalem non accipit homo immediate a Deo cognitionem illorum scibilium, sed mediantibus causis secundis, et per operationem causarum secundarum in virtute naturali sua agentium. Nec iterum talis cognitio ad omnia necessaria se extendit, sed solum ad illa quae possunt esse nota per prima principia; quia ultra illa virtus luminis intellectus agentis non se extendit, nec naturaliter in alia elevatur, sicut prophetia divina elevatur in quaedam quae sunt supra naturalem cognitionem, utpote Deum esse trinum et unum, et alia huiusmodi.

Sed tertia differentia removetur in hac materia, quia utraque prophetia ita immobiliter et certissime facit scire huiusmodi scibilia necessaria, sicut si scirentur per principia demonstrationis.

Per prophetiam enim utramque, elevatur mens hominis, ut quodammodo conformiter substantiis separatis intelligat, quae sicut principia, ita et conclusiones simplici intuitu, sine deductione unius ex altero, certissime vident.

Utraque etiam prophetia differt a somnio et visione, ut somnium dicamus apparitionem quae fit homini in dormiendo, visionem vero quae fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto; quia tam in somnio quam in visione simplici, anima detinetur phantasmatis visis, vel totaliter vel in parte, ut scilicet inhaereat eis tamquam veris rebus, vel totaliter vel in parte. Sed in utraque prophetia etsi aliqua phantasmata videantur in somnio vel visione, tamen anima prophetiae illis phantasmatis non detinetur; sed cognoscit per lumen propheticum ea quae videt non esse res, sed similitudines aliquid significantes; et earum significationem cognoscit, quia intelligentia opus est in visione, ut dicitur Danielis, X, 1.

Et sic patet quod prophetia naturalis media est inter somnium et prophetiam divinam; unde et somnium dicitur esse pars vel casus prophetiae naturalis; sicut et prophetia naturalis est quaedam deficiens similitudo prophetiae divinae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in cognitione duo est considerare: scilicet receptionem, et iudicium de receptis. Quantum igitur ad iudicium de receptis, potior est vigilantis cognitio quam dormientis; quia iudicium vigilantis est liberum, sed dormientis ligatum, ut dicitur in Lib. De somno et vigilia. Sed quantum ad receptionem, cognitio dormientis est potior, quia quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus interiores impressiones magis percipiuntur, sive sint ex substantiis separatis, sive ex caelestibus corporibus. Unde sic potest intelligi quod dicitur Num. XXIII, 4, de Balaam: qui cadit, scilicet dormiendo, et sic aperiuntur oculi eius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod iudicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus iudicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus iudicamus eas in principia resolvendo.

In somno igitur ligatis exterioribus sensibus, interiores vires quasi quietatae ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel in imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute caelestium corporum, aut etiam quorumcumque; sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedat. Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus; unde Philosophus dicit in III caeli et mundi, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare; et similiter dicit in VI ethicorum, quod sensus est extremi sicut intellectus principiorum; extrema appellans illa in quae fit resolutio iudicantis.

Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum iudicium quin quantum ad aliquid homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iudicium intellectus non dependet a sensu hoc modo, quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur; indiget autem sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quidam posuerunt quod anima rationalis in se ipsa habet vim quamdam divinationis, ut Augustinus dicit, XII super Genesim ad litteram.

Sed hoc ipse ibidem improbat; quia si hoc esset, in promptu esset ei cum vellet futura praecognoscere: quod patet esse falsum.

Non igitur propter hoc, a sensibus abstracta, interdum futura praevidet, quia hoc ei secundum naturalem virtutem competat; sed quia per huiusmodi abstractionem efficitur habilior ad percipiendum impressiones illarum causarum ex quibus potest fieri aliqua praecognitio futurorum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in verbis Gregorii est accipienda subtilitas animae, quam ponit causam praecognitionis futurorum, pro ipsa habilitate animae ad recipiendum a substantiis superioribus non solum secundum ordinem gratiae, prout sanctis ab Angelis quaedam revelantur, sed etiam secundum ordinem naturae, prout inferiores intellectus secundum ordinem naturae nati sunt perfici a superioribus; et prout corpora humana subduntur impressionibus corporum caelestium, in quibus est praeparatio ad aliquos futuros eventus, quos anima sua subtilitate praevidet per aliquas similitudines ex impressione caelestium corporum in imaginatione relictas.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis liberum arbitrium naturalibus causis non subdatur, tamen ad ea quae libero aguntur arbitrio, naturales causae interdum facilitatem vel impedimentum praestant; sicut potuit in proposito vel pluvia vel nimius aestus taedium facere his qui portabant funus, ne ad locum destinatum deferrent, quorum praecognitio fieri poterat per corpora caelestia.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum corpora humana corporibus caelestibus subdantur, ex motibus caelestium corporum potest accipi significatio super dispositione qualibet corporis humani. Cum igitur aliqua complexio vel dispositio humani corporis sit quasi necessitas ad naturalem prophetiam, non est inconueniens, si ex caelestibus corporibus significatio super naturali prophetia accipitur: non autem super prophetia quae est spiritus sancti donum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illi Philosophi naturales qui de prophetia determinaverunt, non potuerunt tractare de prophetia de qua nunc loquimur, sed solum de naturali.

RA9

Ad nonum dicendum, quod illorum trium unum non potest naturaliter animae competere, ut scilicet sit tantae virtutis, quod ei materia exterior subdatur; cum etiam nec ipsis Angelis ad nutum deserviat materia corporalis, ut Augustinus dicit.

Et sic in hoc non est sustinendum dictum Avicennae, vel cuiuslibet alterius Philosophi. Ex aliis vero duobus quae tangit obiectio, secundum quod naturaliter homini proveniunt, causatur prophetia naturalis, non illa de qua loquimur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quamvis per prophetiam naturalem non possint revelari nisi ea quae naturalibus causis subduntur, tamen per prophetiam divinam possunt non solum alia, sed etiam ista cognosci.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae, non potest conservari nisi per iustitiam fidei, cuius principium est prophetia; unde dicitur Proverb. XXVII, 18: cum defecerit prophetia, dissipabitur populus.

Sed cum hic finis sit supernaturalis, et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quae est eius principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia iuris naturalis homini indita; et sic non oportet prophetiam esse naturalem.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod hoc est ex nobilitate hominis, quod in genere humano possit inveniri tam digna perfectio quae ex nulla causa produci possit nisi supernaturali.

Talis autem perfectionis creaturae irrationales capaces non sunt. Et ideo non oportet ut id quod est perfectissimum in genere hominum, virtute naturae acquiratur; sed id tantum quod est perfectissimum secundum statum naturae, non autem quod est perfectissimum secundum statum gratiae.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod res aliqua dupliciter potest cognosci: scilicet an est, et quid est. Quia vero proprietates creaturarum, ex quibus cognitionem accipimus, maxime distant a proprietatibus divinis, inde est quod de Deo cognoscere non possumus quid est; sed ex hoc ipso quod creaturae dependent a Deo, ex creaturis inspectis cognoscere possumus, Deum esse. Sed quia praesentia a futuris non dependent, proprietates autem habent similes, idcirco ex rebus praesentibus non possumus scire an aliqua futura sint.

Possumus autem scire, si futura, quid vel qualia sint.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod Deus magis distat a creaturis quam una creatura ab alia quantum ad modum essendi; non tamen quantum ad habitudinem quae est inter principium essendi et id quod habet esse ex tali principio. Et ideo per creaturas cognoscimus Deum esse, sed non quid est.

E contrario autem est de cognitione futurorum contingentium per praesentia vel praeterita.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod prophetia reducitur ad maxima bona, cum sit quoddam donum gratuitum. Quamvis enim ea non recte vivatur ut immediato principio meritoriae operationis, tamen tota prophetia ad rectitudinem vitae ordinatur. Nec iterum prophetia aliquis abutitur, ita quod abusus ipse sit prophetiae actus, sicut aliquis abutitur potentia naturali. Qui enim prophetia utitur ad quaerendum lucrum, vel favorem hominum, habet quidem actum prophetiae bonum, qui est cognoscere occulta et denuntiare; sed abusus huius boni est actus cupiditatis, vel alterius vitii. Abutitur tamen aliquis prophetia etsi non ut principio actus, tamen ut obiecto; sicut etiam et virtutibus abutuntur qui de eis superbiunt, quamvis virtutes inter maxima bona computentur.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod non dicimus aliquid esse naturale a natura quolibet modo accepta, sed secundum tertiam acceptionem, quam boetius, ibidem, ponit: prout scilicet natura est principium motus et quietis in eo in quo est, per se, et non secundum accidens; alias oporteret dicere, omnes actiones et passiones et proprietates esse naturales.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod communicare bonitatem suam est Deo naturale, id est naturae eius conveniens, non quod ex necessitate naturae communicet, cum talis communicatio voluntate divina fiat secundum ordinem sapientiae, quae sua dona omnibus distribuit ordinate. Creaturae etiam naturale est quod a Deo recipiat bonitatem, non quamlibet, sed eam quae suae naturae debetur: sicut homini debetur esse rationale, non lapidi aut asino. Unde si aliqua perfectio divinitus recipiatur in homine, non oportet quod sit homini naturalis, quando debitum naturae humanae excedit.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod in anima humana est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientiae, sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt; unde non oportet quod tali passivae respondeat potentia activa naturalis.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod animalia bruta non possunt esse praescia futurorum quae ad ea pertinent nisi illorum quae ex motu caeli dependent: ex cuius impressione movetur eorum imaginatio ad aliquid agendum, quod competit significationi futurorum. Et magis talis impressio in brutis habet locum quam in hominibus, quia bruta, ut Damascenus dicit, magis aguntur quam agant; unde impressiones caelestium corporum sequuntur totaliter; non autem homo, qui est liberae voluntatis. Nec ex hoc debet dici brutum praescium futuri, quamvis ex eius actu alicuius futuri significatio accipi possit; quia non agit ad significationem futuri, quasi rationem sui operis cognoscens, sed magis a naturae instinctu ductum.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Omnis enim perfectio quae non recipitur in aliquo nisi secundum dispositionem recipientis, requirit aliquam determinatam dispositionem in recipiente. Sed prophetia est talis perfectio, ut patet Amos, I, 2 super illud: Dominus de sion rugiet, ubi dicit Glossa Hier.: naturale est, inquit, ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti; verbi gratia, nautae suos inimicos ventis, damnum naufragio; sic pastores timorem suum rugitui leonis assimilant, inimicos dicunt leones, ursos vel lupos: et sic iste, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat.

Ergo prophetia aliquam determinatam dispositionem praeexigit in natura humana.

AG2

Praeterea, ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, cum etiam per visionem imaginariam frequenter prophetia fiat. Sed ad bonitatem imaginativae virtutis requiritur bona dispositio et complexio organi. Ergo ad prophetiam praeexigitur dispositio naturalis.

AG3

Praeterea, impedimentum naturale est fortius quam id quod accidentaliter supervenit.

Sed aliquae passiones accidentaliter supervenientes impediunt prophetiam; unde dicit hieron. Super Matth.: tempore illo quo conjugales actus geruntur, praesentia spiritus sancti non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur.

Nec hoc est propter culpam, quia actus matrimonialis culpa caret, sed propter concupiscentiae passionem annexam. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis impedit aliquem ne possit fieri propheta.

AG4

Praeterea, natura ordinatur ad gratiam, sicut gratia ad gloriam. Sed gloria praeexigit gratiae perfectionem in eo qui debet ad gloriam pervenire. Ergo et prophetia, et alia dona gratuita, praeexigunt naturalem dispositionem.

AG5

Praeterea, speculatio prophetiae est altior quam scientiae acquisitae. Sed speculatio scientiae acquisitae impeditur per indispositionem naturalis complexionis: cum quidam sint ita indispositi ex naturali complexione, quod vix aut nunquam ad scientias acquirendas pertingere possint. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis speculationem prophetiae impedit.

AG6

Praeterea, quae a Deo sunt, ordinata sunt; ut dicitur Rom. XIII, 1. Sed donum prophetiae est a Deo. Ergo ordinate ab eo distribuitur. Sed non esset ordinata distributio, si daretur ei qui non est ad eam habendam dispositus. Ergo prophetia praeexigit naturalem dispositionem.

SC1

Sed contra: Illud quod dependet ex solo arbitrio dantis, non praeexigit aliquam dispositionem in recipiente. Sed prophetia est huiusmodi, ut patet per hoc quod I Cor. XII, 11, enumerata prophetia et aliis spiritus sancti donis, subiungitur: haec autem omnia operatur unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult; et ioann., III, 8, dicitur: spiritus ubi vult spirat.

SC2

Praeterea, I corinth., I, 27-28, dicit apostolus: quae infirma sunt mundi, elegit Deus, ut confundat fortia et contemptibilia et ea quae non sunt, ut ea quae sunt, destrueret. Ergo dona spiritus sancti non praeexigunt de necessitate aliquam dispositionem in subiecto.

SC3

Praeterea, Gregorius dicit in homilia Pentecostes: implet spiritus sanctus citharaedum puerum, et Psalmistam facit; implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, et prophetam facit. Ergo donum prophetiae non praeexigit aliquam dispositionem vel statum in eo cui datur; sed ex sola divina voluntate dependet eius collatio.

CO

Responsio. Dicendum, quod in prophetia duo est considerare: scilicet ipsum prophetiae donum, et huius doni iam percepti usum.

Ipsum igitur prophetiae donum supra facultatem hominis existens, a Deo datur, non virtute alicuius causae creatae; quamvis prophetia naturalis ex virtute alicuius creaturae perficiatur in nobis, ut dictum est.

Hoc autem differt inter operationem divinam et operationem creaturae: quod quia Deus sua operatione non solum formam, sed et materiam producit; non praeexigat eius operatio, sicut nec materiam, ita nec dispositionem materiale ad effectum perficiendum.

Nec tamen formam sine materia aut sine dispositione facit, sed simul potest materiam et formam condere unica operatione; vel etiam materiam quantumcumque indispositam ad debitam dispositionem reducere, quae competat perfectioni quam inducit: sicut patet in suscitatione mortui. Corpus enim mortuum est omnino indispositum ad animam recipiendam, et tamen unico divino opere corpus et animam, et dispositionem ad animam recipit. Sed ad operationem creaturae praeexigitur et materia, et debita materiae dispositio; non enim potest virtus creata ex quolibet quodlibet facere.

Patet ergo quod prophetia naturalis praeexigit dispositionem debitam naturalis complexionis; sed prophetia quae est spiritus sancti donum, non praeexigit eam. Exigit tamen quia simul cum dono prophetiae datur etiam prophetae dispositio naturalis quae sit ad prophetiam conveniens.

Usus autem prophetiae cuiuslibet est in potestate prophetae; et secundum hoc dicitur I Cor. XIV, 32 quod spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt; et ideo ab usu prophetiae aliquis seipsum impedire potest, et ad debitum prophetiae usum de necessitate dispositio debita requiritur, cum prophetiae usus ex virtute creata prophetae procedat.

Unde et determinatam dispositionem praeexigat.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quaedam dispositiones sunt indifferentes ad prophetiam; et hae divina operatione non mutantur in propheta; et secundum earum convenientiam prophetia procedit. Indifferens enim est

ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetata figuretur. Dispositiones vero contrariae, divina virtute auferuntur a propheta, et dispositiones necessariae conferuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, non autem de necessitate praeexigitur; quia ipse Deus, qui donum prophetiae infundit, potens est complexionem organi imaginativae virtutis in melius reformare, sicut et oculos lippos, ut clare videre possint.

RA3

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi passiones vehementes ad se trahunt totaliter rationis attentionem, et per consequens eam avertunt a spiritualium inspectione; et ideo vehementibus passionibus vel irae vel tristitiae, aut delectationis, usus prophetiae impeditur etiam in eo qui prophetiae donum percepit; et sic etiam naturalis indispositio complexionis impediret, nisi divina virtute quodammodo curaretur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod similitudo proposita quantum ad hoc verificatur, quod, sicut gratia superadditur naturae, ita gloria gratiae. Non tamen est similitudo quantum ad omnia, quia gratia meretur gloriam, non autem natura meretur gratiam. Et ideo praeexigitur meritum gratiae ad gloriam habendam, non autem dispositio naturae ad gratiam obtinendam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod scientia acquisita causatur ex nobis quodammodo.

Non est autem in nostra potestate complexionem organorum animae meliorare, sicut est in potestate divina, qui donum prophetiae infundit; et ideo non est simile.

RA6

Ad sextum dicendum, quod donum prophetiae a Deo ordinatissime dividitur; et hoc etiam ad huius distributionis ordinationem pertinet, ut aliquando conferatur illis qui videntur ad hoc maxime indispositi, ut sic divinae virtuti tribuatur, et non gloriatur omnis caro coram illo, ut dicitur I Cor. I, 29.

la5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia sapient. VII, 27, dicitur: per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit. Sed amici Dei non sunt nisi illi in quibus bonitas morum viget; ioann. XIV, 23: si quis diligit me, sermones meos servabit. Ergo et ille qui non est bonorum morum, propheta non constituitur.

AG2

Praeterea, prophetia donum spiritus sancti est.

Sed spiritus sanctus non inhabitat aliquem peccatorem; ut patet per id Sap. Cap. I, 5: spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum. Ergo prophetiae donum non potest esse in aliquo peccatore.

AG3

Praeterea, illud quo quis male uti non potest, esse non potest in aliquo peccatore.

Sed prophetia nullus male uti potest. Cum enim actus prophetiae sit a spiritu sancto, si aliquis prophetia male uteretur, esset idem actus a peccato, et a spiritu sancto: quod esse non potest. Ergo prophetia non potest esse in aliquo peccatore.

AG4

Praeterea, Philosophus dicit in libro de somno et vigilia, quod si divinatio somniorum est a Deo, inconueniens est eam immittere quibuslibet, et non optimis viris. Sed constat prophetiae donum esse tantum a Deo. Ergo inconueniens est dicere, quod detur nisi optimis viris.

AG5

Praeterea, sicut dicit Plato, optimi est optima adducere. Sed prophetia convenientius est in homine bono quam in malo. Ergo cum Deus sit optimus, nunquam malis donum prophetiae dabit.

AG6

Praeterea, in operatione naturae similitudo divinae operationis invenitur; unde et dionysius IV cap. De divin. Nomin. Divinam bonitatem radio solari comparat propter similitudinem effectus. Sed operatione naturali magis dispositis aliqua perfectiones magis dantur; sicut a sole corpora magis pervia magis illustrantur. Cum igitur ad recipiendum donum prophetiae magis sit dispositus bonus quam malus, videtur quod multo amplius bonis quam malis dari debeat. Sed non omnibus bonis datur. Ergo nulli malo debet dari.

AG7

Praeterea, gratia ad hoc datur quod natura eleuetur. Sed natura magis debet elevari in bonis quam in malis. Ergo gratia prophetiae magis debet dari bonis quam malis, et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra est quod Balaam propheta fuisse dicitur qui tamen malus fuit.

SC2

Praeterea, Matth., VII, 22, ex persona damnatorum dicitur: Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus et virtutes etc.; ergo prophetia potest esse in hominibus malis.

SC3

Praeterea, quicumque non habet caritatem, est malus. Sed prophetia potest esse in aliquo non habente caritatem, ut patet I ad cor.

C. XIII, 2: si habuero omnem scientiam et noverim mysteria omnia, caritatem autem non habuero etc.. Ergo prophetia potest esse in aliquo peccatore.

CO

Responsio. Dicendum, quod bonitas hominis in caritate consistit, per quam homo Deo unitur. Quaecumque ergo sine caritate esse possunt, communiter inveniri possunt in bonis et malis. In hoc enim praecipue divina bonitas commendatur, quod tam bonis quam malis utitur ad suum propositum implendum; et ideo utrisque, tam bonis quam malis, illa dona largitur quae ad caritatem, necessariam dependentiam non habent.

Prophetia autem non habet aliquam necessariam colligantiam cum caritate, propter duo.

Primo, quia prophetia est in intellectu, caritas autem in affectu. Intellectus autem est prior affectu; et sic prophetia et aliae intellectus perfectiones non dependent a caritate. Et hac ratione fides et prophetia et scientia et omnia huiusmodi in bonis et malis esse possunt.

Secundo, quia prophetia datur alicui ad utilitatem ecclesiae, et non propter seipsum.

Contingit autem aliquem utiliter quantum ad aliquid ecclesiae deservire qui in se ipso bonus non est, quasi Deo per caritatem coniunctus; unde prophetia et operatio miraculorum et ecclesiastica ministeria et omnia huiusmodi, quae ad utilitatem ecclesiae conferuntur, inveniuntur quandoque sine caritate, quae sola homines bonos facit.

Sciendum tamen est, quod inter peccata quibus caritas amittitur, quaedam sunt quae usum prophetiae impediunt, quaedam quae non.

Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino retrahunt; ex hoc ipso quod aliquis carnalibus peccatis est subditus, ineptus ad prophetiam redditur, ad cuius revelationem summa spiritualitas mentis requiritur.

Peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt. Et ideo contingit esse aliquem prophetam spiritualibus vitiis subditum, non autem carnalibus; vel etiam immensis saeculi sollicitudinibus, quibus mens a sua spiritualitate retrahatur.

Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum quod aliquis sit falsus propheta, quando voluptatibus et sollicitudinibus saeculi detinetur. Et hoc consonat ei quod habetur Matth. VII, 15: attendite a falsis prophetis; et infra: a fructibus eorum cognoscetis eos; quod de manifestis oportet intelligi, ut ibidem dicit Glossa, quae maxime sunt peccata carnalia; spiritualia enim vitia interius latent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia se transfert in animam dupliciter. Uno modo ut ipsamet Dei sapientia animam inhabitet; et sic hominem sanctum facit et Dei amicum.

Alio modo solum quantum ad effectum; et sic non oportet quod sanctum faciat vel Dei amicum; et sic transfert se in mentem malorum quos prophetas constituit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis prophetia sit spiritus sancti donum, non tamen cum dono prophetiae spiritus sanctus datur, sed solummodo cum dono caritatis; unde ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod prophetia non contingit male uti, ita quod ipse prophetiae actus, in quantum a prophetia egreditur, sit malus. Cum enim aliquis prophetiae actum ad aliquod malum ordinat, tunc quidem ipse prophetiae actus bonus est, et a spiritu sancto, sed ordinatio illius actus in finem indebitum non est a spiritu sancto, sed a perversa hominis voluntate.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intentio Philosophi est dicere, quod ea quae divinitus dantur, dependent ex voluntate datoris, quae non potest esse irrationabilis; unde, si praescientia futurorum quae est in somniis, a Deo immitteretur, appareret in ista immissione aliqua discretio. Nunc autem non apparet, cum in quibuslibet talis divinatio fiat, quod ostendit divinationem somniorum esse a natura. In dono autem prophetiae invenimus discretionem, quia non omnibus datur, etiam qui sic vel sic dispositi sint; sed illis solis quos divina voluntas elegerit: qui tamen simpliciter non sint boni vel optimi quantum ad seipsos; sunt tamen boni quantum ad hoc quod per eos prophetae officium exercentur, secundum quod competere iudicat sapientia divina.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in hoc Deus optimus ostenditur, quod non solum bonis sed etiam malis novit bene uti; unde nihil summae bonitati derogatur, si per malos prophetas bonum prophetiae officium administrari facit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non quicumque est bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator; cum aliqui caritate carentes habeant mentes aptas ad spiritualia percipienda, utpote a terrenis et carnalibus vacantes, et naturali intellectus praediti claritate; quibusdam e contrario caritatem habentibus terrenis negotiis implicitis, et carnali dantibus operam generationi, nec intellectum habentibus naturaliter perspicacem. Et ideo quandoque propter has et similes conditiones datur prophetiae donum aliquibus malis, quod denegatur aliquibus bonis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod per gratiam prophetiae elevatur natura hominis non ad gloriam habendam directe, sed ad utilitatem aliorum; in bonis autem est natura magis elevata per gratiam gratum facientem ad gloriam obtinendam; unde ratio non sequitur.

la6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum prophetae videant in speculo aeternitatis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia isa. XXXVIII, 1, super illud: dispone domui tuae etc., dicit Glossa: prophetae in libro ipso praescientiae Dei, ubi omnia scripta sunt, legunt. Sed liber praescientiae Dei nihil aliud esse videtur quam aeternitatis speculum, in quo ab aeterno omnes formae rerum resplendent. Ergo prophetae vident in speculo aeternitatis.

AG2

Sed dicebat, quod prophetae dicuntur in libro praescientiae legere, aut in speculo aeternitatis videre, non materialiter quasi ipsum speculum aut librum videant, sed causaliter, quia ex libro illo vel speculo prophetiae cognitio derivatur. Sed contra per hoc quod propheta dicuntur videre in speculo aeternitatis, aut legere in libro divinae praescientiae, attribuitur quaedam privilegiata cognitio ipsis prophetis.

Sed in hoc quod dicitur aliqua cognitio derivari a speculo aeterno, vel a libro divinae praescientiae, non designatur aliquod cognitionis privilegium, cum omnis humana cognitio inde derivetur, ut patet per dionysium, VII cap. De divin. Nomin.. Ergo non dicuntur prophetae videre in speculo aeternitatis quasi ex ipso videntes, sed quasi in ipso viso alia intuentes.

AG3

Praeterea, nihil potest videri nisi ubi est.

Sed futura contingentia non sunt secundum immobilem veritatem, prout a prophetis videntur, nisi in ipsa praescientia divina. Ergo prophetae in ipsa solum praescientia Dei vident; et sic idem quod prius.

AG4

Sed dicebat, quod futura contingentia sunt quidem primordialiter in divina praescientia; sed exinde derivantur per quasdam species ad mentem humanam, ubi a propheta videntur. Sed contra, quidquid recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis, et non per modum suum. Sed mens prophetae mutabilis est. Ergo in ea non possunt futura contingentia immobiliter recipi.

AG5

Praeterea, illud quod est proprium divinae cognitioni, non potest nisi in eo cognosci.

Sed futura cognoscere est proprium Dei, ut patet isa., XLI, 23: annuntiate quae ventura sunt... Et dicemus quia dii estis vos.

Ergo non possunt a prophetis futura contingentia videri nisi in ipso Deo.

AG6

Praeterea, Avicenna dicit, quod quandoque tantum elevatur mens hominis, quod coniungitur saeculo praescientiarum. Sed maxima elevatio mentis humanae est in cognitione prophetiae.

Ergo videtur quod coniungatur saeculo praescientiae, ita quod futura in ipsa praescientia Dei videantur.

AG7

Praeterea, finis humanae vitae est, ut Philosophi tradunt, ut homo secundum mentem coniungatur saeculo altiori, quod est saeculum intelligibilium substantiarum. Sed inconueniens esset, nisi homo ad finem suum perveniret. Ergo homo quandoque pervenit ad hoc quod coniungatur mente substantiis intelligibilibus, quarum suprema est divina essentia in qua omnia relucent. Ergo propheta, qui inter homines maxime habet mentem elevatam, ad hoc pervenit ut mente coniungatur essentiae divinae, quae videtur esse speculum aeternitatis et sic idem quod prius.

AG8

Praeterea, si sint duo specula, quorum unum sit superius, et alterum inferius, et a speculo superiori resultent similitudines in inferiori; ille qui in inferiori speculo species videt, non dicitur in superiori videre, quamvis eius visio quodammodo a superiori speculo derivetur. Sed a mente divina resultant rerum futurarum species in mente prophetae, sicut a speculo superiori in speculum inferius. Ergo ex hoc quod propheta intuetur in sua mente species receptas a mente divina, non debet dici videre in mente divina, sed in propria mente. Sed mens propria

non est speculum aeternitatis, sed temporale. Ergo si prophetae non videant nisi in mente propria, ut prius dicebatur, non dicerentur videre in speculo aeternitatis, sed in temporali, quamvis a speculo aeterno derivetur.

AG9

Sed dicebat, quod aliquis dicitur videre non solum in re illuminata per solem, sed etiam in sole ipso, in quantum per illuminationem solis videt. Sed contra est quod in sole non resultant rerum similitudines visibilium, quod videtur ad rationem speculi pertinere.

Ergo videtur quod videre in sole non sic dicatur sicut videre in speculo.

AG10

Praeterea, visio qua videtur Deus ut est obiectum beatitudinis, est dignior quam illa qua videtur ut species rerum: quia illa facit beatum, ista vero non. Sed ad videndum Deum ut est beatitudinis obiectum, homo in statu viae existens potest elevari maiori elevatione, qua scilicet mens abstrahitur omnino a sensibus, ut est in raptu. Ergo minori elevatione etiam sine raptu potest elevari mens prophetae ad videndum essentiam divinam, ut est species rerum; et sic propheta potest videre in speculo aeternitatis.

AG11

Praeterea, plus distat essentia divina, prout in se consideratur, et prout est similitudo alterius rei, quam prout est similitudo unius rei et similitudo alterius: quia plus distat Deus a creatura quam una ab alia.

Sed aliquis potest videre Deum ut est species unius creaturae, sine hoc quod videat eum ut est species creaturae alterius; alias oporteret quod omnes videntes Deum omnia cognoscerent.

Ergo aliquis potest videre eum ut est species quarumdam rerum, sine hoc quod videat essentiam eius in seipsa. Ergo etiam qui non vident Deum per essentiam, possunt videre in speculo aeternitatis; quod maxime videtur prophetis competere.

AG12

Praeterea, Augustinus dicit, VI de trinitate, quod quorundam mentes ita elevantur, ut in ipsa suprema rerum arce incommutabiles rationes inspiciant. Sed prophetarum mentes videntur esse maxime elevatae.

Ergo videtur quod ea quae prophetice vident, in ipsa rerum arce inspiciant, scilicet divina essentia; et sic idem quod prius.

AG13

Praeterea, iudicium non potest esse de aliquo nisi per id quod est eo superius, ut patet per Augustinum in Lib. De vera relig..

Sed ea de quibus prophetae iudicant, sunt rerum immobiles veritates. Ergo non potest esse quod de eis iudicent per aliquid temporale et mobile, sed per immobilem veritatem, quae est ipse Deus; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra. Est quod Luc. X, 24, super illud, dico vobis quod multi prophetae et reges etc.

Dicit Glossa: prophetae et iusti a longe gloriam Dei viderunt per speculum in aenigmate. Sed qui videt in ipsa aeterna praescientia Dei, non videt in aenigmate. Ergo prophetae non viderunt in ipsa praescientia divina, quam speculum aeternitatis appellant.

SC2

Praeterea, Gregorius dicit super ezech.

In II omelia secundae partis: quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit ut in ipso iam incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat.

Neque enim omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refecta proficiat, et post ad visionis eius gloriam pertingat. Sic namque Isaias propheta cum se Dominum vidisse fateretur, dicens: vidi Dominum sedentem etc. Protinus adiunxit: et ea quae sub ipso erant replebant templum quia, sicut dictum est, cum mens in contemplatione profecerit, non iam quod ipse est, sed quod sub ipso est contemplatur.

Ex quo patet quod Isaias et alii prophetae non viderunt in ipso speculo aeterno.

SC3

Praeterea, nullus malus potest in speculo aeterno videre, unde dicitur isa. XXVI, V. 10, secundum aliam litteram: tollatur impius, ne videat gloriam Dei. Sed aliqui mali sunt prophetae. Ergo prophetica visio non est in speculo aeterno.

SC4

Praeterea, prophetae de rebus quas prophetice vident, habent distinctam cognitionem.

Sed speculum aeternum, cum sit penitus uniforme, non videtur esse tale ut in eo possit plurimum rerum distincta cognitio accipi. Ergo visio prophetica non est in speculo aeterno.

SC5

Praeterea, non videtur aliquid in speculo quod est coniunctum visui, sed in speculo distante. Sed speculum aeternitatis est menti prophetae coniunctum, cum ipse Deus sit in omnibus per essentiam. Ergo mens prophetae non potest in speculo aeterno videre.

CO

Responsio. Dicendum, quod speculum, proprie loquendo, non invenitur nisi in rebus materialibus. Sed in rebus spiritualibus per quamdam transumptionem dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali; ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id in quo alia repraesentantur, sicut in speculo materiali rerum visibilium formae apparent.

Sic ergo dicunt quidam, ipsam mentem divinam, in qua omnes rerum rationes relucent, esse speculum quoddam; et dici aeternitatis speculum ex hoc quod est aeternum, quasi aeternitatem habens.

Dicunt igitur, quod istud speculum videri potest dupliciter. Vel per essentiam suam, secundum quod est beatitudinis obiectum; et sic non videtur nisi a beatis, vel simpliciter vel secundum quid, sicut in raptu. Vel prout in eo resultant rerum similitudines; et sic proprie videtur ut speculum. Et hoc modo dicunt speculum aeternitatis visum ab Angelis ante suam beatitudinem, et a prophetis.

Sed haec opinio non videtur rationabilis, propter duo.

Primo, quia ipsae species rerum in mente divina resultantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia divina; sed huiusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa secundum diversos respectus eius ad creaturas diversas.

Cognoscere igitur divinam essentiam et species in ipsa resultantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se et relatum ad aliud. Prius est autem cognoscere aliquid in se quam prout est ad aliud comparatum; unde visio qua videtur Deus ut est rerum species, praesupponit illam qua videtur Deus ut est in se essentia quaedam, secundum quod est obiectum beatitudinis. Unde impossibile est quod aliquis videat Deum, secundum quod est species rerum, et non videat eum, secundum quod est beatitudinis obiectum.

Secundo, quia species alicuius rei invenitur in alio dupliciter: uno modo sicut praeexistens ad rem cuius est species; alio modo sicut a re ipsa resultans.

Illud igitur in quo apparent species rerum ut praeexistentes ad rem, non potest proprie speculum dici, sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant.

Quia igitur in Deo sunt species vel rationes rerum, nusquam invenitur dictum a sanctis, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsae res creatae sunt speculum Dei, prout dicitur I corinth. Cap. XIII, 12: videmus nunc per speculum in aenigmate; et sic etiam dicitur filius esse speculum patris, prout a patre in ipso species divinitatis recipitur, secundum quod habetur, Sap. VII, 26: candor enim est lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis.

Quod igitur a magistris dicitur, prophetas in speculo aeternitatis videre, non sic intelligendum est quasi ipsum Deum aeternum videant prout est speculum rerum; sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa aeternitas Dei repraesentatur: ut sic speculum aeternitatis intelligatur non quod est aeternum, sed quod est aeternitatem repraesentans.

Ex hoc enim Deo competit futura certitudinaliter, ut praesentia, cognoscere, ut boetius dicit, quia eius intuitus aeternitate mensuratur, quae est tota simul, unde uni eius aspectui subiacent omnia tempora, et quae in eis geruntur.

In quantum igitur ab isto divino aspectu resultat in mente prophetae futurorum scientia per lumen propheticum, et per species in quibus propheta videt, ipsae species simul cum lumine prophetico speculum aeternitatis dicuntur, quia divinum intuitum repraesentant, prout in aeternitate futurorum eventus praesentialiter inspicit.

Concedendum est ergo, quod prophetae in speculo aeternitatis vident, non ita quod speculum aeternum videant, ut obiectiones pro prima parte inductae ostendere videbantur; unde ad eas per ordinem respondendum est.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod prophetae in libro praescientiae dicuntur legere hac similitudine, quia ex ipso libro divinae praescientiae efficitur rerum futurarum notitia in mente prophetae, sicut ex lectione libri efficitur notitia rerum quae scribuntur in libro, in mente legentis; non autem quantum ad hanc similitudinem quod propheta ipsam Dei praescientiam videat, sicut legens in libro materiali videt librum materiale.

Vel potest dici, quod sicut notitia quae fit in mente prophetae, dicitur speculum aeternitatis, id est aeternitatem repraesentans; ita potest dici liber praescientiae quasi materialiter, quia in ea notitia Dei praescientia quantum ad aliquid describitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnis cognitio a divina praescientia derivetur, non tamen omnis cognitio repraesentat eam, ut ratione aeternitatis etiam futura praesentialiter intueatur. Unde non potest dici quaelibet scientia speculum aeternitatis; sed in hoc privilegiata ostenditur cognitio prophetarum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod rationes futurorum contingentium secundum immobilem veritatem originaliter sunt in mente divina, sed exinde effluunt in mentem prophetae; et sic in revelatione accepta, propheta futura immobiliter cognoscere potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subiecto; est enim in eo materialiter vel immaterialiter, uniformiter vel multipliciter, secundum exigentiam subiecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subiectum recipiens ad modum suum: prout

scilicet nobilitates quae sunt de ratione formae, communicantur subiecto recipienti. Sic enim subiectum per formam perficitur et nobilitatur.

Et hoc modo per gloriam immortalitatis corpus corruptibile immortale efficitur; et similiter etiam per irradiationem ab immobili veritate elevatur mens prophetae ad hoc quod mobilia immobiliter videat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quia futurorum notitia est Deo propria, ideo futurorum cognitio non potest accipi nisi a Deo; non tamen oportet quod ipsum Deum videat quicumque futura a Deo cognoscit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod mens prophetae, secundum illum Philosophum, saeculo praescientiarum sive intelligentiarum coniungitur, non quod ipsas intelligentias videat, sed quia ex ipsarum irradiatione, earum praescientiae particeps fit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod etiam secundum fidem finis humanae vitae est ut homo saeculo altiori coniungatur; sed ad hunc finem pertingitur solum in patria, non in via.

RA8

Ad octavum dicendum, quod speculum in quo videt propheta, quamvis sit temporale, tamen est Dei aeternam praescientiam repraesentans; et secundum hoc in speculo aeternitatis videt.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quamvis sol non possit dici speculum rerum visibilium, tamen res visibiles quodammodo possunt dici speculum solis, inquantum in eis claritas solis refulget; et sic etiam notitia in mente prophetae effecta dicitur aeternitatis speculum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod perfectior est visio qua videtur Deus ut est species rerum, quam illa qua videtur ut est beatitudinis obiectum: quia haec illam praesupponit et eam perfectiorem esse ostendit: perfectius enim videt causam qui in ea eius effectus inspicere potest, quam qui solam essentiam causae videt.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod relatio qua Deus refertur ad unam creaturam, non praesupponit relationem qua refertur ad alteram, sicut relatio qua refertur ad creaturam, praesupponit ipsam Dei essentiam absolute; et sic non sequitur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod verbum Augustini non est referendum ad visionem prophetarum, sed ad visionem sanctorum in patria, vel eorum qui in statu viae vident secundum modum patriae, ut Paulus in raptu.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod de immobili veritate futurorum prophetae iudicant per veritatem increatam, non quia eam videant, sed quia ab ea illustrantur.

RC

Rationes autem quae sunt in contrarium, concedimus quantum ad hoc quod non vident ipsum Deum aeternum, quamvis in speculo aeternitatis videant, ut dictum est.

Duae tamen ultimae rationes non recte concludunt: quia, quamvis Deus sit omnino uniformis, tamen in eo rerum cognitio distincte accipi potest, prout ipse est propria ratio uniuscuiusque. Similiter quamvis speculum a materialibus ad spiritualia transferatur, non tamen haec translatio attenditur secundum omnes conditiones speculi materialis, ut quamlibet earum in speculo spirituali observare oporteat, sed solum secundum repraesentationem.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem prophetae novae rerum species, vel solum intellectuale lumen.

TTB

Et videtur quod solum lumen sine speciebus.

AG1

Quia, ut habetur in Glossa II corinth.

XIV, 2, a sola visione intellectuali dicitur aliquis propheta.

Sed visio intellectualis non est de rebus per rerum similitudines, sed per ipsas rerum essentias, ut ibidem dicitur.

Ergo in visione prophetica nullae species in mente prophetae sunt.

AG2

Praeterea, intellectus abstrahit a materia et materialibus conditionibus. Si igitur in visione intellectuali, quae facit prophetam, fiant aliquae similitudines, illae similitudines non erunt admixtae materiae vel conditionibus materialibus. Ergo per eas propheta non poterit cognoscere particularia, sed universalialia solum.

AG3

Praeterea, earum rerum de quibus fit prophetae revelatio, habent prophetae aliquas species in mente sua; sicut ieremias, qui prophetabat combustionem ierusalem, habebat in anima sua speciem civitatis illius a sensu acceptam, et similiter ignis comburentis, quem frequenter viderat. Si igitur aliae species earumdem rerum menti prophetae divinitus imprimantur, sequetur quod sint duae formae eiusdem rationis in eodem subiecto: quod est inconveniens.

AG4

Praeterea, visio qua videtur divina essentia, est potior quam illa qua videntur quaecumque rerum species. Sed visio qua videtur essentia divina, non sufficit ad accipiendam cognitionem de rebus quibuscumque: alias videntes essentiam divinam omnia viderent. Ergo nec species quaecumque menti prophetae imprimantur, poterunt prophetam ducere in rerum cognitionem.

AG5

Praeterea, illud quod quis potest propria virtute efficere, non oportet quod in propheta divina operatione fiat. Sed quilibet potest rerum quarumlibet in mente sua species formare per virtutem imaginativam, quae componit et dividit imagines a rebus acceptas.

Ergo non oportet quod aliquae rerum species in animam prophetae divinitus imprimantur.

AG6

Praeterea, natura operatur breviori via qua potest; et multo magis Deus, qui ordinatius operatur. Sed brevior via est ut a speciebus quae in anima prophetae sunt, ducatur in rerum aliqualem cognitionem, quam ex aliis speciebus de novo impressis. Ergo non videtur quod aliquae species de novo imprimantur.

AG7

Praeterea, ut dicit Glossa Hieronymi, Amos I, 2: prophetae utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt. Hoc autem non esset, si eorum visiones fierent per species de novo impressas. Ergo non imprimuntur aliquae species in animam prophetae de novo, sed solum lumen propheticum.

SC1

Sed contra. Visus non determinatur ad aliquod determinatum visibile cognoscendum per lumen, sed per species visibilis; et similiter intellectus possibilis non determinatur ad intelligibilia cognoscenda per lumen intellectus agentis, sed per species intelligibiles.

Cum ergo cognitio prophetae determinetur ad quaedam quae prius non cognoscebat, videtur quod non sufficiat luminis infusio, nisi etiam species imprimantur.

SC2

Praeterea, dionysius dicit in I cap. Caelestis hierarchiae, quod impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.

Velamina autem appellat figuras. Ergo prophetae non infunditur lumen intelligibile nisi figurativis speciebus.

SC3

Praeterea, in omnibus prophetis infusio luminis est uniformis. Sed non omnes prophetae uniformem cognitionem accipiunt; cum quidam de praesenti, quidam de praeterito, quidam de futuro prophetent, ut Glossa Gregorii dicit super principium Ezech..

Ergo non solum lumen prophetis infunditur, sed aliquae species imprimuntur, quibus prophetarum cognitiones distinguantur.

SC4

Praeterea, revelatio prophetica fit secundum locutionem interiorem ad prophetam per Deum vel per Angelum factam; sicut patet omnium prophetarum scripta intuenti. Sed locutio omnis fit per aliqua signa. Ergo revelatio prophetica fit per aliquas similitudines.

SC5

Praeterea, visio imaginaria et intellectualis sunt excellentiores corporali. Sed quando fit visio corporalis supernaturaliter, tunc nova species corporalis videntis oculis exhibetur, sicut patet de manu scribentis in pariete ostensa Balthassari, Daniel. V, 5. Ergo multo amplius oportet quod in visione imaginaria et intellectuali supernaturaliter factis novae species imprimantur.

CO

Responsio. Dicendum, quod prophetia est quaedam supernaturalis cognitio.

Ad cognitionem autem duo requiruntur; scilicet acceptio cognitorum, et iudicium de acceptis, ut supra dictum est. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptionem tantum, quandoque secundum iudicium tantum, quandoque secundum utrumque.

Si autem sit secundum acceptionem tantum supernaturalis, non dicitur ex hoc aliquis propheta; sicut Pharaon non est dictus propheta, qui supernaturaliter accepit futurae fertilitatis et sterilitatis indicium, sub boum et spicarum figuris.

Si vero habeat supernaturale iudicium, vel simul iudicium et acceptionem, ex hoc dicitur esse propheta.

Acceptio autem supernaturalis non potest esse nisi secundum tria genera visionis: scilicet secundum visionem corporalem, quando aliqua corporalibus oculis divinitus demonstrantur, ut manus scribens Baltasar; et secundum imaginariam visionem, quando divinitus aliquae rerum figurae prophetis ostenduntur, ut olla succensa ieremiae,

et equi et montes zachariae; et secundum intellectualem, quando aliqua intellectui ostenduntur supra naturalem facultatem.

Cum autem intellectus humanus sit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles sensibilibus rerum, non erit supernaturalis acceptio, quaecumque species intelligibiles in intellectu fiant, sicut erat supernaturalis acceptio in visione corporali quando inspicuntur res quae non sunt secundum naturam formatae, sed solummodo divinitus ad aliquid ostendendum; et sicut erat supernaturalis acceptio in visione imaginaria, quando videntur aliquae similitudines non a sensibus acceptae, sed per aliquam vim animae formatae. Sed tunc solum intellectus supernaturaliter accipit, quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, utpote Deum et Angelos, ad quod pertingere non potest secundum virtutem naturae suae.

Inter has autem tres supernaturales acceptiones haec ultima excedit modum prophetiae, unde dicitur Num. XI: si quis fuerit inter vos propheta Domini, in somnio aut visione loquar ad eum. At non talis servus meus Moyses, qui palam, et non per figuras et aenigmata, videt Deum. Videre igitur Deum in essentia sua, sicut videtur in raptu, vel sicut videtur a beatis; aut etiam videre alias substantias intelligibiles per essentiam suam, modum propheticae visionis excedit.

Sed prima supernaturalis acceptio, scilicet quae est secundum corporalem visionem, est infra prophetica acceptionem; quia per hanc acceptionem non praefertur propheta aliis quibuscumque; cum speciem divinitus formatam ad videndum, omnes aequaliter videre possint.

Supernaturalis ergo acceptio quae est propria prophetiae, est acceptio imaginariae visionis.

Sic ergo omnis propheta vel habet iudicium tantum supernaturale de his quae ab alio videntur, sicut ioseph de visis a Pharaone; vel habet acceptionem simul cum iudicio secundum imaginariam visionem.

Iudicium igitur supernaturale prophetae datur secundum lumen ei infusum, ex quo intellectus roboratur ad iudicandum; et quantum ad hoc nullae species exiguntur. Sed quantum ad acceptionem requiritur nova formatio specierum, sive ut fiant in mente prophetae species quae prius non fuerunt, utpote si alicui caeco nato imprimerentur species colorum; sive ut species praeexistentes ordinentur et componantur divinitus tali modo quod competat significationi rerum quae debent prophetae ostendi.

Et per hunc modum concedendum est, quod prophetae revelatio non solum fit secundum lumen, sed secundum species etiam; quandoque vero secundum species; quandoque vero secundum lumen tantum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis propheta non dicatur nisi qui habet intellectualem visionem, non tamen sola visio intellectualis ad prophetiam pertinet, sed etiam imaginaria, in qua species formari possunt convenientes etiam ad singularium repraesentationem.

RA2

Unde patet responsio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illarum rerum quas propheta vidit, non oportet ut ei denuo species infundantur; sed ut ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginariae fiat quaedam ordinata aggregatio, conveniens designationi rei prophetandae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod divina essentia, quantum in se est, expressius repraesentat res quaslibet quam quaelibet species vel figura; sed ex hoc quod aspectus intuentis vincitur ab eminentia illius essentiae, contingit quod essentiam videns non omnia videt quae repraesentat. Species vero in imaginatione impressae, sunt nobis proportionatae; unde ex eis in rerum cognitionem possumus pervenire.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut in eo qui ex signis scientiam accipit, signorum cognitio est via ducens ad res ipsas; ita e converso in eo qui significat aliquid, cognitio rei significandae praesupponitur ad formationem signorum: non enim potest aliquis rei quam ignorat, congrua signa adhibere. Quamvis igitur homo quilibet possit quaslibet imagines formare naturali virtute, tamen quod formentur convenienter rei futurae significandae, non potest fieri nisi ab eo qui rerum illarum cognitionem habet et secundum hoc formatio imaginariae visionis in propheta supernaturalis existit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod species illae quae praeexistunt in VI imaginaria prophetae, prout ibi existunt, non sufficiunt ad significationem rerum futurarum; et ideo oportet quod divinitus aliter transformentur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod species praeexistentes in imaginatione prophetae sunt quasi elementa illius visionis imaginariae, quae divinitus ostenduntur, cum ex eis quodammodo componantur; et exinde contingit quod propheta utitur similitudinibus rerum in quibus conversatus est.

RC

Sed quia non semper per aliquas species fit revelatio prophetica, ut dictum est, ideo ad rationes in contrarium adductas respondere oportet.

RC1

Ad primum igitur dicendum, quod etsi in propheta non determinetur cognitio ad aliquid per intellectuale lumen, quando ei datur solummodo supernaturale iudicium, determinatur tamen per species ab alio visas; sicut cognitio ioseph, per species visas a Pharaone, vel per species a seipso visas non supernaturaliter.

RC2

Ad secundum dicendum, quod divini luminis radius superlucet prophetae semper quidem velatus figuris, non ita quod semper species infundantur, sed quia radius praedictus speciebus existentibus admiscetur.

RC3

Ad tertium dicendum, quod prophetarum revelatio distinguitur etiam ex parte luminis intellectualis, quod quidam plenius aliis percipiunt; et ex parte specierum, quae vel praexistunt, vel de novo accipiuntur ab ipso propheta, aut ab alio.

RC4

Ad quartum dicendum, quod sicut dicit Gregorius in II Moralium, Deus ad Angelos loquitur eo ipso quo cordibus eorum occulta sua iudicia ostendit; et similiter subiungit, quod animabus sanctis loquitur, in quantum eis certitudinem infundit. Sic ergo locutio qua Deus prophetis locutus esse dicitur in Scripturis, non solum attenditur quantum ad species rerum impressas, sed etiam quantum ad lumen inditum, quo mens prophetae de aliquo certificatur.

RC5

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod visio intellectualis et imaginaria dignior est corporali, secundum eas cognoscimus non solum praesentia, sed etiam absentia, cum visione corporali solummodo praesentia cernantur; et ideo in imaginatione et intellectu reservantur species rerum, non autem in sensu. Ad hoc ergo quod visio corporalis sit supernaturalis, semper oportet quod novae formentur species corporales; non autem hoc requiritur ad hoc quod visio imaginaria vel intellectualis sit supernaturalis.

la8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicit Augustinus, VI de Trinit., quorundam mentes ita elevantur, ut non per Angelum, sed in ipsa summa rerum arce incommutabiles videant rationes. Hoc autem maxime videtur competere prophetis. Ergo revelatio eorum non fit Angelo mediante.

AG2

Praeterea, dona spiritus sancti immediate sunt a Deo, et habitus infusi. Sed prophetia est donum spiritus sancti, ut patet I corinth., XII, 10; et est etiam quoddam lumen infusum. Ergo est a Deo sine Angelo mediante.

AG3

Praeterea, prophetia quae ex virtute creata procedit, est prophetia naturalis, ut supra dictum est. Sed Angelus est creatura quaedam. Ergo prophetia quae non est naturalis, sed spiritus sancti donum, non perficitur Angelo mediante.

AG4

Praeterea, prophetia perficitur secundum infusionem luminis, et impressionem specierum.

Sed neutrum horum videtur posse fieri per Angelum; quia vel esset creator luminis vel speciei; cum haec non possint fieri nisi ex nihilo. Ergo visio prophetica non fit Angelo mediante.

AG5

Praeterea, in definitione prophetiae dicitur quod prophetia est divina revelatio vel inspiratio. Si autem fieret Angelo mediante, diceretur esse angelica, non divina. Ergo non fit mediantibus Angelis.

AG6

Praeterea, sapient. VII, 27, dicitur, quod divina sapientia per nationes in animas sanctas se transferens amicos Dei et prophetas constituit. Ergo ab ipso Deo immediate aliquis propheta constituitur, non per Angelum.

SC1

Sed contra. Est quod Moyses aliis prophetis excellentior fuisse videtur, ut patet Num. XI, 16 ss., et deuter., XXXIV, 10. Sed Moysi facta est divinitus revelatio mediantibus Angelis; unde dicitur Galat. Cap. III, 19, quod lex... Ordinata est per Angelos in manu mediatoris; et Act., VII, 38, dicit stephanus de Moyse: hic est qui fuit in ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte sinai, et cum patribus nostris. Ergo multo fortius omnes alii prophetae mediante Angelo revelationem acceperunt.

SC2

Praeterea, dionysius dicit IV cap. Caelestis hierarchiae quod divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias caelestes virtutes.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De Trinit. Quod omnes apparitiones patribus factae in veteri testamento, fuerunt per Angelos administratae.

CO

Responsio. Dicendum, quod in revelatione prophetica duo concurrunt; scilicet mentis illustratio, et formatio specierum in imaginativa virtute.

Ipsam ergo prophetica lumen, quo mens prophetae illustratur, a Deo originaliter procedit; sed tamen ad eius congruam susceptionem mens humana angelico lumine confortatur, et quodammodo praeparatur.

Cum enim lumen divinum sit simplicissimum et universalissimum in virtute, non est proportionatum ad hoc quod ab anima humana in statu viae percipiatur, nisi quodammodo contrahatur et specificetur per coniunctionem ad lumen angelicum, quod est magis contractum, et humanae menti magis proportionatum.

Sed ipsa formatio specierum in imaginativa virtute proprie Angelis est attribuenda, eo quod tota corporalis creatura administratur per creaturam spiritualem, ut Augustinus probat in III de Trinit.. Vis autem imaginaria utitur organo corporali; unde specierum formatio in ipsa ad ministerium proprie pertinet Angelorum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod sicut supra dictum est, verbum illud Augustini referendum est ad visionem patriae, vel ad visionem raptus, non ad visionem prophetica.

RA2

Ad secundum dicendum, quod prophetia inter dona spiritus sancti computatur ratione luminis prophetici: quod quidem a Deo infunditur immediate, quamvis ad eius congruam receptionem cooperetur ministerium Angelorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod fit a creatura propria virtute, est quodammodo naturale; sed quod fit a creatura non propria virtute, sed in quantum est mota a Deo, velut quoddam divinae operationis instrumentum, est supernaturale. Unde prophetia, quae habet ortum ab Angelo secundum naturalem Angeli cognitionem, est prophetia naturalis; sed illa quae habet ortum ab Angelo, secundum quod Angelus revelationem a Deo accepit, est prophetia supernaturalis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angelus neque lumen in intellectu humano creat, neque species in VI imaginativa; sed operatione Angeli lumen naturale humano intellectui divinitus confortatur, et secundum hoc hominem Angelus illuminare dicitur. Ex hoc etiam quod habet potestatem Angelus commovere organum phantasiae, potest visionem imaginativam formare, secundum quod competit prophetiae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti; sicut scannum non dicitur effectus serrae, sed carpentarii. Et similiter cum Angelus non sit causa revelationis propheticae nisi sicut instrumentum divinum per revelationem a Deo perceptam, prophetia non debet dici revelatio angelica, sed divina.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sapientia divina in animam se transferens, aliquos effectus facit non mediante ministerio Angelorum, sicut gratiae infusionem, per quam quis amicus Dei constituitur. Nihil autem prohibet quin quosdam alios effectus faciat praedicto ministerio mediante; et sic in animas sanctas se transferens, prophetas constituit Angelo mediante.

¶a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum propheta semper quando a spiritu prophetiae tangitur, a sensibus alienetur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia dicitur Num., XII, 6: si quis fuerit inter vos propheta Domini, in somnio et visione loquar ad eum. Sed, ut dicit Glossa in principio Psalterii, tunc fit prophetia per somnia et visiones quando fit per ea quae videntur dici vel fieri. Cum autem apparent ea quae videntur dici vel fieri, et non dicuntur vel fiunt, homo est a sensibus abstractus.

Ergo visio prophetiae semper est propheta a sensu abstracto.

AG2

Praeterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, oportet aliam a sua operatione abstrahi. Sed in visione prophetiae interiores vires maxime in suis operationibus intenduntur, scilicet intellectus et imaginatio, cum hoc sit perfectissimum ad quod pervenire possunt secundum statum viae. Ergo in visione prophetica semper propheta ab operatione exteriorum virium abstrahitur.

AG3

Praeterea, intellectualis visio est nobilior quam imaginaria, et haec quam corporalis.

Sed permixtio ignobilioris detrahit aliquid de perfectione nobilioris. Ergo visio intellectualis et imaginaria, quando visioni corporali non permiscetur, sunt perfectiores. Cum igitur in prophetica visione ad summam perfectionem perveniant secundum statum viae, videtur quod tunc nullo modo corporali visioni permisceantur, ut scilicet propheta cum eis simul corporali visione utatur.

AG4

Praeterea, plus distat sensus ab intellectu et imaginatione quam ratio inferior a superiori.

Sed consideratio superioris rationis, qua intenditur aeternis contemplandis, abstrahit hominem a consideratione inferioris rationis, qua homo temporalibus inhaeret. Ergo multo fortius visio intellectualis et imaginaria prophetiae abstrahunt a visione corporali.

AG5

Praeterea, una et eadem vis non potest simul pluribus intendere. Sed quando aliquis sensibus corporalibus utitur, eius intellectus et imaginatio illis rebus intendit quae corporaliter videntur. Ergo simul cum hoc non posset intendere illis, quae apparent absque sensibus corporis in prophetica visione.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur I Cor., cap. XIV, 32: spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt. Hoc autem non esset, si propheta esset a sensibus alienatus; quia sic non esset sui ipsius compos. Ergo prophetia non fit in homine alienato a sensibus.

SC2

Praeterea, secundum visionem prophetiae accipitur certa cognitio de rebus sine errore. Sed in his qui sunt abstracti a sensibus, vel in somnio, vel quocumque alio modo, est cognitio permixta errori, et incerta; quia similitudinibus rerum inhaerent quasi rebus ipsis, ut Augustinus dicit XII super Gen. Ad litteram.

Ergo prophetia non fit cum alienatione a sensu.

SC3

Praeterea, si hoc ponatur, videtur sequi error montani qui dixit prophetas quasi abreptitios esse locutos, quid dicerent nescientes.

SC4

Praeterea, prophetia, ut dicitur in Glossa in principio Psalterii, quandoque fit per facta et dicta: per facta, sicut per arcam Noe significatur ecclesia; per dicta, sicut ea quae Angeli dixerunt Abrahae. Sed constat quod Noe arcam constituens, et Abraham Angelis colloquens et eis serviens, non erant a sensibus abstracti. Ergo prophetia non fit per abstractionem a sensibus semper.

CO

Responsio. Dicendum, quod prophetia habet duo actus: unum principalem, scilicet visionem; alium secundarium, scilicet denuntiationem.

Denuntiatio autem fit a propheta vel verbis, vel etiam factis, sicut patet Ierem., cap. XIII, quod lumbare suum iuxta fluvium posuit ad putrescendum. Utrolibet autem modo denuntiatio prophetica fiat, semper fit ab homine non abstracto a sensibus, quia huiusmodi denuntiatio per signa quaedam sensibilia fit. Unde prophetam denuntiantem oportet sensibus uti ad hoc quod eius denuntiatio sit perfecta; alias denuntiaret quasi arreptus.

Sed quantum ad visionem prophetiae duo concurrunt, ut ex dictis patet, scilicet iudicium et acceptio propria prophetiae.

Quando igitur propheta inspiratur divinitus, ut sit tantum iudicium eius supernaturale, et non acceptio, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus non requirit, quia iudicium intellectus naturaliter est perfectus in utente sensibus quam in non utente.

Acceptio autem supernaturalis propria prophetiae, est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur mens humana ab aliquo spiritu, et a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit XII super genes. Ad litteram. Cuius ratio est, quia vis imaginativa, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quae per sensus accipiuntur; unde non potest esse quod intentio eius principaliter transferatur ad ea quae aliunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quandocumque fit prophetia secundum imaginariam visionem, oportet a sensibus abstractum esse prophetam.

Sed haec abstractio dupliciter contingit: uno modo ex causa animali; alio modo ex causa naturali.

A causa quidem naturali quando exteriores sensus stupescunt vel propter aegritudinem, vel propter vapores somni ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur.

Nunquam autem fit in propheta abstractio a sensibus corporalibus per aegritudinem, sicut fit in epilepticis vel furiosis; sed solummodo per causam naturalem, ordinatam, scilicet per somnum. Et ideo prophetia quae fit cum visione imaginaria, semper fit vel in somnio, quando scilicet est abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quando fit abstractio a causa animali.

In hoc tamen differt propheta in sua abstractione a sensibus, sive abstrahatur per somnium, sive per visionem, ab omnibus aliis qui abstrahuntur a sensibus, quod mens prophetae illustratur de his quae in visione imaginaria videntur, unde cognoscit ea non esse res, sed aliquarum rerum similitudines, de quibus certum iudicium habet per lumen mentis.

Sic igitur patet quod prophetiae inspiratio quandoque fit cum abstractione a sensibus, quandoque non: unde ad utrasque rationes est respondendum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod in verbis illis Dominus intendit ostendere praeeminentiam Moysi ad alios prophetas quantum ad acceptionem supernaturalem, quia scilicet Moyses supernaturaliter ad hoc promotus est ut ipsam Dei essentiam in seipsa videret; sed omnia quae prophetae acceperunt, non acceperunt nisi in similitudinibus somnii vel visionis.

Sed tamen iudicium prophetae non est per similitudines aliquas somnii et visionis; unde iudicium prophetiae fit sine abstractione a sensibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando vis interior intenditur in visione sui obiecti, abstrahitur, si sit perfecta attentio, ab exteriori visione. Sed quantumcumque sit perfectum iudicium interioris virtutis, non abstrahit ab operatione exteriori, quia ad interiorem virtutem pertinet de exteriori iudicare; unde iudicium superioris in idem ordinatur cum operatione exteriori; et ideo non mutuo se impediunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de visione intellectuali et imaginaria, secundum acceptionem, et non secundum iudicium, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso potentiae animae mutuo se in suis operationibus impediunt, quod in una essentia animae sunt fundatae; unde quanto aliquae vires animae sunt sibi magis propinquae, tanto magis natae sunt se impedire, si ad diversa ferantur; unde ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad acceptionem supernaturalem virtutis imaginariae vel intellectualis; et non quantum ad iudicium.

RC1

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod apostolus loquitur quantum ad prophetiae denuntiationem, quia suo arbitrio subiacet denuntiare de quibus inspiratur vel non: quantum autem ad revelationem, ipse propheta spiritui subiicitur; non enim fit revelatio secundum arbitrium prophetae, sed secundum arbitrium spiritus revelantis.

RC2

Ad secundum dicendum, quod hoc est ex lumine prophetiae quod mens prophetae sic illustratur ut etiam in ipsa abstractione a sensibus verum iudicium habeat de his quae videt in somnio vel visione.

RC3

Ad tertium dicendum, quod error montani fuit in duobus. Primo quia subtrahebat prophetis lumen mentis, quo de visis verum iudicium haberent. Secundo quod in ipsa denuntiatione eos a sensibus abstractos dicebat, sicut in furiosis contingit, vel in his qui loquuntur in dormiendo. Hoc autem non sequitur ex positione praedicta.

RC4

Ad quartum dicendum quod hoc quod prophetia dicitur fieri per dicta vel facta, referendum est ad denuntiationem prophetiae magis quam ad propheticam visionem.

¶a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam praedestinationis, praescientiae et comminationis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia Glossa in principio Psalterii dividit prophetiam, dicens, quod alia est secundum praescientiam, quam necesse est omnibus modis impleri secundum tenorem verborum, ut: ecce virgo concipiet; alia secundum comminationem, ut: quadraginta dies sunt, et Ninive subvertetur; quae non secundum verborum superficiem, sed tacitae intelligentiae significatione completur. Ergo videtur superfluere tertium membrum, quod Hieronymus apponit, scilicet de prophetia secundum praedestinationem.

AG2

Praeterea, illud quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnem prophetiam consequitur esse secundum praescientiam divinam: quia ut, Glossa dicit, isa., XXXVIII, 1, prophetae in libro praescientiae legunt. Ergo prophetia secundum praescientiam non debet poni membrum dividens prophetiam.

AG3

Praeterea, cum praescientia sit superius ad praedestinationem, quasi in eius definitione posita, non potest praescientia contra praedestinationem dividi, nisi quantum ad ea in quibus praescientia praedestinationem excedit.

Sed praescientia excedit praedestinationem in malis: quia de eis est praescientia, et non praedestinatio; de bonis vero praedestinatio et praescientia. Ergo cum dicitur quod prophetia alia est secundum praescientiam, alia secundum praedestinationem hoc est dictu, alia est de bonis, alia de malis. Sed bona et mala indifferenter ex libero arbitrio dependent.

Ergo nulla est differentia quam assignat Hieronymus inter has duas prophetias, dicens, prophetiam praedestinationis esse quae sine nostro impletur arbitrio; prophetiam vero secundum praescientiam, cui nostrum admiscetur arbitrium.

AG4

Praeterea, praedestinatio, ut dicit Augustinus, est de bonis salutaribus. Sed inter bona salutaria etiam nostra merita computantur, quae ex libero dependent arbitrio. Ergo prophetiae, secundum praedestinationem, nostrum admiscetur arbitrium; et sic Hieronymus male distinguit.

AG5

Praeterea, in prophetia non possunt considerari nisi tria: scilicet a quo est, in quo est, et de quo est. Sed penes illud a quo est prophetia, non distinguitur, quia omnis prophetia est ab uno principio, scilicet spiritu sancto; nec iterum penes id in quo est, quia prophetiae subiectum est humanus spiritus; ea autem de quibus est prophetia, non sunt nisi bona vel mala. Ergo prophetia non debet dividi nisi divisione bimembri.

AG6

Praeterea, Hieronymus dicit, quod illa prophetia: ecce virgo concipiet, est secundum praedestinationem. Sed ad impletionem illius prophetiae liberum arbitrium se immiscuit in virginis consensu. Ergo prophetia secundum praedestinationem habet liberum arbitrium immixtum; et sic non differt a prophetia quae est secundum praescientiam.

AG7

Praeterea, omnis enuntiatio de futuro quod nescitur esse futurum, vel est falsa, vel saltem dubia annuntianti. Sed per prophetiam comminationis praedicitur aliquid esse futurum, utpote destructionem alicuius civitatis.

Cum igitur haec denuntiatio non sit falsa, nec dubia, quia in spiritum sanctum, qui est prophetiae auctor, nec falsitas nec dubitatio cadit, oportet hoc futurum, esse ad minus a spiritu sancto praescitum. Ergo prophetia secundum comminationem non distinguitur a prophetia secundum praescientiam.

AG8

Praeterea, cum aliquid praedicitur secundum prophetiam comminationis: aut illa praedictio est intelligenda sine conditione, aut sub conditione. Si sub conditione, hoc non videtur competere prophetiae quae in quadam supernaturali cognitione consistit: futura enim praecognoscere quibusdam conditionibus stantibus, etiam naturalis ratio potest. Ergo oportet ut sine conditione intelligatur. Aut igitur prophetia est falsa, aut eveniet quod praedicitur; et sic oportet a Deo esse praescitum.

Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam praescientiae.

AG9

Praeterea, Ierem. XVIII, 8, similis regula ponitur de divinis comminationibus et promissionibus adimplendis, quia scilicet comminationes revocantur, quando gens contra quam est facta comminatio, poenitentiam agit a malis; similiter promissio deficit, quando gens cui facta est, iustitiam relinquit.

Ergo, sicut ponit prophetiam comminationis quoddam membrum prophetiae, ita debet ponere quartum membrum prophetiam promissionis.

AG10

Praeterea, isa. XXXVIII, 1, hoc propheticè Isaias dixit ad ezechiam: dispone domui tuae, quia morieris etc.; haec autem prophetia non est secundum praedestinationem, quia talem prophetiam necesse est omnibus modis impleri etiam sine nostro arbitrio: nec iterum secundum praescientiam, quia hoc futurum Deus non praesciebat, alias praescientiae subesset falsum: nec iterum secundum comminationem, quia sine conditione praedicebatur futurum. Ergo oportet (ponere) aliquod quartum genus prophetiae.

AG11

Sed dicebat, quod hoc praedicebatur esse futurum secundum causas inferiores, et sic erat prophetia comminationis. Sed contra, causae inferiores mortis hominis aegrotantis, possunt homini esse notae secundum artem medicinae. Si igitur Isaias hoc non praedixit nisi secundum causas inferiores futurum, vel non propheticè praedixit, vel prophetica praedictio non differt a medici praedictione.

AG12

Praeterea, omnis prophetia est de rebus, vel intuendo causas superiores, vel intuendo causas inferiores. Si igitur praedicta prophetia intelligatur conditionalis, quia est secundum aliquas causas, scilicet inferiores, pari ratione omnis prophetia conditionalis est; et sic omnis prophetia erit eiusdem rationis cum comminatoria.

AG13

Praeterea, prophetia comminationis quamvis non impleatur secundum superficiem verborum, impletur tamen tacitae intelligentiae significatione, ut cassiodorus dicit; sicut quod dictum est, per ionam, Ninive subvertetur, impletum est secundum Augustinum in Lib. De civitate Dei, quia quamvis Ninive steterit in moenibus, corrui tamen in pravis moribus. Sed hoc etiam invenitur in prophetia praedestinationis et praescientiae, quod non impletur secundum exteriorem verborum superficiem, sed secundum spiritualem sensum: sicut quod dictum est isa., LIV, 11: fundabo ierusalem in saphiris, et Daniel. II, 34: quod lapis abscissus de monte sine manibus confregit statuam; et multa alia huiusmodi. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam praescientiae et praedestinationis.

AG14

Praeterea, si alicui demonstrantur aliquae futurorum similitudines, non dicitur propheta, nisi intelligat ea quae per illas significantur; sicut Pharaon non est dictus propheta, qui spicas et boves vidit: intelligentia enim opus est in visione, ut dicitur Daniel.

Cap. X, 1. Sed illi per quos comminationes divinae fiunt, intelligunt tantum hoc quod proponunt secundum verborum superficiem; non autem illuminantur de his quae per illa significantur, sicut patet de iona, qui intellexit Ninive materialiter subvertendam; unde ea non subversa, sed correcta, doluit, quasi sua prophetia non esset impleta. Ergo propheta ex hoc dici non debuit. Et sic nec comminatio debet poni species prophetiae; unde videtur praedicta distinctio nulla esse.

SC

Sed contrarium, apparet ex Glossa, quae habetur super illud Matth. I, 23: ecce virgo concipiet; ubi praedicta divisio ponitur et explanatur.

CO

Responsio. Dicendum, quod prophetia a divina praescientia derivatur, ut supra dictum est. Sciendum est autem, quod Deus alio modo praescit futura ab aliis qui futura praecognoscunt.

Circa futurorum enim cognitionem duo est considerare: scilicet ipsum ordinem causarum ad futuros effectus; et exitum sive executionem huius ordinis in hoc quod effectus actu procedunt ex suis causis.

Quaecumque igitur virtus creata aliquam cognitionem habet de futuris, sua cognitio non fertur nisi ad ordinem causarum; sicut medicus secundum hoc dicitur futuram mortem praescire, inquantum scit naturalia principia esse ordinata ad defectum mortis; et eodem modo astrologus dicitur praecognoscere futuras pluvias aut ventos. Unde, si sint tales causae quarum effectus impediri possint, non semper evenit quod sic praescitur esse futurum.

Sed Deus non solum cognoscit futura ratione ordinis causarum, sed etiam quantum ad ipsum exitum vel executionem ordinis.

Cuius ratio est, quia eius intuitus aeternitate mensuratur, quae omnia tempora in uno nunc indivisibili comprehendit: unde uno simplici intuitu videt et ad quid causae sunt ordinatae, et qualiter ordo ille impleatur vel impediatur.

Hoc autem creaturae est impossibile, cuius intuitus limitatur ad aliquod tempus determinatum.

Unde cognoscit ea quae sunt in illo tempore. Futura vero in tempore quando adhuc sunt futura, non sunt nisi in ordine suarum causarum; unde sic solummodo a nobis praecognosci possunt: ut recte considerantibus appareat, in hoc quod futura praescire dicimur, magis nos praesentium quam futurorum scientiam habere; et sic remaneat solius Dei proprium esse vere scire futura.

Quandoque igitur a divina praescientia derivatur prophetia ratione ordinis causarum; quandoque vero etiam ratione executionis vel impletionis illius ordinis.

Cum ergo fit prophetae revelatio solummodo de ordine causarum, dicitur prophetia comminationis; tunc enim nihil aliud prophetae revelatur nisi quod secundum ea quae nunc sunt, talis ad hoc vel illud est ordinatus.

Impletio vero ordinis causarum fit dupliciter.

Quandoque quidem ex sola operatione divinae virtutis, ut suscitatio Lazari, conceptio Christi, et huiusmodi; et secundum hoc est prophetia praedestinationis, quia, ut dicit Damascenus, ea Deus praedestinat, quae non sunt in nobis; unde et praedestinatio quasi quaedam Dei praeparatio dicitur. Hoc autem aliquis praeparat quod facturus est ipse, non quod alius.

Quaedam vero explentur etiam operatione causarum aliarum sive naturalium sive voluntariorum; et haec, inquantum per alias causas complentur, non sunt praedestinata, sunt tamen praescita; unde horum dicitur esse prophetia secundum praescientiam. Quia tamen praescientia propter homines fit; circa ea quae per homines fiunt libero arbitrio, praecipue prophetia praescientiae consistit. Unde praetermissis aliis causis creatis, Hieronymus prophetiam praescientiae notificans, de solo libero arbitrio mentionem facit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ista trimembris divisio quam Hieronymus ponit, reducitur ad bimembrem, ut dictum est, quia quaedam respicit ordinem causarum, quaedam autem exitum ordinis: et in hac divisione cassiodorus stetit. Hieronymus vero alterum membrum subdivisit: et ideo duo cassiodorus membra divisionis posuit; Hieronymus autem tria. Praescientiam etiam cassiodorus accepit secundum sui communitatem: est enim de omnibus eventibus, sive virtute creata sive increata fiant. Sed Hieronymus accepit praescientiam secundum

quamdam restrictionem, prout est de illis tantum de quibus non est praedestinatio per se loquendo, scilicet de his quae virtute creata proveniunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnis prophetia divinam praescientiam habet quasi radicem.

Sed cum in divina praescientia sit cognitio ordinis et eventus, quaedam prophetia derivatur ex una parte, quaedam ex alia.

Praescientia vero Dei, secundum hoc proprie praescientiae nomen habet, quod ad eventum respicit qui futurus est; ordo enim ad eventum est in praesenti; unde de eo magis est scientia quam praescientia: et sic illa prophetia quae ordinem respicit, non dicitur secundum praescientiam, sed solum illa quae est secundum eventum.

RA3

Ad tertium dicendum quod, praescientia hic accipitur contra praedestinationem divisa, quantum ad ea in quibus praescientia praedestinationem excedit; non autem excedit praescientia praedestinationem solum in malis, si praedestinatio stricte accipiatur, sed etiam in omnibus bonis, quae non fiunt sola virtute divina; unde ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod meritum nostrum et est ex gratia et est ex libero arbitrio; non autem subiacet praedestinationi nisi secundum quod est ex gratia, quae a solo Deo est; unde id quod ex nostro arbitrio est, praedestinationi subesse est per accidens.

RA5

Ad quintum dicendum, quod prophetia hic distinguitur secundum ea de quibus est, non quidem secundum bona et mala; quia huiusmodi differentiae per accidens se habent ad futurum quod per prophetiam cognoscitur, sed secundum quod est de ordine vel de exitu ordinis, ut dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ad Christi conceptionem intervenit consensus virginis, non quasi operans, sed sicut impedimentum removens; non enim invitae tantum beneficium praestari decebat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc quia ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis ut sic sit futurum; sic enim medicus dicit: iste sanabitur vel morietur; et si aliter contingat, non falsum dixit; sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quem tamen possibile est impediri: et tunc quod prius futurum fuerat, consequenter non erit futurum; unde Philosophus dicit in II de generat.

Quod futurus quis incedere, non incedet; et secundum hoc denuntiatio prophetae comminantis nec falsa est nec dubia, quamvis non eveniat quod praedixit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod si prophetia comminationis referatur ad ordinem causarum quem directe respicit, sic est absque omni conditione; absolute enim verum est ita ordinatum esse in causis ut hoc contingat. Si autem referatur ad eventum quem respicit indirecte, sic intelligenda est sub conditione causae; et tamen supernaturalis est, quia naturali cognitione non potest sciri etiam causa exstante, utpote iniquitate remanente, quod talis poena vel talis determinate secundum divinam iustitiam debeat.

RA9

Ad nonum dicendum, quod sub prophetia comminationis intelligitur etiam prophetia promissionis, quia de eis est eadem ratio. Ideo tamen magis exprimitur de prophetia comminationis, quia frequentius invenitur revocata comminatio quam promissio; Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod prophetia illa fuit secundum comminationem; et quamvis non esset conditio explicite proposita, est tamen illa denuntiatio sub implicita conditione intelligenda, scilicet tali ordine rerum remanente.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod causae inferiores non solum sunt causae naturales quas medici praecognoscere possunt, sed etiam causae meritoriae, quae ex sola divina revelatione cognoscuntur. Causae etiam naturales salutis vel mortis multo perfectius divina revelatione quam humano ingenio cognosci possunt.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod causae superiores, scilicet rationes rerum in divina praescientia, nunquam deficiunt ab impletionem suorum effectuum, sicut deficiunt causae inferiores; et ideo in causis superioribus cognoscuntur eventus rerum absolute, sed in inferioribus non nisi sub conditione.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in prophetia praedestinationis et praescientiae quamvis proponatur veritas adimplenda sub aliquibus similitudinibus, tamen ratione illarum similitudinum non attenditur aliquis sensus litteralis; sed litteralis sensus attenditur secundum ea quae per similitudines significantur, sicut in omnibus metaphoricis significationibus accidit. Unde in talibus prophetiis nulla veritas invenitur quantum ad similitudines, sed solum quantum ad ea quae per similitudines significantur.

Sed in prophetia comminationis sensus litteralis verborum prophetae attenditur secundum illas similitudines rerum quae evenient, quia similitudines illae non tantum proponuntur ut similitudines, sed ut res quaedam. Unde et illud quod eveniet, significatum per huiusmodi similitudines, non pertinet ad sensum litteralem, sed ad sensum mysticum; sicut cum dicitur, Ninive subvertetur, subversio materialis pertinet ad sensum litteralem, sed subversio a pravis moribus pertinet ad moralem: et in ipso sensu litterali attenditur aliqua veritas ratione ordinis causarum, ut dictum est.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod in somnio Pharaonis spicae illae et boves non demonstrabantur ut res quaedam, sed solum ut similitudines; et ideo Pharaon, qui solum illas similitudines vidit, non habuit alicuius rei intellectum; et propter hoc propheta non fuit. Sed ionae, cui dictum est, Ninive subvertetur, aderat intelligentia alicuius rei, scilicet ordinis meritorum ad subversionem, etsi forte alterius rei, scilicet subversionis, praescius non fuerit; unde quantum ad hoc quod non intelligebat, propheta non fuit. Sciebat tamen ionas, et prophetae comminantes, prophetiam quam praedicebant, non esse secundum praescientiam, sed secundum comminationem: unde dicitur ionae IV, vers. 2: propter hoc praeoccupavi ut fugerem in tharsis; scio enim quod tu clemens et misericors es.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Cum enim immobilis veritas in definitione prophetiae ponatur, si prophetiae conveniat, oportet ut per se ei conveniat. Sed futura contingentia, de quibus est prophetia, per se non sunt immobilia, sed solum secundum quod ad praescientiam divinam referuntur, ut dicit boetius.

Ergo immobilis veritas non debet assignari prophetiae quasi in eius definitione posita.

AG2

Praeterea, illud quod non impletur nisi aliqua variabili conditione existente, non habet immobilem veritatem. Sed aliqua prophetia est, scilicet comminationis, quae non impletur nisi variabili conditione existente, scilicet perseverantia iustitiae vel iniquitatis, ut habetur Ierem. XVIII, 8-10. Ergo non omnis prophetia habet immobilem veritatem.

AG3

Praeterea, isa. XXXVIII, 1, dicit Glossa, quod Deus prophetis revelat suam sententiam, sed non consilium. Sententia autem eius est variabilis, ut ibidem dicitur. Ergo prophetia non habet immobilem veritatem.

AG4

Praeterea, si prophetia habet immobilem veritatem; aut hoc est ex parte prophetae videntis, aut ex parte rei quae videtur, aut a parte speculi aeterni a quo videtur. Non a parte videntis, quia humana cognitio variabilis est; nec ex parte rei, quae contingens est; nec ex parte divinae praescientiae sive speculi, quia per hoc necessitas rebus non imponitur. Ergo prophetia nullo modo habet immobilem veritatem.

AG5

Sed dicebat, quod divina praescientia non imponit necessitatem quin aliter evenire possit; sed tamen aliter non eveniet quod praescitur, et hoc modo prophetia habet immobilem veritatem. Immobile enim dicitur, secundum Philosophum, quod non potest moveri, vel quod difficile movetur, vel quod non movetur. Sed contra, posito possibili, nihil sequitur impossibile.

Si igitur possibile est id, quod est praescitum et prophetatum, aliter se habere, si ponatur aliter se habere, nullum sequetur impossibile.

Sequitur autem prophetiam habere mobilem veritatem. Ergo non est necesse prophetiam habere immobilem veritatem.

AG6

Praeterea, veritas propositionis sequitur conditionem rei, quia ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est, ut dicit Philosophus.

Sed res de quibus est prophetia, sunt contingentes et mutabiles. Ergo et prophetica denuntiatio habet mobilem veritatem.

AG7

Praeterea, effectus denominatur necessarius vel contingens a causa proxima, non a causa prima. Sed causae proximae rerum de quibus est prophetia, sunt causae mobiles, quamvis causa prima sit immobilis. Ergo prophetia non habet immobilem veritatem, sed mobilem.

AG8

Praeterea, si prophetia habet immobilem veritatem, impossibile est aliquid esse prophetatum, et illud non fieri. Sed quod est prophetatum, impossibile est non esse prophetatum.

Ergo si prophetia habet immobilem veritatem, necesse est evenire illud quod prophetatum est; et sic prophetia non erit de futuris contingentibus.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii: prophetia est divina inspiratio vel revelatio, rerum eventus immobili veritate denuntians.

SC2

Praeterea, prophetia est divinae praescientiae signum, ut dicit Hieronymus.

Sed praescita, in quantum subsunt praescientiae, sunt necessaria. Ergo et prophetata, in quantum de illis est prophetia; ergo prophetia habet immobilem veritatem.

SC3

Praeterea, scientia Dei potest esse immobilis de rebus mobilibus, quia a rebus ortum non habet. Sed similiter cognitio prophetica non sumitur a rebus ipsis. Ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

CO

Responsio. Dicendum, quod in prophetia duo est considerare; scilicet ipsas res prophetatas, et cognitionem quae de illis habetur; et horum duorum invenitur diversus ordo originis.

Ipsae enim res prophetatae sunt immediate a causis mobilibus sicut a causis proximis, sed a causa immobili sicut a causa remota; cognitio vero prophetica e converso est a divina praescientia sicut a causa proxima, a rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa, sed est solum sicut earum signum.

Omnis autem effectus in necessitate et contingentia sequitur causam proximam, et non causam primam. Unde res ipsae prophetatae mobiles sunt; sed prophetica cognitio est immobilis, sicut et divina praescientia, a qua derivatur ut exemplatum ab exemplari. Sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria, sequitur quod enuntiatio, quae est signum intellectus, habeat necessariam veritatem; ita ex hoc ipso quod divina praescientia est immobilis, sequitur quod prophetia, quae est signum eius, immobilem habeat veritatem.

Quomodo autem praescientia Dei possit esse immobiliter vera de rebus mobilibus, dictum est in alia quaestione de scientia Dei; unde non oportet hic repetere, cum immobilitas prophetiae tota dependeat ex immobilitate divinae praescientiae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumpto, quod eidem per se inest alio addito; sicut homini per accidens inest moveri, per se vero homini in quantum est currens. Sic etiam et huic rei quae prophetatur, non per se competit esse immobilem, sed solum in quantum est prophetata; unde convenienter in definitione prophetiae ponitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod prophetia comminationis omnino habet immobilem veritatem; non enim est de eventibus rerum, sed de ordine causarum ad eventus, ut dictum est; et hunc ordinem esse quem propheta praedicit, necessarium est, quamvis eventus quandoque non sequatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod consilium Dei dicitur ipsa aeterna Dei dispositio, quae nunquam variatur propter quod dicit Gregorius, quod Deus nunquam mutat consilium.

Sententia vero dicitur hoc ad quod aliquae causae sunt ordinatae. Sententiae enim in iudiciis ex causarum meritis proferuntur.

Quandoque autem hoc ad quod causae sunt ordinatae, est etiam a Deo ab aeterno dispositum: et tunc idem est Dei consilium et sententia.

Quandoque vero ad aliquid ordinatae sunt causae, quod non est a Deo ab aeterno dispositum: et tunc Dei consilium et sententia feruntur ad diversa. Ergo ex parte sententiae, quae respicit causas inferiores, invenitur mutabilitas; sed ex parte consilii invenitur semper immutabilitas.

Prophetae vero revelatur quandoque sententia consilio conformis: et tunc prophetia habet immobilem veritatem etiam quantum ad eventum. Quandoque vero revelatur sententia consilio non conformis: et tunc habet immobilem veritatem quantum ad ordinem, et non quantum ad eventum, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod immobilitas prophetiae est ex parte speculi aeterni, non quod rebus prophetatis necessitatem imponat; sed quia prophetiam facit necessariam esse de rebus contingentibus, sicut et ipsa est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod posito quod aliquid sit secundum praescientiam prophetatum, quamvis illud non esse in se sit possibile, tamen impossibile posito huic, scilicet quod dicitur esse praescitum; quia ex hoc ipso quod praescitum ponitur, ponitur ita futurum esse, cum praescientia ipsum eventum respiciat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod veritas propositionis sequitur conditionem rei, quando scientia veritatem proponentis ex rebus oritur.

Sic autem non est in proposito.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis rei prophetatae causa proxima sit mobilis, tamen ipsius prophetiae causa proxima est immobilis, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod prophetatum non evenire habet simile iudicium, sicut et praescitum non evenire. Quod qualiter debeat concedi et qualiter negari, dictum est in quaestione de scientia Dei.

|a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum prophetia quae est secundum visionem intellectualem tantum, sit eminentior ea quae habet visionem intellectualem simul cum imaginaria visione.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia illa prophetia quae habet intellectualem visionem cum imaginaria, includit eam quae habet intellectualem visionem tantum. Ergo visio prophetica quae habet utramque visionem, est potior ea quae habet unam tantum. Quod enim includit aliquid, excedit illud quod ab eo includitur.

AG2

Praeterea, quanto in aliqua prophetia est abundantius lumen intellectuale, tanto perfectior est. Sed ex plenitudine intellectualis luminis contingit quod fit redundantia in propheta ab intellectu in imaginationem, ut ibi formetur imaginaria visio. Ergo perfectior est prophetia quae habet imaginariam visionem adiunctam, quam illa quae habet intellectualem tantum.

AG3

Praeterea, de iohanne baptista dicitur Matth. XI, 9, quod ipse est propheta, et plus quam propheta. Hoc autem dicitur in quantum Christum non solum intellectualiter vel imaginarie vidit, ut alii prophetae, sed etiam corporaliter digito demonstravit. Ergo prophetia cui admiscetur corporalis visio, est nobilissima; et eadem ratione illa cui adiungitur visio imaginaria, est nobilior quam illa quae habet intellectualem visionem tantum.

AG4

Praeterea, tanto aliquid est magis perfectum, quanto plenius in eo inveniuntur differentiae rationem speciei constituentes. Sed differentiae constituentes prophetiam sunt visio et denuntiatio. Ergo illa prophetia quae denuntiationem habet, videtur esse perfectior ea quae non habet. Sed denuntiatio fieri non potest sine imaginaria visione; quia oportet eum qui denuntiat, habere imaginatos sermones.

Ergo prophetia illa est perfectior quae fit cum visione imaginaria et intellectuali.

AG5

Praeterea, I Cor., XIV, 2, super illud, spiritus autem loquitur mysteria, dicit Glossa: minus est propheta qui rerum significatarum solo spiritu videt imagines; et magis est propheta qui solo earum intellectu praeditus est; sed maxime propheta est qui in utroque praecellit; ergo idem quod prius.

AG6

Praeterea, prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu, et perficitur in imaginatione. Ergo prophetia quae habet visionem imaginariam, est perfectior quam quae habet intellectualem tantum.

AG7

Praeterea, debilitas intellectualis luminis imperfectionem indicat prophetiae. Sed ex debilitate intellectualis luminis, videtur contingere quod visio prophetica non derivetur usque ad imaginationem. Ergo videtur quod illa prophetia, quae habet imaginariam visionem, sit perfectior.

AG8

Praeterea, maioris perfectionis est cognoscere rem aliquam in se, et prout est alterius signum, quam cognoscere eam in se tantum. Ergo, eadem ratione, perfectius est cognoscere aliquam rem ut est significata, quam cognoscere eam in se tantum. Sed in prophetia quae habet imaginariam visionem cum intellectuali, cognoscitur res prophetata non solum in se, sed etiam prout est imaginibus designata. Ergo prophetia quae habet imaginariam visionem, est nobilior prophetia quae habet intellectualem tantum, in qua cognoscuntur res prophetatae in se solummodo, et non prout sunt signatae.

AG9

Praeterea, sicut dicit dionysius, I cap.

Caelestis hierarchiae, impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Velamina autem appellat figuras imaginarias, quibus puritas intellectualis luminis quasi velatur. Ergo in omni prophetia oportet esse imaginarias figuras, vel ab homine formatas, vel divinitus immissas. Nobiliores autem videntur esse illae quae sunt immissae divinitus quam quae sunt formatae ab homine. Illa ergo videtur esse nobilissima prophetia in qua, simul, divinitus infunditur lumen intellectuale et figurae imaginariae.

AG10

Praeterea, ut dicit Hieronymus in prologo super librum regum, prophetae contra agyographas distinguuntur.

Sed illi quos ibi prophetas nominat, omnes, aut fere omnes, revelationem acceperunt sub figuris imaginariis; plures autem eorum quos inter agyographas nominat, sine figuris revelationem acceperunt. Ergo magis proprie dicuntur prophetae illi quibus fit revelatio secundum visionem intellectualem et imaginariam, quam illi quibus fit secundum intellectualem tantum.

AG11

Praeterea, secundum Philosophum II metaph., intellectus noster se habet ad primas rerum causas, quae sunt maxime notae in natura, sicut se habet oculus noctuae ad lucem solis. Sed oculus noctuae non potest inspicere solem nisi sub quadam obscuritate. Ergo et intellectus noster divina sub quadam obscuritate intelligit; ergo videtur quod sub aliquibus similitudinibus; et sic intellectualis visio non erit certior quam imaginaria, cum utraque sub similitudinibus fiat. Unde videtur quod illa visio imaginaria intellectuali adiuncta nihil diminuat de eius nobilitate; et sic illa propheta quae fit sub utraque visione, vel est dignior, vel ad minus aequae digna.

AG12

Praeterea, sicut se habet imaginabile ad imaginationem, ita intelligibile ad intellectum.

Sed imaginabile non apprehenditur ab imaginatione nisi mediante similitudine. Ergo nec intelligibile ab intellectu; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii: alius prophetae modus est ceteris dignior, quando scilicet ex sola spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti vel dicti vel visionis vel somnii, prophetatur. Illa vero propheta quae habet imaginariam visionem annexam, est cum adminiculo somnii vel visionis.

Ergo propheta quae est cum visione intellectuali tantum, est nobilior.

SC2

Praeterea, omne quod in aliquo recipitur, recipitur in eo per modum recipientis.

Sed intellectus in quo aliquid recipitur in visione intellectuali, est nobilior quam imaginatio, in qua recipitur aliquid in visione imaginaria.

Ergo propheta quae fit secundum intellectualem visionem, est nobilior.

SC3

Praeterea, ubi est intellectualis visio, non potest esse deceptio, quia qui fallitur, non intelligit, ut dicit Augustinus in libro de vera religione.

Visio autem imaginaria habet plurimum falsitatis admixtum; unde in Lib. IV metaphysicorum, ponitur esse quasi principium falsitatis. Ergo propheta, quae habet visionem intellectualem, est nobilior.

SC4

Praeterea, quando una vis animae a sua actione retrahitur, alia in sua actione roboratur.

Si ergo in propheta aliqua vis imaginaria omnino vacet, intellectualis visio erit fortior. Ergo et propheta erit nobilior.

SC5

Praeterea, sicut se habent potentiae ad invicem, ita et actus potentiarum. Sed intellectus non coniunctus imaginationi utpote angelicus, est nobilior intellectu imaginationi coniuncto, utpote humano. Ergo et propheta quae habet visionem intellectualem sine imaginaria, nobilior est quam illa quae habet utramque.

SC6

Praeterea, adminiculum actionis designat imperfectionem agentis. Sed visio imaginaria ponitur in Glossa in principio Psalterii ut adminiculum prophetiae. Ergo propheta quae habet imaginariam visionem, est imperfectior.

SC7

Praeterea, quanto aliquod lumen est magis remotum ab obscuritatibus sive nebulis, tanto est magis clarum. Sed imaginariae figurae sunt quasi quaedam nebulae, quibus obumbratur intellectuale lumen; ratione cuius ratio humana quae a phantasmatis abstrahit, dicitur ab Isaac oriri in umbra intelligentiae.

Ergo propheta quae habet lumen intellectuale sine imaginibus, est perfectior.

SC8

Praeterea, tota nobilitas propheticae cognitionis consistit in hoc quod Dei praescientiam imitatur. Sed propheta quae est sine imaginaria visione, magis imitatur divinam praescientiam, in qua non est aliqua imaginatio, quam quae habet imaginariam visionem. Ergo illa propheta quae caret imaginaria visione, est nobilior.

CO

Responsio. Dicendum, quod cum natura speciei consistat ex natura generis et natura differentiae, ex utroque dignitas speciei potest pensari; et secundum has duas considerationes inveniuntur aliqua se invicem in dignitate excedere quandoque.

Et quantum pertinet ad rationem speciei, semper illud participat perfectius speciei rationem in quo differentia formaliter speciem constituens nobilior invenitur. Sed simpliciter loquendo, quandoque est nobilior simpliciter id in quo natura generis est perfectior, quandoque vero id in quo est perfectior natura differentiae.

Cum enim differentia addit aliquam perfectionem supra generis naturam tunc, prae eminentia quae est ex parte differentiae, facit aliquid esse simpliciter nobilius; sicut in specie hominis, qui est animal rationale, simpliciter est dignior ille qui est potior in rationalitate, quam qui est potior in his quae ad rationem animalis spectant, utpote sunt sensus, et motus, et alia huiusmodi.

Quando vero differentia aliquam imperfectionem importat, tunc id in quo est completius natura generis, est simpliciter nobilius; ut patet in fide, quae est cognitio aenigmatica, eorum scilicet quae non videntur. Qui enim abundat in natura generis, et deficit in fidei differentia, utpote fidelis qui iam percipit aliquem intellectum credibilium, et quodammodo ea iam videt, habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt illa quae credit.

Et sic etiam est in prophetia.

Prophetia enim videtur esse quaedam cognitio obumbrata et obscuritate admixta, secundum id quod habetur II Petri, I, 19: habetis firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco. Et hoc etiam ipsum nomen prophetiae demonstrat, quia prophetia dicitur quasi visio de longinquo: quae enim clare videntur, quasi de prope videntur.

Si igitur comparemus prophetias quantum ad differentiam quae rationem prophetiae complet, illa invenitur perfectius rationem prophetiae habere, et magis proprie, cui imaginaria visio admiscetur; sic enim veritatis propheticae cognitio obumbratur.

Si autem comparemus prophetias secundum id quod pertinet ad generis naturam, scilicet cognitionem vel visionem, sic videtur distinguendum.

Cum enim omnis cognitio perfecta duo habeat; acceptionem et iudicium de acceptis: iudicium quidem de acceptis in prophetia est solum secundum intellectum; acceptio vero est et secundum intellectum, et secundum imaginationem.

Quandoque igitur in prophetia non est aliqua supernaturalis acceptio, sed iudicium tantum supernaturale; et sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione. Et talis forte fuit inspiratio Salomonis, in quantum de moribus hominum et naturis rerum, quae naturaliter accipimus, divino instinctu ceteris certius iudicavit.

Quandoque vero est etiam acceptio supernaturalis; et hoc dupliciter: quia vel est acceptio ab imaginatione, utpote quando divinitus in spiritu prophetae imagines rerum formantur vel est acceptio ab intellectu, utpote quando ita clare veritatis cognitio intellectui infunditur, ut non ex similitudine aliquarum imaginum veritatem accipiat, immo ex veritate iam perspecta ipse sibi imagines formare possit, quibus utatur propter naturam nostri intellectus. Non autem potest esse aliqua prophetia quae habeat acceptionem sine iudicio, unde nec imaginariam visionem sine intellectuali.

Sic igitur patet quod visio intellectualis pura, quae habet iudicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea quae habet iudicium et acceptionem imaginariam.

Illa vero intellectualis visio pura quae habet iudicium et acceptionem supernaturalem, est ea nobilior quae cum iudicio habet acceptionem imaginariam. Et quantum ad hoc concedendum est, quod prophetia quae habet visionem intellectualem tantum, est dignior ea quae habet imaginariam adiunctam.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis illa prophetia quae in utraque visione consistit, habeat etiam intellectualem visionem, non tamen includit illam prophetiam quae in sola intellectuali visione consistit, eo quod illa habeat intellectualem visionem excellentiorem quam ista; cum in illa intellectualis luminis perceptio sufficiat ad acceptionem et iudicium, in hac vero ad iudicium tantum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in utraque prophetia fit derivatio luminis prophetici ab intellectu ad imaginationem, sed diversimode: quia in illa prophetia quae dicitur visionem tantum intellectualem habere, tota plenitudo propheticae revelationis in intellectu percipitur, et exinde secundum intelligentis arbitrium in imaginativa congrue formantur imagines propter nostri intellectus naturam, qui sine phantasmatis intelligere non potest; sed in alia prophetia non tota plenitudo propheticae revelationis recipitur in intellectu, sed partim in intellectu quantum ad iudicium, et partim in imaginativa quantum ad acceptionem.

Unde in illa prophetia quae visionem intellectualem tantum continet, est visio intellectualis plenior: ex defectu enim luminis recepti in intellectu contingit quod exinde quodammodo decedit, quantum ad aliquid, a puritate intelligibili in imaginarias figuras, sicut in somniis accidit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc quod iohannes Christum digito demonstravit non pertinet ad visionem prophetica, prout nunc de prophetiae comparatione loquimur, sed magis ad denuntiationem. Hoc etiam quod Christum corporaliter vidit, non ei dedit prophetiam perfectioris rationis, sed fuit quoddam munus divinitus concessum amplius quam prophetia; unde dicitur Luc. X, 24: multi reges et prophetae voluerunt videre quae videtis, etc..

RA4

Ad quartum dicendum, quod denuntiatio per verba vel facta communis est utrique prophetiae; quia et prophetia quae tantum visionem intellectualem habet, potest denuntiare secundum imagines quas ad libitum format.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Glossa illa loquitur de eo qui secundum intellectum non habet nisi iudicium de his quae ab alio accipiuntur; sicut ioseph habuit solummodo iudicium de his quae a Pharaone sunt visa, non quod ipse acceperit quid esset futurum; et sic ratio concludit non de illa prophetia intellectualem tantum visionem habente, de qua nunc loquimur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in hoc Rabbi Moysi opinio non sustinetur. Ipse enim ponit quod prophetia David fuit inferior prophetia Isaiae vel ieremiae; cuius contrarium dicitur a sanctis. Habet tamen veritatem quantum ad aliquid eius dictum, quia scilicet iudicium non perficitur nisi propositis his de quibus est iudicandum. Unde in illa prophetia in qua percipitur intellectuale lumen solummodo ad iudicandum, est ipsum lumen, non determinatam cognitionem alicuius faciens, quousque proponantur aliqua de quibus est iudicandum, vel a se vel ab alio accepta; et sic intellectualis visio perficitur per imaginariam, sicut commune determinatur per speciale.

RA7

Ad septimum dicendum, quod non semper contingit ex debilitate intellectualis luminis quod sit prophetia secundum visionem intellectualem tantum; sed quandoque propter plenissimam acceptionem intellectus ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod signum, in quantum huiusmodi, est causa cognitionis; signatum vero est id quod est notum per aliud.

Sicut autem nobilius cognoscitur id quod in se notum est et alia cognoscere facit, eo quod tantum in se notum est; ita etiam e contrario id quod notum est per se, non per aliud, nobilius cognoscitur quam quod per aliud notum est, sicut principia conclusionibus, et ideo e contrario se habet de signo et signato; unde ratio non sequitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quamvis imagines impressae divinitus sint nobiliores imaginibus per hominem formatis, tamen acceptio cognitionis quae est in intellectu divinitus, est nobilior illa acceptione quae fit per imaginarias formas.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ideo illi specialius prophetae nuncupantur in distinctione praedicta qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt, quia in eis invenitur plenior ratio prophetiae, etiam ratione differentiae.

Agyographae autem dicuntur qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt sive quantum ad iudicium tantum, sive quantum ad iudicium et acceptionem simul.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quamvis intellectus noster intelligat divina per aliquas similitudines, tamen illae similitudines sunt nobiliores, ex hoc quod sunt immateriales, quam similitudines imaginariae; unde et visio intellectualis nobilior.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod non potest esse quod aliqua res sit imaginabilis per suam essentiam, sicut est per suam essentiam intelligibilis; imaginatio enim non est nisi de rebus materialibus. Nec tamen potest imaginatio aliquid recipere nisi sine materia; unde semper necesse est quod imaginatio sit alicuius non per essentiam suam, sed per suam similitudinem. Intellectus vero immaterialiter recipit, et eo cognoscuntur non solum materialia, sed etiam immaterialia; unde et quaedam cognoscuntur ab eo per essentiam, quaedam autem per similitudinem.

RC

Ad rationes vero quae in contrarium obiiciuntur, de facili patet responsio secundum hoc quod falsum concludunt.

¶13 Articulus 13

TTA

Tertiodecimo quaeritur utrum gradus prophetiae distinguantur secundum visionem imaginariam.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Nobilior enim est prophetia ubi est nobilior prophetatae rei acceptio. Sed quandoque acceptio rei prophetatae est per visionem imaginariam. Ergo secundum visionem imaginariam possunt gradus prophetiae distingui.

AG2

Praeterea, perfectius medium cognoscendi facit perfectiorem cognitionem; et exinde est scientia opinione perfectior. Sed similitudines imaginariae sunt medium cognoscendi in prophetia. Ergo ubi est nobilior imaginaria visio, est altior gradus prophetiae.

AG3

Praeterea, in omni cognitione quae est per similitudinem, ubi est expressior similitudo, est perfectior cognitio. Sed figurae imaginatae in prophetia sunt similitudines rerum de quibus fit revelatio prophetiae. Ergo ubi est perfectior imaginaria visio, est altior gradus prophetiae.

AG4

Praeterea, cum lumen propheticum descendat ab intellectu in imaginationem; quanto est perfectius lumen in intellectu prophetae, tanto est perfectior imaginaria visio. Ergo diversi gradus imaginariae visionis demonstrant diversos gradus intellectualis.

Sed ubi est perfectior intellectualis visio, est perfectior prophetia. Ergo et secundum imaginariam visionem gradus prophetiae distinguuntur.

AG5

Sed dicebat, quod diversitas visionis imaginariae non distinguit speciem prophetiae; et ideo nec secundum ipsam gradus prophetiae distinguuntur. Sed contra, omne calidum elementare est eiusdem speciei; et tamen apud medicos distinguitur calidum in primo et in secundo aut tertio et quarto gradu.

Ergo distinctio graduum non requirit speciei distinctionem.

AG6

Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed etiam intellectualis visio non distinguitur in prophetis nisi secundum lumen propheticum perfectius et minus perfecte receptum.

Ergo differentia visionis intellectualis non diversificat speciem prophetiae; ergo nec gradus secundum responsionem praedictam; et sic non essent in prophetia aliqui gradus si nec secundum visionem intellectivam, nec secundum imaginariam distinguuntur. Relinquitur ergo gradus prophetiae distingui secundum imaginariam visionem.

SC1

Sed contra. Visio imaginaria non facit prophetam, sed solum intellectualis. Ergo nec secundum visionem imaginariam gradus prophetiae distinguuntur.

SC2

Praeterea, illud quod distinguitur per se, distinguitur penes id quod est ei formale. Sed in prophetia intellectualis visio est formalis, imaginaria vero quasi materialis. Ergo gradus prophetiae distinguuntur secundum intellectualem, et non secundum imaginariam visionem.

SC3

Praeterea, imaginariae visiones etiam in eodem propheta pluries variantur, quia quandoque hoc modo revelationem accipit, quandoque illo. Ergo non videtur quod secundum imaginariam visionem possint prophetiae gradus distingui.

SC4

Praeterea, sicut se habet scientia ad res scitas, ita prophetia ad res prophetatas. Sed scientiae distinguuntur secundum res scitas, ut dicitur in III de anima. Ergo et prophetia secundum res prophetatas, et non secundum imaginariam visionem.

SC5

Praeterea, secundum Glossam in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione. Non ergo debent magis prophetiae gradus distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio et somnium, quam secundum dicta et facta.

SC6

Praeterea, etiam miracula ad prophetiam requiruntur; unde Moyses cum a Domino mitteretur, signum petivit, Exod. III, 13; et in Psal. Lxxiii, 9, dicitur: signa nostra non vidimus; iam non est propheta etc.. Ergo non magis debent distingui gradus prophetiae secundum imaginariam visionem quam secundum signa.

CO

Responsio. Dicendum, quod quando ad aliquid constituendum duo concurrunt, quorum unum est alio principalius, in eo quod ex eis constituitur, potest comparationis gradus attendi et secundum id quod est principale, et secundum id quod est secundarium.

Sed excessus eius quod est principale, ostendit eminentiam simpliciter; excessus vero eius quod est secundarium, ostendit eminentiam secundum quid, et non simpliciter, nisi secundum quod excessus, in eo quod est secundarium, est signum excessus in eo quod est principalius.

Sicut ad meritum humanum concurrat caritas quasi principale, et opus exterius quasi secundarium; meritum autem, simpliciter loquendo, scilicet respectu praemii essentialis, iudicatur maius, quod ex maiori caritate procedit; magnitudo vero operis facit maius meritum secundum quid respectu alicuius praemii accidentaliter, non autem simpliciter, nisi in quantum demonstrat magnitudinem caritatis, secundum id quod Gregorius dicit: amor Dei magna operatur si est.

Cum ergo ad prophetiam concurrat intellectualis visio quasi principalis et imaginaria quasi secundaria, gradus prophetiae est simpliciter eminentior iudicandus ex eo quod visio intellectualis est eminentior. Ex eminentia vero imaginariae visionis ostenditur eminentior gradus prophetiae secundum quid, et non simpliciter, nisi in quantum perfectio imaginariae visionis demonstrat perfectionem intellectuales.

Ex parte autem intellectualis visionis non possunt accipi aliqui determinati gradus, quia plenitudo intellectualis luminis non manifestatur nisi per aliqua signa: unde penes illa signa oportet distinguere prophetiae gradus.

Sic ergo possunt distingui gradus prophetiae secundum quatuor.

Primo secundum ea quae requiruntur ad prophetiam. Est autem duplex actus prophetiae: scilicet visio et denuntiatio.

Ad visionem autem requiruntur duo: scilicet iudicium, quod est secundum intellectum, et acceptio, quae est quandoque secundum intellectum, quandoque secundum imaginationem.

Sed ad denuntiationem requiritur aliquid ex parte denuntiantis; scilicet quaedam audacia, ut aliquis non terreatur loqui veritatem propter adversarios veritatis, secundum id quod Dominus dixit ad ezechielem, Ezech., III, 8: dedi faciem tuam valentiorum faciebus eorum, et frontem tuam duriorum frontibus eorum; et sequitur: ne timeas eos, neque metuas a facie eorum. Aliud autem requiritur ex parte rei denuntiatae scilicet signum, per quod veritas rei denuntiatae demonstratur; unde et Moyses a Domino signum accepit, ut ei crederetur.

Sed quia denuntiatio in prophetia non principaliter, sed consequenter se habet in prophetia, ideo infimus gradus prophetiae est in eo in quo invenitur quaedam audacia vel promptitudo ad aliquid dicendum vel faciendum, sine hoc quod ei aliqua revelatio fiat; sicut si dicamus aliquem gradum prophetiae fuisse in Sampsonem, largo modo accipiendo prophetiam, secundum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducitur.

Secundus vero gradus erit in eo qui habet visionem intellectualem tantum secundum iudicium, ut in Salomone.

Tertius vero in eo qui habet intellectualem visionem cum imaginaria, ut in Isaia et ieremia.

Quartus vero in eo qui habet visionem intellectualem plenissimam quantum ad iudicium et quantum ad acceptionem, sicut in David.

Secundo possunt distingui gradus prophetiae ex dispositione prophetantis; et sic cum prophetia fiat in somnio et in visione vigiliae, ut dicitur numer., XII, 6, perfectior est gradus prophetiae quae est in vigilia, quam quae est in somnio: tum quia intellectus est melius dispositus ad iudicandum; tum quia etiam evocatio a sensibilibus non est facta naturaliter, sed ex intensione perfecta interiorum virium, ad ea quae divinitus demonstrantur.

Tertio ex modo accipiendi: quia quanto expressius significatur res prophetata, prophetiae gradus est sublimior.

Nulla autem signa aliquid expressius significant quam verba; et ideo altior gradus prophetiae est quando percipiuntur verba expresse designantia rem prophetatam, sicut de Samuele legitur I regum, III, 4, quam quando demonstrantur aliquae figurae, quae sunt aliarum rerum similitudines, sicut olla succensa ostensa est ieremiae, Jerem., I, 13: ex hoc enim manifeste ostenditur quod lumen propheticum magis in suo vigore percipitur quando secundum expressiorem similitudinem res propheticae demonstrantur.

Quarto ex parte eius qui revelationem facit: eminentior enim gradus prophetiae est quando videtur ille qui loquitur quam quando verba audiuntur tantum, sive sit in somnio, sive sit in visione: quia ex hoc ostenditur quod magis accedit propheta ad cognitionem eius qui revelat.

Quando vero videtur ille qui loquitur, altior gradus prophetiae est quando videtur in specie Angeli, quam quando videtur in specie hominis; et adhuc eminentior, si videatur in figura Dei, sicut isa. VI, 1, vidi Dominum sedentem etc.: cum enim prophetiae revelatio a Deo descendat in Angelum, et ab Angelo in hominem, tanto ostenditur plenior prophetiae receptio, quanto magis acceditur ad primum principium prophetiae.

RA

Rationes illae quae ostendunt quod gradus prophetiae distinguuntur secundum imaginariam visionem, concedendae sunt secundum modum praedictum: nec hoc dicendum est, quod diversitas gradus distinctionem exigat speciei.

RC1

Ad rationes vero quae sunt in oppositum, per ordinem respondendum est.

Ad quarum etiam primam patet responsio ex praedictis.

RC2

Ad secundum dicendum, quod quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum illud quod est formale; sed si fiat distinctio graduum in eadem specie potest esse etiam secundum id quod est materiale; sicut animal distinguitur per masculinum et femininum, quae sunt differentiae materiales, ut in X metaphysic.

Dicitur.

RC3

Ad tertium dicendum, quod cum lumen propheticum non sit aliquid immanens prophetae, sed sit quasi quaedam passio transiens, non oportet etiam ut propheta semper sit in eodem gradu prophetiae; immo quandoque fit ei revelatio secundum unum gradum, quandoque secundum alium.

RC4

Ad quartum dicendum, quod cum aliqua nobiliora quandoque minus perfecte cognoscantur, sicut cum de divinis habetur opinio et de creaturis scientia; non potest ex rebus prophetatis gradus accipi prophetiae; et praecipue cum ea quae sunt denuntianda, prophetae revelantur secundum quod exigit eorum dispositio propter quos prophetia datur.

Potest etiam dici, quod etiam secundum res prophetatas gradus prophetiae distinguuntur; sed tamen propter nimiam rerum revelatarum diversitatem non possunt secundum hoc aliqui gradus determinati prophetiae assignari, nisi forte in genere; ut si dicatur, quod cum revelatur aliquid de Deo, est eminentior gradus quam cum revelatur de creaturis.

RC5

Ad quintum dicendum, quod dicta et facta quae ibi tanguntur, non pertinent ad revelationem prophetiae, sed ad denuntiationem, quae fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur. Unde secundum hoc non possunt gradus prophetiae distingui.

RC6

Ad sextum dicendum, quod gratia signorum est differens a prophetia. Potest tamen reduci ad prophetiam secundum hoc quod per signa veritas prophetae demonstratur; unde et gratia signorum quantum ad hoc est potior quam prophetia, sicut et scientia quae demonstrat propter quid, est potior quam scientia quae dicit quia. Et propter hoc I corinth., XII, 9-10, praemittitur gratia signorum gratiae prophetiae. Unde et ille propheta est excellentissimus qui etiam signa facit habens revelationem propheticam. Si autem signa faciat sine revelatione prophetica, etsi forte sit dignior simpliciter, non tamen est dignior quantum pertinet ad rationem prophetiae; sed sic computabitur talis in infimo gradu prophetiae, sicut ille qui habet audaciam tantum ad aliquid faciendum.

|a14 Articulus 14

TTA

Quartodecimo quaeritur utrum Moyses fuerit excellentior aliis prophetis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicit Gregorius, per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum. Ergo posteriores prophetae fuerunt excellentiores Moysen.

AG2

Praeterea, Glossa in principio Psalterii dicit quod David dicitur propheta per excellentiam.

Ergo Moyses non fuit excellentissimus.

AG3

Praeterea, maiora miracula facta sunt per iosue, qui fecit solem et lunam stare, iosue, X, 13, quam per Moysen; et similiter per Isaiaem, qui fecit solem retrocedere, ut habetur Isaiae, XXXVIII, 8. Ergo Moyses non fuit prophetarum maximus.

AG4

Praeterea, Eccli., XLVIII, 4, dicitur de elia: quis poterit tui similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis? etc.; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, Matth. XI, 11, dicitur de iohanne baptista: inter natos mulierum non surrexit maior iohanne baptista. Ergo nec fuit Moyses eo maior; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur deuter., ultimo: non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses.

SC2

Praeterea, Num., XII, 6-7, dicitur: si quis fuerit inter vos propheta Domini, in somnio aut visione loquar ad eum; at non talis servus meus Moyses, qui in omni domo fidelissimus est. Ex quo patet quod ipse aliis prophetis praefertur.

CO

Responsio. Dicendum, quod inter prophetas secundum aliquid diversimode diversi possunt maiores reputari. Simpliciter autem loquendo omnium maximus Moyses fuit; in eo enim quatuor quae ad prophetiam requiruntur, excellentissime sunt inventa.

Primo quidem visio intellectualis in eo excellentissima fuit, secundum quam tantum meruit elevari, ut ipsam Dei essentiam videret, ut dicitur numer. XII, 8: palam, non per figuras et aenigmata, videt Deum. Et haec quidem eius visio non est facta Angelo mediante, sicut aliae visiones prophetales; unde et ibidem dicitur: ore ad os loquar ei. Et hoc expresse dicit Augustinus ad Paulinam de videndo Deum et XII super Genesim ad litteram.

Secundo imaginaria visio fuit in eo perfectissima, quia eam quasi ad nutum habebat; unde dicitur Exod. XXXIII, 11, quod loquebatur ei Dominus... Facie ad faciem, sicut homo solet loqui ad amicum suum; in quo etiam alia eius eminentia quantum ad imaginariam visionem potest notari: quod ipse scilicet non solum audivit verba revelantis, sed vidit, non in figura hominis vel Angeli, sed quasi ipsum Deum, non in somnio, sed in vigilia; quod de nullo aliorum legitur.

Tertio etiam eius denuntiatio fuit excellentissima; quia omnes qui fuerunt ante eum, instruxerunt familias suas per modum disciplinae; Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte Domini, dicens: haec dicit Dominus; et non uni familiae, sed toti populo; nec denuntiavit ex parte Domini ut attenderetur dictis alterius alicuius

prophetae praecedentis, sicut prophetae denuntiando inducebant ut observaretur lex Moysi; unde denuntiatio praecedentium fuit praeparatio ad legem Moysi, quae fuit fundamentum quoddam denuntiationis sequentium prophetarum.

Quarto etiam fuit eminentior quantum ad ea quae ordinantur ad denuntiationem.

Quantum ad miracula quidem, quia fecit signa ad conversionem et instructionem totius generis; alii vero prophetae fecerunt particularia signa ad speciales personas, et specialia negotia; unde dicitur deuter. XXXIV, 10: non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem.

Quantum ad eminentiam revelationis, in omnibus signis atque portentis quae per eum misit, ut faceret in terra Aegypti Pharaoni et omnibus servis eius, et infra magnaue mirabilia quae fecit Moyses coram universo Israel.

Quantum etiam ad audaciam apparet eminentissimus, quia in sola virga descendit in Aegyptum, non solum ad denunciandum verba Domini, sed etiam ad flagellandum Aegyptum, et populum liberandum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod verbum Gregorii est intelligendum de his quae pertinent ad mysterium incarnationis de quibus aliqui posteriores expressius revelationem acceperunt quam Moyses; non autem quantum ad cognitionem divinitatis, de quo plenissime Moyses instructus fuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod David dicitur esse excellentissimus prophetarum, quia expressissime de Christo prophetavit et sine aliqua imaginaria visione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis illa miracula fuerint maiora miraculis Moysi quantum ad substantiam facti, tamen illa Moysi fuerunt maiora quantum ad modum faciendi, quia facta sunt toti populo, et ad populi institutionem in nova lege, et liberationem; illa vero fuerunt ad aliqua particularia negotia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod eminentia eliae praecipue in hoc attenditur quod a morte immunis conservatus fuit; fuit etiam multis aliis prophetis eminentior quoad audaciam qua non pertimuit in diebus suis principes et quoad magnitudinem signorum, ut ex verbis ecclesiastici ibidem habetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum Moyses aliis praefertur, intelligendum est de his qui fuerunt in veteri testamento; quia tunc praecipue fuit prophetia in suo statu, quando Christus, ad quem omnis prophetia ordinabatur, expectabatur venturus. Ioannes autem ad novum pertinet testamentum; unde Matth. XI, 13: lex et prophetae usque ad ioannem. In novo tamen testamento facta est manifestior revelatio: unde dicitur II corinth. III, 18: nos autem revelata facie gloriam Domini etc., ubi expresse apostolus se et alios apostolos Moysi praefert. Et tamen non sequitur, si ioanne baptista nullus fuit maior, quod propter hoc nullus fuerit eo excellentior in gradu prophetiae: quia, cum prophetia non sit donum gratiae gratum facientis, potest esse potior in prophetia qui est minor in merito.

|q13 Quaestio 13

Prologus

PR1

Primo quid sit raptus.

PR2

Secundo utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam.

PR3

Tertio utrum intellectus alicuius viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus abstrahatur.

PR4

Quarto quanta abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit.

PR5

Quinto quid est illud quod apostolus circa suum raptum scivit, et quid nescivit.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de raptu.

Et primo quaeritur quid sit raptus.

AG1

Describitur autem a magistris sic: raptus est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam, VI superioris naturae elevatio.

Et videtur quod inconvenienter.

Quia, ut Augustinus dicit, intelligentia hominis naturaliter cognoscit Deum. Sed in raptu elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem.

Ergo non elevatur in id quod est contra naturam, sed quod est secundum naturam.

AG2

Praeterea magis dependet spiritus creatus ab increato quam corpus inferius a superiori.

Sed impressiones superiorum corporum sunt inferioribus corporibus naturales, ut dicit Commentator in III caeli et mundi.

Ergo elevatio spiritus humani, quamvis fiat VI superioris naturae, non est nisi naturalis.

AG3

Praeterea, Roman. XI, 24, super illud: contra naturam insertus es in bonam olivam etc., dicit Glossa, quod Deus auctor naturae nihil contra naturam facit; quia hoc est unicuique natura quod ab eo accepit a quo est omnis modus et ordo naturae. Sed elevatio raptus fit a Deo, qui est conditor humanae naturae. Ergo non est contra naturam, sed secundum naturam.

AG4

Sed dicebat, quod dicitur esse contra naturam, quia fit divinitus, non per modum spiritus humani. Sed contra, dionysius dicit, VIII de divinis nomin., quod iustitia Dei in hoc attenditur, quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem.

Sed Deus non potest aliquid facere contra suam iustitiam. Ergo nulli rei aliquid tribuit quod non sit secundum modum eius.

AG5

Praeterea, si modus hominis quantum ad aliquid mutetur, non mutatur hoc modo quod hominis bonum auferatur; quia Deus non est causa quare homo sit deterior, ut Augustinus dicit in Lib. Lxxxiii quaest.. Sed bonum hominis est secundum rationem vivere et voluntarie operari, ut patet per dionysium, IV cap. De divinis nominibus.

Cum ergo violentia sit contraria voluntario, et bonum rationis evacuet: ex hoc enim necessitas est contristans quod est contraria voluntati, ut dicitur V metaph.; videtur quod divinitus non fiat in homine aliqua violenta elevatio contra naturam; quod esse videtur in raptu, ut ipsum nomen importat, et descriptio praedicta designat in hoc quod dicit, VI superioris naturae.

AG6

Praeterea, secundum Philosophum in III de anima, excellentiae sensibilibum corrumpunt sensum, non autem excellentiae intelligibilium intellectum. Sed ideo sensus deficit a cognitione excellentium sensibilibum, quia ab eis corrumpitur. Ergo intellectus naturaliter potest quantumcumque excellentia intelligibilia cognoscere. Ad quaecumque igitur intelligibilia mens hominis elevetur, non erit elevatio contra naturam.

AG7

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De spiritu et anima, quod Angelus et anima natura sunt pares sed officio dispares.

Sed non est contra naturam Angeli cognoscere ea ad quae homines elevantur in raptu.

Ergo nec elevatio raptus est homini contra naturam.

AG8

Praeterea, si aliquis motus sit naturalis; et perventio ad terminum motus naturalis erit, cum nullus motus sit infinitus. Sed mens hominis movetur naturaliter in Deum; quod patet ex hoc quod non quiescit nisi ad eum pervenerit; unde Augustinus in I confessionum: fecisti nos, Domine, ad te; et inquietum est cor nostrum donec quiescat in te. Ergo elevatio illa qua mens pertingit ad Deum, ut est in raptu, non est contra naturam.

AG9

Sed dicebat, quod ferri in Deum non est naturale humanae menti ex seipsa, sed solum ex praestitutione divina; et sic non est simpliciter naturale. Sed contra, natura inferior non operatur nec tendit in aliquem finem nisi ex praestitutione divina, ratione cuius dicitur esse opus naturae, opus intelligentiae; et tamen rerum naturalium dicimus esse naturales motus simpliciter, et operationes.

Ergo et ferri in Deum, si sit naturale menti ex praestitutione divina, debet iudicari simpliciter naturale.

AG10

Praeterea, prius est anima in se, secundum quod spiritus dicitur, quam prout est coniuncta, secundum quod dicitur anima. Sed animae, in quantum est spiritus quidam, actus est cognoscere Deum, et alias substantias separatas; in quantum vero est corpori coniuncta, actus eius est cognoscere res corporales et sensibiles. Ergo per prius inest animae cognoscere intelligibilia quam sensibilia. Cum igitur sensibilibum cognitio sit animae naturalis, et cognitio divinatorum intelligibilium erit ei naturalis; et sic idem quod prius.

AG11

Praeterea, naturalius aliquid ordinatur ad ultimum terminum quam ad medium, cum ad medium ordo fit propter ordinem ad ultimum. Sed res sensibiles sunt quaedam media quibus pervenitur in Dei cognitionem; Rom. I, 20: invisibilia Dei... Per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Sed cognitio sensibilibum est homini naturalis. Ergo et cognitio intelligibilium; et sic idem quod prius.

AG12

Praeterea, nihil quod fit virtute aliqua naturali, potest dici simpliciter esse contra naturam. Sed quaedam res habent, ut herbae vel lapides, naturales virtutes evocandi mentem a sensibus ut quaedam mirabilia cernantur; quod videtur esse in raptu. Ergo raptus non est elevatio contra naturam.

SC

Sed contra, II corinth., XII, 2, super illud: scio hominem in Christo etc., dicit Glossa: raptum, id est contra naturam elevatum.

Ergo raptus est elevatio contra naturam.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut cuiuslibet alterius rei est quaedam operatio talis rei, in quantum est haec res, ut ignis aut lapidis; ita etiam et hominis est quaedam operatio in quantum est homo, quae est ei naturalis.

In rebus autem naturalibus dupliciter contingit transmutari rem aliquam a sua naturali operatione.

Uno modo ex defectu propriae virtutis, undecumque talis defectus contingat, sive ex causa extrinseca, sive intrinseca; sicut cum ex defectu virtutis formativae in semine generatur fetus monstruosus. Alio modo ex operatione divinae virtutis, cui omnis natura ad nutum obedit, sicut fit in miraculis; ut cum virgo concipit, vel caecus illuminatur.

Et similiter etiam homo a sua naturali et propria operatione dupliciter immutari potest.

Est autem hominis propria operatio intelligere mediante imaginatione et sensu: operatio enim eius qua solis intellectualibus inhaeret, omnibus inferioribus praetermissis, non est eius in quantum est homo, sed in quantum in eo aliquod divinum existit, ut dicitur X ethicorum; operatio vero qua solis sensibilibus inhaeret praeter intellectum et rationem, non est eius in quantum est homo, sed secundum naturam quam cum brutis habet communem. Tunc igitur a naturali modo suae cognitionis transmutatur, quando a sensibus abstractus aliqua praeter sensum inspicit.

Haec ergo transmutatio quandoque fit ex defectu propriae virtutis, sicut accidit in phreneticis, et aliis mente captis; et haec quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed magis depressio. Aliquando vero talis abstractio fit virtute divina: et tunc proprie elevatio quaedam est: quia cum agens assimilet sibi patiens, abstractio quae fit a virtute divina, quae est supra hominem, est in aliquid altius quam sit homini naturale.

Sic ergo in descriptione praedicta raptus, qua definitur ut quidam motus, tangitur eius genus in hoc quod dicitur, elevatio; causa efficiens in hoc quod dicit, VI superioris naturae; duo termini motus a quo, et in quem, in hoc quod dicit, ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod cognoscere Deum contingit multipliciter: scilicet per essentiam suam, et per res sensibiles, aut etiam per effectus intelligibiles.

Similiter etiam distinguendum est de eo quod est homini naturale. Uni enim et eidem rei est aliquid secundum naturam et contra naturam, secundum eius status diversos; eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses; sicut quantitas completa est naturalis homini cum ad aetatem pervenerit perfectam, et alia huiusmodi, esset autem contra naturam puero, si in perfecta quantitate nasceretur.

Sic igitur dicendum est, quod intelligentiae humanae secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum; sed in sui principio, scilicet in statu viae, est naturale ei quod cognoscat Deum per creaturas sensibiles. Est autem ei naturale quod perveniat ad cognoscendum Deum per seipsum in sui consummatione, id est in statu patriae. Et sic si in statu viae elevetur ad hoc quod cognoscat Deum secundum statum patriae, hoc erit contra naturam, sicut esset contra naturam quod puer mox natus haberet barbam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplex est natura; scilicet particularis, quae est propria unicuique rei, et universalis, quae complectitur totum ordinem causarum naturalium.

Et ex hoc dupliciter dicitur aliquid esse secundum naturam vel contra naturam: uno modo quantum ad naturam particularem, alio quantum ad universalem; sicut omnis corruptio et defectus et senium est contra naturam particularem: sed tamen naturale secundum naturam universalem ut omne compositum ex contrariis corrumpatur.

Quia igitur ordo universalis causarum hoc habet ut inferiora a suis superioribus moveantur; omnis motus qui fit in inferiori natura ex impressione superioris, sive in corporalibus sive in spiritualibus, est quidem naturalis secundum naturam universalem, non autem semper secundum naturam particularem; nisi quando a natura superiori sic imprimitur in naturam inferiorem, ut ipsa impressio sit eius natura.

Et sic patet quomodo ea quae a Deo in creaturis fiunt, possunt dici secundum naturam, vel contra naturam.

RA3

Unde etiam patet responsio ad tertium. Vel dicendum, quod ista elevatio dicitur esse contra naturam, quia est contra solitum cursum naturae, sicut Glossa exponit Rom. XI, 24.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus, quamvis nunquam contra iustitiam faciat, aliquid tamen praeter iustitiam facit. Tunc enim est aliquid contra iustitiam, cum subtrahitur alicui quod sibi debetur; ut patet in humanis, cum quis alteri furatur. Si vero ex liberalitate quadam tribuat quod non est debitum, hoc non est contra iustitiam, sed

praeter iustitiam. Sic igitur cum Deus mentem humanam in statu viae elevat supra modum suum, non facit contra iustitiam, sed praeter iustitiam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod opus hominis ex hoc quod meriti habet bonitatem, exigit ut sit secundum rationem et voluntatem. Sed bonum quod ei confertur in raptu, non est huiusmodi; unde non oportet quod procedat ex voluntate humana, sed ex sola virtute divina.

Nec tamen potest dici omnino esse violentia, nisi sicut dicitur motus violentus quando lapis Deorsum proiicitur velocius quam sit dispositio motus naturalis: proprie tamen violentum est in quo nihil confert vim patiens, ut dicitur III ethic..

RA6

Ad sextum dicendum, quod hoc est commune sensui et intellectui quod uterque deficit a perfecta acceptione excellentis intelligibilis vel sensibilis etsi uterque de eo aliquid accipiat. Sed in hoc est differentia: quod per hoc quod sensus movetur ab excellenti sensibili, corrumpitur, ut non possit postmodum minora sensibilia cognoscere; sed per hoc quod intellectus accipit de intelligibili excellenti, confortatur, ut melius postmodum possit minora intelligibilia cognoscere. Unde patet quod auctoritas praedicta Philosophi non est ad propositum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Angelus et anima non dicuntur esse pares natura nisi quantum ad statum ultimae consummationis, in quo homines erunt sicut Angeli in caelo, ut dicitur Matth., c. XXII, 30. Vel secundum, quod communicant in natura intellectuali, quamvis in Angelis perfectior inveniatur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod perventio ad terminum motus naturalis est naturalis, non quidem in principio vel medio, sed in fine motus; et propter hoc non sequitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod operationes rerum naturalium, quae sunt ex praestitutione divina, dicuntur naturales quando principia illarum operationum sunt rebus indita, sic ut sint earum naturae; non autem sic a Deo praestituuntur homini elevatio raptus, unde non est simile.

RA10

Ad decimum dicendum, quod illud quod est prius in intentione naturae, quandoque est posterius tempore, sicut se habet actus ad potentiam in eodem susceptibili: quia esse in actu est per prius a natura, quamvis una et eadem res prius tempore sit in potentia quam in actu.

Et similiter operatio animae, in quantum est spiritus, est prior quantum ad intentionem naturae, sed est posterior tempore; unde, si una operatio fiat in tempore alterius, hoc erit contra naturam.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quamvis ordo ad medium sit propter ordinem ad ultimum, tamen ad ultimum non pervenitur naturaliter nisi per medium; et si aliter fiat, erit perventio non naturalis; et sic est in proposito.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod illa abstractio a sensibus quae fit virtute aliquarum rerum naturalium, reducitur in illam abstractionem quae fit ex defectu propriae virtutis: non enim illae res habent naturam a sensibus abstrahendi, nisi in quantum obstupesciunt sensus; unde patet quod talis abstractio a sensu est aliena a raptu.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Eph. IV, 18, super illud: tenebris obscuratum habentes intellectum, dicit Glossa: omnis qui intelligit, quadam luce interiori illustratur.

Si ergo intellectus elevetur ad videndum Deum, oportet quod illustretur aliqua luce ad huiusmodi visionem proportionata.

Sed lux talis non est aliud quam lux gloriae, de qua in Psal.: in lumine tuo videbimus lumen. Ergo Deus per essentiam videri non potest nisi ab intellectu beato. Et sic Paulus in raptu cum glorificatus non esset, Deum per essentiam videre non potuit.

AG2

Sed dicebat quod Paulus ut tunc beatus fuit. Sed contra, perpetuitas est de ratione beatitudinis, ut Augustinus dicit in libro de civitate Dei. Sed status ille non mansit in Paulo in perpetuum.

Ergo in statu illo beatus non fuit.

AG3

Praeterea, a gloria animae redundat gloria in corpus. Sed corpus Pauli non fuit glorificatum.

Ergo nec mens eius fuit lumine gloriae illustrata; et sic non vidit Deum per essentiam.

AG4

Sed dicebat, quod videndo Deum per essentiam in statu etiam illo non fuit beatus simpliciter, sed secundum quid. Sed contra, ad hoc quod aliquis sit beatus simpliciter, non requiritur nisi actus gloriae, et dos gloriae, quae est principium illius actus; sicut corpus Petri fuisset glorificatum simpliciter, si cum hoc quod ferebatur super aquas, etiam huius actus in se habuisset principium quod dicitur agilitas. Sed claritas quae est principium divinae visionis, quae est actus gloriae, est dos gloriae. Si igitur mens Pauli Deum vidit per essentiam, et illustrata fuit luce quae est principium huius visionis, fuit simpliciter glorificata.

AG5

Praeterea, Paulus in raptu habuit fidem et spem. Sed ista non possunt simul stare cum visione Dei per essentiam; quia fides est non apparentium, ut dicitur hebr.

Cap. XI, 1, et quod videt quis, quid sperat? ut dicitur Rom. VIII, 24. Ergo non vidit Deum per essentiam.

AG6

Praeterea, caritas patriae non est principium merendi. Sed Paulus in raptu fuit in statu merendi, quia eius anima nondum erat a corpore corruptibili soluta, ut Augustinus dicit, XII super genes. Ad litteram.

Ergo non habuit caritatem patriae. Sed ubi est visio patriae, quae est perfecta, etiam est ibi caritas patriae, quae est perfecta; quia quantum de Deo quisque cognoscit, tantum diligit.

Ergo non vidit Deum per essentiam.

AG7

Praeterea, divina essentia sine gaudio videri non potest, ut patet per Augustinum, in I de Trinit.. Si igitur vidit Paulus Deum per essentiam, in ipsa visione delectabatur; non ergo volebat ab ea separari; nec iterum Deus eum separavit invitum, quia, cum ipse sit summe liberalis, sua bona, quantum in se est, non subtrahit. Ergo Paulus ab illo statu nunquam separatus fuisset; quod falsum est; non ergo vidit Deum per essentiam.

AG8

Praeterea, nullus habens aliquod bonum ex merito, amittit illud sine peccato. Cum igitur videre Deum per essentiam sit quiddam quod habetur ex merito, nullus Deum per essentiam videns potest ab hac visione removeri, nisi forte contingeret ipsum peccare; quod de Paulo dici non potest, qui de se ipso dicit Roman. VIII, 38-39: certus sum...

Quod neque mors neque vita separabit etc., et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea quaeritur, cum Paulus dicatur raptus, in quo differt eius raptus a sopore Adae, et a raptu iohannis evangelistae, secundum quem dicit se in spiritu fuisse, apocal.

Cap. I, 10, et ab excessu mentis in quo fuit Petrus, Act. XI, 5.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit, XII super genes. Ad litt. Et etiam ad Paulinam de videndo Deum, et quod habetur etiam in Glossa II corinth., cap. XII; ex quibus omnibus locis expresse habetur quod Paulus in raptu Deum per essentiam vidit.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hoc quidam dixerunt, quod Paulus in raptu non vidit Deum per essentiam, sed quadam visione media inter visionem viae, et visionem patriae.

Quae quidem visio media potest intelligi talis qualis est Angelo naturalis, ut scilicet videat Deum non quidem per essentiam cognitione naturali, sed per aliquas species intelligibiles, utpote considerando essentiam suam, quae est quaedam similitudo intelligibilis essentiae increatae, prout dicitur in libro de causis, quod intelligentia scit quod est supra se in quantum est causata ab eo. Ut sic etiam intelligatur Paulus in raptu vidisse Deum per refulgentiam alicuius luminis intellectualis in mentem ipsius. Cognitio vero viae, quae est per speculum et aenigma sensibilibus creaturarum, est naturalis homini; sed cognitio patriae, qua Deus per essentiam suam videtur, est soli Deo naturalis.

Sed haec opinio repugnat dictis Augustini, qui expresse in locis supradictis dicit Paulum in raptu Deum per essentiam vidisse.

Nec est etiam probabile ut minister veteris testamenti ad Iudaeos Deum per essentiam viderit, ut habetur ex hoc quod dicitur num.

Cap. XII, 8: palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum; et ministro novi testamenti, doctori gentium, hoc concessum non fuerit; praecipue cum ipse apostolus sic argumentetur, II Cor. III, 9: si ministratio damnationis fuit in gloria, multo magis abundat ministerium iustitiae.

Nec tamen beatus fuit simpliciter, sed solum secundum quid, quamvis mens eius illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum videndum. Quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis.

In quibusdam enim invenitur lumen a sole, ut quaedam forma immanens quasi connaturalis effecta, sicut in stellis, et in carbunculo, et huiusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen a sole sicut quaedam passio transiens, sicut in aere: non enim efficitur lumen forma permanens in aere quasi connaturalis, sed transit abeunte sole.

Similiter etiam et lumen gloriae dupliciter menti infunditur.

Uno modo per modum formae connaturalis factae, et permanentis; et sic facit mentem simpliciter beatam; et hoc modo infunditur beatis in patria.

Alio modo contingit lumen gloriae mentem humanam sicut quaedam passio transiens: et sic mens Pauli in raptu fuit lumine gloriae illustrata. Ipsum etiam nomen raptim et pertranseundo ostendit hoc esse factum.

Unde non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem gloriae, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas eius; et propter hoc non fuit derivata ab anima in corpus, nec in hoc statu perpetuo mansit.

RA1

Unde patet responsio ad quatuor primas rationes.

RA5

Ad quintum dicendum, quod adveniente plena visione recedit fides. Unde secundum hoc quod in Paulo fuit visio Dei per essentiam, non fuit ibi fides; fuit autem ibi visio Dei per essentiam secundum actum, non secundum habitum gloriae. Unde e contrario fides fuit ibi secundum habitum, non secundum actum; similiter spes.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis Paulus tunc fuerit in statu merendi, non tamen in actu tunc merebatur; quia sicut habuit actum visionis patriae, ita habuit actum caritatis patriae. Quidam tamen dicunt, quod quamvis habuit actum visionis patriae, non tamen habuit actum caritatis patriae; quia si intellectus fuit raptus, non tamen fuit raptus eius affectus. Sed hoc est expresse contra id quod habetur II Cor., XII, 4: raptus est in Paradisum; Glossa: id est in eam tranquillitatem qua fruuntur illi qui sunt in caelesti ierusalem. Fruitio autem est per amorem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod hoc fuit ex ipsa conditione luminis mentem illustrantis, quod visio illa in Paulo non permansit, ut ex dictis patet.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis visio Dei in beatis sit ex merito, tamen Paulo non est reddita quasi praemium meriti; unde ratio non sequitur. Tamen sciendum, quod hae duae ultimae rationes non magis concludunt contra hoc quod Paulus Deum per essentiam viderit, quam contra hoc quod viderit quocumque modo supra modum communem.

RA9

Ad id quod ultimo quaerebatur, dicendum, quod excessus mentis, extasis, et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur; et significant elevationem quamdam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus ad aliqua quae sunt supra hominem.

Sed hoc dupliciter contingit.

Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut videlicet cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur, sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis intendit; et sic in excessu mentis, sive extasi aut raptu, est quilibet divinorum contemplator et amator: unde dionysius dicit, IV cap. De divinis nomin.: est autem extasim faciens divinus amor: et Gregorius in moralibus de contemplatore loquens dicit: qui ad interiora intelligenda rapitur, a rebus visibilibus oculos claudit.

Alio modo, secundum quod in usu praedicta nomina magis habentur, fit extasis aut raptus aut excessus mentis, cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilibus rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda; videtur autem supernaturaliter praeter sensum et intellectum et imaginationem, sicut in quaestione de prophetia dictum est.

Et ideo duplicem raptum distinguit Augustinus, XII super genes. Ad litt.. Unum quo mens rapitur a sensibus ad imaginariam visionem, et sic accidit in Petro et iohanne evangelista in Apocalypsi, ut ibidem Augustinus dicit.

Alium quo mens rapitur a sensu et imaginatione simul ad intellectualem visionem; et hoc quidem dupliciter.

Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie Angelorum; et sic fuit extasis Aadae, unde dicitur Gen. II, 21, in Glossa, quod extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Aadae particeps angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei, novissima intelligeret.

Alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam; et ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum intellectus alicuius viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam, sine hoc quod a sensibus abstrahatur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Eadem enim est natura hominis in statu viae et post resurrectionem; non idem numero resurgeret, nisi etiam idem specie esset. Sed post resurrectionem sancti mente videbunt Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus abstrahantur. Ergo et in viatoribus idem possibile est.

AG2

Sed dicebat, quod corpus viatoris, quia corruptibile est, aggravat intellectum, ne libere in Deum ferri possit, nisi a corporeis sensibus absolvatur; quae quidem corruptio post resurrectionem non erit. Sed contra, nihil impeditur, sicut nec patitur, nisi a suo contrario.

Sed corruptio corporis non videtur contrariari actui intellectus, cum intellectus non sit corporis actus. Ergo corruptio corporis non impedit quin intellectus libere possit ferri in Deum.

AG3

Praeterea, constat quod Christus nostram mortalitatem et corruptionem poenae assumpsit.

Sed intellectus eius continue visione Dei fruebatur, cum tamen in eo non fieret semper abstractio ab exterioribus sensibus.

Ergo corruptio corporis non facit ut intellectus ferri non possit in Deum sine hoc quod a sensibus abstrahatur.

AG4

Praeterea, Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quae in illa visione conspexit; alias non diceret II Cor., cap. XII, 4, quod audivit arcana verba quae non licet homini loqui, si eorum immemor esset. Ergo dum Deum per essentiam videbat, videbat aliquid in eius memoriam imprimebatur.

Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in Lib. De memoria et reminiscencia. Ergo cum quis in statu viae videt Deum per essentiam, non omnino abstrahitur a corporeis sensibus.

AG5

Praeterea, propinquiores sunt potentiae sensitivae sibi invicem, quam intellectivae sensitivis. Sed imaginatio, quae est de potentiis sensitivis, potest esse in actu comprehensionis quorumcumque imaginabilium sine abstractione ab exterioribus sensibus. Ergo et intellectus potest esse in actu visionis divinae sine abstractione a potentiis sensitivis.

AG6

Praeterea, illud quod est secundum naturam, non exigit ad sui praesistentiam aliquid eorum quae sunt contra naturam. Sed naturale est intellectui humano quod Deum per essentiam videat, cum ad hoc creatus sit.

Cum igitur abstractio a sensibus homini sit contra naturam, quia sensitiva cognitio connaturalis ei sit, videtur quod ad videndum Deum per essentiam, abstractione a sensibus non indigeat.

AG7

Praeterea, abstractio non est nisi unitorum.

Sed intelligentia, cuius obiectum est Deus, ut dicitur in Lib. De spiritu et anima, non videtur corporeis sensibus esse coniuncta, sed maxime distans. Ergo ad hoc quod Deum per essentiam videat homo per intelligentiam, non indiget abstractione a sensibus.

AG8

Praeterea, ad hoc videtur Paulus ad Dei visionem esse elevatus, ut testis illius gloriae existeret quae sanctis repromittitur: unde Augustinus dicit X super Genesim ad litteram: cur non credamus quod tanto apostolo, doctori gentium, raptus usque ad ipsam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam in qua post hanc vitam vivendum est in aeternum? sed in illa sanctorum visione quae post hanc vitam erit in videntibus Deum, non fiet abstractio a sensibus corporeis post resurrectionem.

Ergo nec in Paulo huiusmodi abstractio facta fuisse videtur, cum Deum per essentiam vidit.

AG9

Praeterea, martyres in ipsis tormentorum suorum suppliciis interius aliquid de divina gloria percipiebant: unde vincentius dicebat: ecce iam in sublime agor, et omnes principes tuos saeculo altior, tyranne, despicio; et in aliis sanctorum passionibus multa leguntur quae hoc sonare videntur. Sed constat quod in eis non fiebat abstractio a sensibus; alias doloris sensum non habuissent. Ergo ad hoc quod aliquis sit particeps gloriae, qua Deus per essentiam videtur, non requiritur abstractio a sensibus.

AG10

Praeterea, propinquior est operationi, quae circa sensibilia versatur, intellectus practicus quam speculativus. Sed non est necessarium quod intellectus practicus semper intendat his quae homo circa sensibilia operatur, ut dicit Avicenna in sua sufficientia.

Alias contingeret quod optimus citharoedus imperitissimus videretur, si ad singulas cordarum percussiones oporteret eum artis consideratione uti: fieret enim nimia sonorum interruptio, quae impediret debitam melodiam.

Ergo multo minus intellectus speculativus cogitur intendere his quae homo circa sensibilia operatur; et sic liberum ei remanet in quaelibet intelligibilia ferri, etiam in ipsam divinam essentiam, dum sensitivae vires circa operationes sensibiles occupantur.

AG11

Praeterea, Paulus dum vidit Deum per essentiam, adhuc fidem habebat. Sed fidei est videre per speculum in aenigmate. Ergo Paulus simul dum videbat Deum per essentiam, videbat per speculum in aenigmate. Sed aenigmatica cognitio est specularis, et est per sensibilia.

Ergo simul videbat Deum per essentiam, et intendebat sensibilibus; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, XII Sup. Genes. Ad litt., et habetur in Glossa II Cor. C. XII: in illa specie quae Deus est, nemo Deum videns vivet vita ista qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporeis.

Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a corporeis sensibus, ut merito nesciat utrum in corpore an extra corpus sit; in illam non rapitur et subvehitur visionem.

SC2

Praeterea, II Cor., V, 13, super illud: sive mente excedimus, Deo etc., dicit Glossa: excessum mentis dicit quod mente levatur ad intelligenda caelestia, ita ut quodammodo a memoria labantur inferiora. In hoc mentis excessu fuerunt omnes sancti quibus arcana Dei mundum istum excedentia revelata sunt. Ergo quicumque videt Deum per essentiam, oportet quod avertatur a consideratione inferiorum; et ita per consequens ab usu sensuum, quibus nonnisi inferiora considerantur.

SC3

Praeterea, in Psal. Dicitur: ibi beniamin adolescentulus in mentis excessu, Glossa: beniamin, id est Paulus, in mentis excessu, mente scilicet alienata a sensibus corporis, ut quando raptus fuit usque ad tertium caelum, sed per tertium caelum intelligitur visio Dei per essentiam, ut dicit august., XII super genes.

Ad litteram. Ergo visio Dei per essentiam requirit alienationem a sensibus corporis.

SC4

Praeterea, efficacior est operatio intellectus qui ad videndam Dei essentiam elevatur, quam quaecumque imaginationis operatio.

Sed aliquando homo propter vehementiam imaginationis abstrahitur a corporeis sensibus.

Ergo multo fortius oportet quod abstrahatur ab eis, quando in divinam provehitur visionem.

SC5

Praeterea, bernardus dicit: delicata est divina consolatio, non dabitur admittentibus alienam. Ergo, eadem ratione, divina visio non compatitur secum alterius rei visionem; et ita nec usum sensuum.

SC6

Praeterea, ad videndum Deum per essentiam requiritur summa cordis munditia; ut habetur Matth., V, 8: beati mundo corde etc.. Sed cor dupliciter immundatur: scilicet peccato et phantasiis materialibus: ut patet per hoc quod dicit dionysius, VII cap. Caelestis hierarchiae: puras esse eas, scilicet caelestes essentias, extimandum est, non ut immundis maculis et inquisitionibus liberatas, in quo tangitur immunditia peccati, quod nunquam in beatis Angelis fuit: neque ut materialium receptivas phantasiarum, in quo tangitur immunditia quae est per phantasias; ut patet per Hugonem de s. Victore.

Oportet igitur mentem videntis Deum per essentiam non solum a sensibus exterioribus, sed ab interioribus phantasmatis abstrahi.

SC7

Praeterea, I ad Cor. XIII, 10, dicitur: cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Sed perfectum ibi nominatur visio Dei per essentiam; et imperfectum visio specularis et aenigmatica, quae est per sensibilia. Ergo, quando quis elevatur ad visionem Dei per essentiam, abstrahitur a visione sensibilibus.

CO

Responsio. Dicendum, quod, sicut ex auctoritate Augustini patet, homo in hoc mortali corpore constitutus non potest Deum per essentiam videre, nisi a sensibus corporeis alienetur. Cuius ratio ex duobus potest sumi.

Primo quidem ex hoc quod est commune intellectui et aliis potentiis animae. Hoc enim in omnibus animae potentiis invenimus, quod quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur; sicut patet in illo in quo operatio visus fortissime intenditur, quod auditus eius non percipit ea quae dicuntur, nisi forte sua vehementia ad se trahant sensum audientis.

Cuius ratio est, quia ad actum alicuius cognoscitivae potentiae requiritur intentio, ut probat Augustinus in Lib. De Trinit..

Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum; sicut nec alicuius motus vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati. Unde, cum sit una anima, in qua omnes potentiae cognoscitivae fundantur unius et eiusdem intentio requiritur ad omnium potentialium cognoscitivarum actus: et ideo, cum totaliter anima intendit ad actum unius, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae.

Ad hoc autem quod intellectus elevatur ad videndam divinam essentiam, oportet quod tota intentio in hac visione colligatur, cum hoc sit vehementissimum intelligibile, ad quod intellectus pertingere non potest, nisi toto conamine in illud tendat: et ideo oportet, quod quando mens ad divinam visionem elevatur, quod omnino abstrahatur homo a corporeis sensibus.

Secundo vero potest eiusdem ratio assignari ex eo quod est intellectui proprium. Cum enim cognitio de rebus habeatur secundum quod sunt in actu, et non secundum quod sunt in potentia, ut dicitur in IX metaph., intellectus qui summam cognitionis tenet, proprie immaterialium est, quae sunt maxime in actu. Unde omne intelligibile vel est in se a materia immune, vel est actione intellectus a materia abstractum: et ideo, quanto intellectus purior est a materialium quasi contactu, tanto perfectior est.

Et ideo est quod intellectus humanus, quia materialia contingit ad phantasmata intuendo, a quibus intelligibiles species abstrahit, est minoris efficaciae quam intellectus angelicus, qui semper ad formas pure immateriales intuetur.

Nihilominus tamen, inquantum in intellectu humano puritas intellectualis cognitionis non penitus obscuratur, sicut accidit in sensibus quorum cognitio ultra materialia ferri non potest; ex hoc ipso quod in eo de puritate remanet, inest ei facultas ad ea quae sunt pure immaterialia contuenda.

Et ideo oportet quod, si aliquando praeter communem modum ad summum immaterialium videndum, scilicet divinam essentiam, elevetur, quod saltem in illo actu penitus a materialium intuitu abstrahatur. Unde, cum sensitivae vires non nisi circa materialia versentur, non potest aliquis videre divinam essentiam nisi abstrahatur ab usu sensuum corporeorum penitus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod alia ratione coniungetur anima beata corpori post resurrectionem, et alia nunc coniungitur.

In resurrectione enim corpus erit omnino spiritui subditum, in tantum quod ex ipso spiritu proprietates gloriae redundabunt in corpus, unde et spiritualia corpora appellantur.

Quando autem duo adiunguntur quorum unum super alterum totaliter dominium obtinet, non est ibi mixtio, cum alterum totaliter transeat in potestatem dominantis; sicut cum una gutta aquae in mille vini amphoras infunditur, in nullo puritati vini praeiudicatur.

Et ideo in resurrectione ex coniunctione ad corpus qualicumque, nulla erit impuritas intellectus, nec in aliquo virtus eius debilitabitur: unde et sine abstractione a corporeis sensibus contemplabitur essentiam divinam.

Nunc autem corpus non est hoc modo spiritui subditum; et ideo non est similis ratio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex hoc corpus nostrum corruptibile est, quod ipsum corpus non est plene animae subditum: si enim ei plene subderetur, ex immortalitate animae redundaret immortalitas etiam in corpus, sicut post resurrectionem erit. Et exinde est quod corruptio corporis aggravat intellectum: quamvis enim secundum se intellectui non contrarietur, tamen eius causa, intellectus puritati praeiudicat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus ex hoc quod erat Deus et homo, habebat plenariam potestatem super omnes partes animae suae, et super corpus; unde ex virtute Deitatis, secundum quod nostrae reparationi competeat, permittebat unicuique potentiarum animae agere id quod est ei proprium, ut dicit Damascenus.

Et sic non erat necessarium in ipso neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per vehementiam actus alterius; unde per hoc quod intellectus eius videbat Deum, non oportebat aliquam abstractionem a corporeis sensibus fieri.

Secus autem est in aliis hominibus, in quibus ex quadam colligantia potentiarum animae ad invicem sequitur de necessitate quod fiat redundantia vel impedimentum ex una potentia in aliam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Paulus postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit illorum quae in illa visione cognoverat, per aliquas species in intellectu eius remanentes, quae erant quasi quaedam reliquiae praeteritae visionis.

Quamvis enim ipsum Dei verbum per essentiam viderit, et ex ipso viso multa cognoverit, et sic illa visio nec quantum ad ipsum verbum, nec quantum ad ea quae videbantur in verbo, fuerit per species aliquas; sed per essentiam solam verbi; tamen ex ipsa inspectione verbi imprimebantur in intellectum eius quaedam rerum visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere poterat ea quae prius per essentiam verbi viderat. Et ex illis speciebus intelligibilibus per quamdam applicationem ad particulares intentiones vel formas in memoria vel in imaginatione conservatas, postmodum poterat memorari eorum quae prius viderat, etiam secundum actum memoriae quae est potentia sensitiva.

Et sic non oportet ponere, quod in ipso actu divinae visionis aliquid fieret in eius memoria quae est pars potentiae sensitivae, sed solum in mente.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis non per quemlibet actum imaginativae virtutis fiat abstractio a sensibus exterioribus, fit tamen abstractio praedicta quando actus imaginationis est vehemens. Et similiter non oportet quod per quemlibet actum intellectus fiat abstractio a sensibus. Oportet tamen quod fiat per actum vehementissimum, qui est visio Dei per essentiam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis naturale sit intellectui humano quod quandoque ad visionem divinae essentiae perveniat; non tamen est sibi naturale quod ad hoc perveniat secundum statum viae huius, ut prius dictum est; et ideo ratio non sequitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod intelligentia nostra, qua divina apprehendimus, quamvis non admisceatur sensibus per viam apprehensionis, admisceatur tamen eis per viam iudicii.

Unde dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram, quod per intelligentiae lumen et ista inferiora diiudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum; et ideo intelligentia quandoque a sensibus abstrahi dicitur, cum de eis non iudicat, sed solis supernis conspiciendis intendit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod substantia beatitudinis sanctorum in visione divinae essentiae consistit; unde dicit Augustinus quod visio est tota merces. Unde ex hoc ipso quod divinam essentiam vidit, potuit esse illius beatitudinis idoneus testis. Nec tamen oportuit quod omnia in se experiretur, quae in beatis erunt; sed ut ex his quae experiebatur etiam alia scire posset: non enim rapiebatur ut esset beatus, sed ut esset beatitudinis testis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod martyres in tormentis existentes percipiebant aliquid de divina gloria, non quasi eam in suo fonte bibentes, sicut illi qui Deum per essentiam vident: sed aliqua illius gloriae aspersione refrigerabantur; unde dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram; ibi, scilicet ubi Deus per essentiam videtur, beata vita in suo fonte bibitur: inde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in tentationibus huius saeculi temperanter, fortiter, iuste prudenterque vivatur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod intellectus speculativus non cogitur ut attendat his quae circa sensibilia aliquis operatur; sed potest circa alia intelligibilia negotiari. Tanta tamen potest esse in actu speculationis vehementia, quod omnino a sensibili operatione abstrahet.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quamvis in illo actu Paulus habuerit habitum fidei, non tamen habuit actum, unde ratio non sequitur.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur quanta abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit.

TTB

Et videtur quod requiratur abstractio ab ipsa unione qua anima unitur corpori ut forma.

AG1

Vires enim animae vegetabilis sunt magis materiales quam etiam vires animae sensibilis. Sed ad hoc quod intellectus videat Deum per essentiam, oportet quod fiat abstractio a sensibus, ut prius dictum est. Ergo, multo fortius, ad puritatem illius visionis requiritur quod fiat abstractio ab actibus animae vegetabilis. Sed haec abstractio non potest fieri in statu animalis vitae, quamdiu anima corpori unitur ut forma, quia, ut dicit Philosophus, nutriuntur animalia semper. Ergo ad visionem divinae essentiae requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

AG2

Praeterea, Exod., XXXIII, 20, super illud: non videbit me homo et vivet, dicit Glossa august.: ostendit huic vitae corruptibilis carnis, Deum, sicut est, apparere non posse. In illa tamen vita potest, ubi ut vivatur, huic vitae moriendum est. Et Glossa Gregorii, ibid.: qui sapientiam, quae Deus est, videt, huic vitae funditus moritur. Sed mors est per separationem animae a corpore, cui uniebatur ut forma. Ergo oportet fieri separationem omnimodam animae a corpore, ad hoc quod Deus per essentiam videatur.

AG3

Praeterea, vivere viventibus est esse, ut dicitur II de anima. Esse autem hominis viventis est per hoc quod anima corpori unitur ut forma. Sed Exod. XXXIII, 20, dicitur: non videbit me homo et vivet. Ergo quamdiu anima corpori unitur ut forma, non potest per essentiam Deum videre.

AG4

Praeterea, fortior est unio qua unitur anima corpori ut forma, quam illa qua unitur ei ut motor, ex qua unione proveniunt operationes potentiarum quae per organa corporea operantur. Sed haec secunda unio impedit visionem divinae essentiae, propter quod oportet quod fiat abstractio a corporeis sensibus.

Ergo multo fortius et prima unio impedit; et sic oportebit ab ea abstractionem fieri.

AG5

Praeterea, potentia non elevatur supra modum essentiae; cum potentia ab essentia fluat, et in ipsa radicetur. Si igitur essentia animae fuerit corpori materiali unita ut forma, non poterit esse quod intellectiva potentia ad ea quae sunt omnino immaterialia, elevetur; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, maior impuritas contrahitur in anima ex coniunctione corporis ad animam quam ex coniunctione similitudinis corporalis ad ipsam.

Sed ad hoc quod mens Deum per essentiam videat, oportet eam depurari a similitudinibus corporis, quae apprehenduntur per imaginationem et sensum, ut dictum est.

Ergo multo fortius oportet eam a corpore separari ad hoc quod Deum per essentiam videat.

AG7

Praeterea, II Cor. V, 6-7.: quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Ergo quamdiu anima est in corpore, non potest Deum in sua specie videre.

SC1

Sed contra est quod Exod., XXXIII, 20, super illud non videbit me homo et vivet dicit glosa Gregorii: quibusdam in hac carne viventibus, sed inaeestimabili virtute crescentibus, potest aeterni videri claritas Dei. Sed claritas Dei est eius essentia, ut in eadem Glossa dicitur. Ergo ad hoc quod essentia Dei videatur, non oportet omnino animam separari a corpore.

SC2

Praeterea, Augustinus, XII super Genesim ad litteram dicit, quod anima rapitur non solum ad visionem imaginariam, sed etiam ad intellectualem, qua ipsa veritas perspicua cernitur, facta aversione a sensibus minus quam in morte, sed plus quam in somno. Ergo ad videndum veritatem increatam de qua Augustinus ibi loquitur, non requiritur quod fiat separatio a corpore prout unitur ut forma.

SC3

Praeterea, hoc idem patet per Augustinum in epistola ad Paulinam de videndo Deum: non est, inquit, incredibile quibusdam sanctis, nondum ita defunctis ut sepelienda cadavera remanent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam, ut scilicet Deum per essentiam viderent. Ergo anima potest Deum videre adhuc corpori unita ut forma.

CO

Responsio. Dicendum, quod ad visionem divinae essentiae, quae est actus perfectissimus intellectus, requiritur abstractio ab illis quae vehementiam intellectivi actus nata sunt impedire, et per eam impediuntur. Hoc autem in quibusdam contingit per se, in quibusdam per accidens tantum.

Per se quidem impediunt se invicem intellectivae et sensitivae operationes, tum propter hoc quod in utrisque operationibus oportet intentionem adesse; tum etiam quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatis accipiat. Et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur, ut prius dictum est.

Sed ad hoc quod anima corpori uniatur ut forma, non requiritur aliqua intentio; cum haec unio non dependeat ex voluntate animae, sed magis ex natura. Similiter etiam ex tali unione puritas intellectus directe non inquinatur.

Anima enim non unitur corpori ut forma mediantibus suis potentiis, sed per essentiam suam; cum nihil sit medium inter formam et materiam, ut probatur in VIII metaphysic..

Nec tamen essentia animae ita corpori unitur quod totaliter corporis conditionem sequatur, sicut aliae formae materiales, quae sunt omnino in materia quasi submersae, in tantum quod nulla virtus aut actio ex eis prodire potest nisi materialis. Ab essentia autem animae non solum procedunt quaedam vires sive potentiae quodammodo corporales, utpote corporeorum organorum actus existentes, scilicet vires sensitivae et vegetativae; sed etiam vires intellectivae, quae sunt penitus immateriales, nullius corporis aut partis corporis actus existentes, ut probatur III de anima.

Unde patet quod vires intellectivae non procedunt ex essentia animae ex illa parte qua est corpori unita, sed magis secundum hoc quod remanet a corpore libera, utpote ei non totaliter subiugata; et sic unio animae ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus, ut possit eius puritatem impedire.

Unde, per se loquendo, ad operationem intellectus, quantumcumque intensam non requiritur abstractio ab illa unione qua anima unitur corpori ut forma.

Similiter etiam nec requiritur abstractio ab operationibus animae vegetabilis. Operationes enim huius partis animae, sunt quasi naturales; quod patet ex hoc quod complentur virtute qualitatuum activarum et passivarum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci. Unde nec rationi sive voluntati obediunt, ut patet in I ethic.. Et sic patet quod ad huiusmodi actiones non requiritur intentio; et ita per earum actus non oportet intentionem averti ab operatione intellectiva.

Similiter etiam nec operatio intellectiva aliquo modo huiusmodi operationibus admiscetur; cum neque ab eis accipiat, propter hoc quod non sunt cognoscitivae; neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oporteat per operationes vegetabilis animae sustentari, sicut accidit de organis potentialium sensitivarum; et sic puritati intellectus nihil praediudicatur per operationes animae vegetabilis.

Unde patet quod per se loquendo, operatio animae vegetabilis et operatio intellectus non se impediunt.

Per accidens tamen potest ex altero alteri impedimentum provenire; inquantum scilicet intellectus accipit a phantasmatis, quae sunt in organis corporalibus, quae oportet per actum vegetabilis animae nutriri et conservari. Et sic per actus nutritivae potentiae eorum dispositio variatur, et per consequens operatio sensitivae potentiae, a qua intellectus accipit. Et ita per accidens etiam ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno et post cibum. Et etiam e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animae vegetabilis, inquantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativae virtutis, ad cuius vehementiam oportet caloris et spirituum concursus fieri; et sic impeditur actus virtutis nutritivae per vehementiam contemplationis.

Sed hoc non habet locum in illa contemplatione qua Dei essentia videtur cum talis contemplatio imaginationis operatione non egeat.

Et sic patet quod ad videndum Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animae vegetabilis, neque etiam aliqua eorum debilitatio; sed solum ab actibus sensitivarum potentiarum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis potentiae animae vegetabilis sint magis materiales quam sensitivae, cum hoc tamen sunt etiam magis ab intellectu remotae, et sic minus possunt impedire vehementiam intellectus, vel impediri ab ea.

RA2

Ad secundum dicendum, quod vivere dicitur dupliciter.

Uno modo ipsum esse viventis, quod relinquitur ex hoc quod anima unitur corpori ut forma. Alio modo ponitur vivere pro operatione vitae; sicut distinguit Philosophus in II de anima, vivere per intelligere et sentire, et alias animae operationes.

Et similiter, cum mors sit vitae privatio, oportet quod similiter distinguatur; ita quod quandoque designet privationem illius unionis qua anima corpori unitur ut forma, aliquando vero privationem operum vitae. Unde Augustinus super Genesim ad litteram: ab hac vita quisque quodammodo moritur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a carnalibus sensibus; et sic accipitur mori in Glossis inductis: quod patet ex hoc quod subiungitur in Glossa Gregorii: qui sapientiam, inquit, quae Deus est, videt, huic vitae funditus moritur, ne eius amore teneatur.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod unio illa qua anima corpori unitur ut forma, est fortior, sequitur quod ab ea possit fieri minus abstractio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa recte concluderet, si essentia animae ita corpori uniretur quod esset omnino corpori subiugata; quod falsum esse iam diximus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod similitudo corporalis, quae requiritur ad operationem imaginationis et sensus, quamvis sit immaterialior quam ipsum corpus, tamen est etiam vicinius se habens ad operationes intellectus; et ideo magis eas impedire potest, ut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod verbum apostoli est intelligendum secundum quod dicimur esse in corpore, non solum ex hoc quod anima corpori unitur ut forma, sed etiam ex hoc quod sensibus corporeis utimur.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur quid est illud quod apostolus circa suum raptum scivit, et quid nescivit.

TTB

Et videtur quod sciverit an anima eius esset in corpore.

AG1

Ipse enim melius hoc scivit quam aliquis sequentium. Sed communiter a multis determinatur quod anima Pauli tunc fuerit in corpore eius unita ei ut forma. Ergo multo fortius hoc Paulus scivit.

AG2

Praeterea, Paulus in illo raptu scivit quid viderit, et qua visione viderit; quod patet quia dicit: scio hominem... Raptum usque ad tertium caelum. Scivit igitur quid esset illud caelum, utrum res corporalis vel spiritualis; et an illud spiritualiter vel corporaliter viderit. Sed ad hoc sequitur eum scivisse an in corpore an extra corpus viderit: quia corporalis visio non potest fieri nisi per corpus, intellectualis vero semper fit sine corpore. Ergo ipse scivit an esset in corpore vel extra corpus.

AG3

Praeterea, sicut ipsemet dicit, scivit hominem raptum usque ad tertium caelum.

Sed homo nominat coniunctum ex anima et corpore. Ergo scivit animam corpori esse coniunctam.

AG4

Praeterea, ipse scivit se esse raptum, ut ex verbis suis patet. Sed mortui non dicuntur rapti. Ergo ipse scivit se non esse mortuum; et ita scivit animam suam esse corpori

AG5

Praeterea, ipse vidit Deum in raptu illa visione qua vident Deum sancti in patria, ut dicit Augustinus XII super genes. Ad litteram, et in epistola de videndo Deum. Sed sanctorum animae quae sunt in patria, sciunt an sint in corpore, vel extra corpus. Ergo et apostolus hoc scivit.

AG6

Praeterea, Gregorius dicit: quid est quod non videat qui videntem omnia videt? quod praecipue pertinere videtur de his quae ad ipsos videntes pertinent. Sed hoc maxime pertinet ad animam, utrum sit corpori coniuncta vel non. Ergo anima Pauli scivit utrum esset corpori coniuncta vel non.

SC

Sed contra, est quod dicitur II Cor. XII, 2: scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum huiusmodi etc.. Ergo nescivit utrum esset in corpore, vel extra corpus.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim intellexerunt quod apostolus diceret se nescire non quidem an anima esset corpori coniuncta in illo raptu an non; sed an esset raptus secundum animam et corpus simul, ut etiam corporaliter portaretur in caelum, sicut Habacuc portatus legitur, Danielis ultimo; an secundum animam tantum, id est in visionibus Dei, sicut dicitur ezech.

Cap. XL, 2: in visionibus Dei adduxit me in terram Israel; et hunc intellectum cuiusdam Iudaei exprimit Hieronymus in prologo super Danielelem, ubi dicit: denique et apostolum nostrum non fuisse ausum affirmare se raptum in corpore, sed dixisse: sive in corpore sive extra corpus nescio.

Hunc autem intellectum Augustinus reprobatur XII super Genesim ad litteram.

Constat enim ex verbis apostoli, quod ipse scivit se raptum esse usque ad tertium caelum. Constat igitur illud caelum in quod raptus est, esse vere caelum, non aliquam caeli similitudinem.

Si enim hoc voluisset intelligere, cum dixit se raptum in caelum id est ad videndam imaginarie similitudinem caeli, eodem modo poterat affirmare se raptum esse in corpore, id est in similitudine corporis. Et sic non fuisset necessarium discernere quid sciret et quid nesciret, quia utrumque aequaliter sciret; scilicet et se esse raptum in caelum, et se esse raptum in corpore, id est in similitudinem corporis, sicut accidit in somniis.

Scivit igitur pro certo quod illud in quod raptus fuit, vere erat caelum; ergo scivit an esset corpus vel res incorporea. Si enim erat corpus, in eam rapiebatur corporaliter: si vero erat res incorporea, in eam corporaliter rapi non poterat.

Restat igitur quod apostolus non dubitavit an raptus ille esset corporalis vel spiritualis solum; sed scivit solo intellectu se in illud caelum esse raptum; dubitavit autem an in ipso raptu anima eius esset in corpore, an non. Et hoc quidam alii concedunt; sed dicunt, quod quamvis in illo raptu apostolus hoc nesciverit, scivit tamen illud post, coniciens ex ipsa visione quam prius habuerat.

In illo enim raptu tota mens eius in divina ferebatur, nec hoc percipiebat an anima esset in corpore, an non.

Sed hoc etiam expresse contrariatur verbis apostoli. Sicut enim distinguit quid sciverit et quid nesciverit, ita distinguit praesens a praeterito: quasi enim praeteritum narrat raptum hominem ante annos quatuordecim usque ad tertium caelum, sed quasi praesens confitetur se scire aliquid, et aliquid nescire. Ergo post annos quatuordecim ab illo raptu adhuc nesciebat an in corpore an extra corpus fuerit, quando fuit raptus.

Et ideo alii dicunt, quod nec in raptu nec post scivit, an anima esset in corpore, secundum aliquem modum, et non simpliciter.

Dicunt enim, quod scivit, et tunc et postea, quod anima uniebatur corpori ut forma; sed nescivit utrum hoc modo corpori uniretur ut eius anima aliquid a sensibus acciperet.

Vel secundum alios, utrum vires nutritivae essent in suis actibus, secundum quas anima corpus administrat.

Sed hoc etiam non videtur consonum verbis apostoli, qui dicit se nescire an in corpore fuerit, an extra corpus, simpliciter: et praeterea etiam hoc non multum ad rem pertinere videbatur, ut diceret se nescire utrum tali vel tali modo in corpore fuerit, ex quo anima a corpore omnino separata non erat.

Et ideo dicendum est quod simpliciter nescivit an anima esset corpori coniuncta vel non: et hoc est quod Augustinus, XII super Genesim ad litteram, post longam inquisitionem concludit, dicens: restat ergo fortasse ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus utrum quando in tertium caelum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis, sive in extasi a sensibus corporis alienata, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret, donec peracta illa demonstratione, membris mortuis anima redderetur, et non quasi dormiens evigilaret, aut extasi alienatus rediret in sensus, sed mortuus omnino revivisceret.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram, utrum in corpore, an extra corpus, dubitat apostolus. Unde, illo dubitante, quis nostrum certus esse audeat? unde Augustinus hoc indeterminatum relinquit.

Quod autem posteriores de hoc aliquid determinant, magis loquuntur ex probabilitate quam ex certitudine. Ex quo enim fieri potuit quod anima illa adhuc unita remanens hoc modo raperetur, sicut se dicit apostolus raptum, ut ex dictis patet, probabilius est quod unita remanserit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit contra intellectum verborum apostoli primo positum, quo intelligitur apostolum dubitasse non de conditione rapti, id est utrum anima corpori fuerit unita; sed de modo raptus, id est utrum fuerit raptus corporaliter, vel spiritualiter tantum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, et praecipue anima, quae est hominis eminentior pars. Quamvis et possit intelligi, eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quattuordecim, quando scilicet hoc dicebat apostolus: scio hominem in Christo; non autem raptum dicit hominem usque ad tertium caelum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dato quod fuerit in illo statu anima apostoli a corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquem naturalem modum; sed per virtutem divinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret, sed ad tempus. Et pro tanto raptus dici potuit, etsi non omnis mortuus raptus dici possit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut Augustinus dicit XII super Genesim ad litteram, apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium caelum et Paradisum, hoc ipsum certe defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quae Angelis inest, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum corruptibile hoc induerit incorruptionem. Et sic patet quod, licet eius visio quantum ad aliquid similis fuerit visioni beatorum, tamen etiam quantum ad aliquid fuit imperfectior.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Paulus non fuit raptus ad videndum Deum, ut esset beatus simpliciter; sed ut esset testis beatitudinis sanctorum, et divinorum mysteriorum, quae ei revelata sunt. Unde illa tantum vidit in visione verbi propter quae cognoscenda rapiebatur, non autem omnia, sicut erit in beatis, praecipue post resurrectionem. Tunc enim, ut Augustinus praemissis verbis subiungit, omnia erunt evidentia, sine ulla falsitate, sine ulla ignorantia.

|q14 Quaestio 14

Prologus

PR1

Primo quid sit credere.

PR2

Secundo quid sit fides.

PR3

Tertio utrum fides sit virtus.

PR4

Quarto in quo sit fides sicut in subiecto.

PR5

Quinto utrum fidei forma sit caritas.

PR6

Sexto utrum fides informis sit virtus.

PR7

Septimo utrum sit idem habitus fidei informis et formatae.

PR8

Octavo utrum obiectum fidei proprium sit veritas prima.

PR9

Nono utrum fides possit esse de rebus scitis.

PR10

Decimo utrum necessarium sit homini habere fidem.

PR11

Undecimo utrum sit necessarium explicite credere.

PR12

Duodecimo utrum una sit fides modernorum et antiquorum.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de fide.

Et primo quaeritur quid sit credere.

AG1

Dicitur autem ab Augustino in libro de praedestinatione sanctorum, et habetur in Glossa II corinth. Cap. III, 5, super illud: non quod sufficientes simus etc., quod credere est cum assensione cogitare.

Videtur autem quod inconvenienter.

Sciens enim a credente distinguitur, ut patet per Augustinum in Lib. De videndo Deum.

Sed sciens in quantum scit, cogitat aliquid et assentit. Ergo inconvenienter describitur credere, cum dicitur quod credere est cum assensione cogitare.

AG2

Praeterea, cogitatio inquisitionem quamdam importat: dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discutere, et conferre unum cum altero. Sed inquisitio removetur a fidei ratione; quia dicit Damascenus quod fides est non inquisitus consensus.

Ergo male dicitur, quod credere sit cum assensione cogitare.

AG3

Praeterea, credere est actus intellectus.

Sed assensio videtur ad affectum pertinere: dicimur enim affectu in aliquid consentire.

Ergo assensio ad credere non pertinet.

AG4

Praeterea, nullus cogitare dicitur nisi quando actualiter aliqua considerat, ut patet per Augustinum, XIV de Trin.. Sed etiam qui non actualiter aliquid cogitat, dicitur credere, sicut fidelis dormiens. Ergo credere non est cogitare.

AG5

Praeterea, simplex lumen simplicis cognitionis principium est. Sed fides est quoddam simplex lumen, ut patet per Dionysium, cap. VII de divinis nomin.. Ergo credere quod est ex fide, est simplex cognitio; et sic non est cogitare, quod dicit cognitionem collativam.

AG6

Praeterea, fides, ut communiter dicitur, primae veritati propter seipsam assentit. Sed qui assentit alicui conferendo, non assentit ei propter seipsum, sed propter aliud ad quod confert. Ergo in credendo non est aliqua collatio, et ita nec cogitatio.

AG7

Praeterea, fides dicitur certior omni scientia et omni cognitione. Sed principia, propter sui certitudinem, sine cogitatione vel collatione cognoscuntur. Ergo et credere sine cogitatione est.

AG8

Praeterea, virtus spiritualis est potentior corporali. Ergo et lux spiritualis est efficacior quam corporalis. Sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc quod statim cognoscat visibilia corporalia, ad quod non sufficiebat lux innata. Ergo lux spiritualis divinitus adveniens perficiet intellectum ad cognoscendum ea etiam ad quae non sufficit ratio naturalis sine aliqua collatione et cogitatione; et sic credere sine cogitatione est.

AG9

Praeterea, cogitativa potentia a philosophis ponitur in parte sensitiva. Sed credere non est nisi mentis, ut Augustinus dicit. Ergo credere non est cogitare.

CO

Responsio. Dicendum, quod Augustinus, sufficienter describit credere; cum per huiusmodi definitionem eius esse demonstratur, et distinctio ab omnibus aliis actibus intellectus: quod sic patet.

Intellectus enim nostri, secundum Philosophum in Lib. De anima, duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quidditates; ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se et falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando vel negando: et in hac iam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quae est eius signum.

Non autem invenitur credere in prima operatione, sed solum in secunda: credimus enim verum, et discredimus falsum. Unde etiam et apud Arabes prima intellectus operatio vocatur imaginatio intellectus, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III de anima.

Intellectus autem possibilis, cum, quantum est de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut et materia prima respectu omnium sensibilium formarum; est etiam, quantum est de se, non magis determinatus ad hoc quod adhaereat compositioni quam divisioni, vel e converso.

Omne autem quod est indeterminatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum.

Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus; scilicet a proprio obiecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in III de anima, et a voluntate, quae movet omnes alias vires, ut Anselmus dicit.

Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode.

Quandoque enim non inclinatur ad unum magis quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem aequalitatem eorum quae movent ad utramque partem. Et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis.

Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partem totaliter; unde accipit quidem unam partem, semper tamen dubitat de opposita.

Et haec est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius.

Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhaereat uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate.

Ab intelligibili quidem quandoque quidem mediate, quandoque autem immediate.

Immediate quidem quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intellectui infallibiliter apparet. Et haec est dispositio intelligentis principia, quae statim cognoscuntur notis terminis, ut Philosophus dicit.

Et sic ex ipso quod quid est, immediate intellectus determinatur ad huiusmodi propositiones.

Mediate vero, quando cognitio definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum. Et ista est dispositio scientis.

Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut est in conclusionibus demonstrationis; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quia videtur bonum vel conveniens huic parti assentire.

Et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur ei decens vel utile.

Et sic etiam movemur ad credendum dictis Dei, in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae: et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo dicit Augustinus, quod cetera potest homo nolens, credere non nisi volens.

Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum et falsum; non enim dicimur alicui assentire nisi quando inhaeremus ei quasi vero. Similiter etiam dubitans non habet assensum, cum non inhaereat uni parti magis quam alteri. Similiter etiam nec opinans, cum non firmetur eius acceptio circa alteram partem.

Sententia autem, ut dicit Isaac et Avicenna, est conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis; assentire autem a sententia dicitur. Intelligens habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhaeret; non autem habet cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unum.

Sciens vero habet et cogitationem, et assensum; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones, assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eundem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo: sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus cogitationem quietat.

Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis; inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis eis firmissime assentiat.

Quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. II corinth. X, 5: in captivitatem redigentes omnem intellectum etc.. Inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente.

Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus inspicit formas simplices quidditates, et a dubitatione, et opinione; per cogitationem vero ab intellectu; sed per hoc quod habet assensum et cogitationem quasi ex aequo et simul a scientia.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides dicitur non inquisitus consensus, in quantum consensus fidei vel assensus non causatur ex inquisitione rationis; tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio vel collatio de his quae credit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas respicit aliquam praecedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus. Et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhaerentiam ei cui assentitur; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire; et sic dicitur in ordine vel per comparisonem ad aliquod praecedens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quia habitus per actus cognoscuntur, et actuum principia sunt ipsi habitus; inde est quod interdum habitus nominibus actuum nominantur; et sic nomina actuum quandoque sumuntur proprie id est pro actibus ipsis, quandoque vero pro habitibus. Credere igitur, secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem; non autem secundum quod credere accipitur pro habitu: sic autem credere dicitur dormiens, in quantum habitum fidei habet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis.

Perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus: et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa probat vel concludit, quod cognitio non est causa assensus fidei; non autem quin assensum fidei concomitetur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod certitudo duo potest importare: scilicet firmitatem adhaesionis; et quantum ad hoc fides est certior etiam omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quae causat assensum intellectus vel scientiae. Importat etiam evidentiam eius cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus: et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa recte procederet, si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis: quod erit in patria, ubi ea quae nunc credimus, perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareant ea ad quae lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiva participatione ipsius, non ex efficacia ipsius spiritualis luminis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam dionysii quam dicit, VII cap. De divin. Nomin., quod principia secundorum coniunguntur finibus primorum.

Unde etiam ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III de anima: nec est nisi in homine, loco cuius in aliis brutis est aestimatio naturalis.

Et ideo quandoque ipsa etiam universalis ratio, quae est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur quid sit fides.

AG1

Et dicit apostolus, Hebr. XI, 1, quod substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.

Et videtur quod male dicat.

Quia nulla qualitas est substantia. Fides est qualitas, cum sit virtus, quae est bona qualitas etc.. Ergo fides non est substantia.

AG2

Praeterea, esse spirituale superadditur ad esse naturale, et est perfectio eius; unde et debet ei esse simile. Sed in esse naturali hominis dicitur esse substantia ipsa essentia animae, quae est actus primus; non autem potentia, quae est principium actus secundi.

Ergo et in esse spirituali non debet dici substantia ipsa fides, vel alia aliqua virtus, quae est proximum operationis principium, unde et potentiam perficit; sed magis gratia, a qua est ipsum esse spirituale sicut ab actu primo, et quae ipsam essentiam animae perficit.

AG3

Sed dicebat, quod fides dicitur substantia in quantum est prima inter alias virtutes.

Sed contra, virtutes considerantur tripliciter: scilicet quantum ad habitus et quantum ad obiecta et quantum ad potentias. Sed quantum ad habitus fides non est aliis prior.

Non enim haec definitio videtur dari de fide nisi secundum quod est formata; sic enim solummodo fundamentum est, ut Augustinus dicit: habitus autem gratuiti omnes simul infunduntur. Similiter etiam nec quantum ad obiecta fides prior aliis videtur esse. Non enim magis fides tendit in primum verum, quod videtur esse proprium eius obiectum, quam caritas in summum bonum, vel spes in summum arduum, vel in summam Dei liberalitatem. Similiter nec quantum ad potentias, quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum. Ergo fides nullo modo est aliis prior; et sic non debet dici aliarum fundamentum vel substantia.

AG4

Praeterea, res sperandae magis subsistunt in nobis per caritatem quam per fidem.

Ergo haec definitio magis videtur convenire caritati quam fidei.

AG5

Praeterea, cum spes generetur ex fide, ut patet in Glossa, Matth. I, 2, si quis recte spem diffiniat oportet quod fides in eius definitione ponatur; spes autem ponitur in definitione rei sperandae. Si ergo res speranda ponitur in definitione fidei, erit circulus in definitionibus; quod est inconveniens, quia sic erit aliquid prius et notius seipso.

Continget enim idem in definitione sui ipsius poni, definitionibus loco nominum acceptis; continget etiam definitiones infinitas esse.

AG6

Praeterea, diversorum habituum diversa sunt obiecta. Sed virtutes theologicae habent idem pro fine et obiecto. Ergo in virtutibus theologis oportet quod diversarum virtutum sint diversi fines. Sed res speranda est proprius finis spei. Ergo non debet in definitione fidei poni neque ut finis neque ut obiectum.

AG7

Praeterea, fides magis perficitur per caritatem quam per spem; unde et per caritatem formari dicitur. Ergo in definitione fidei magis debet poni obiectum caritatis, quod est bonum vel diligendum, quam obiectum spei, quod est res speranda.

AG8

Praeterea, fides praecipue respicit ipsos articulos.

Sed articuli non omnes pertinent ad res sperandas, sed solum unus vel duo, scilicet carnis resurrectionem, vitam aeternam.

Non ergo res speranda in definitione fidei poni debuit.

AG9

Praeterea, argumentum est actus rationis.

Sed fides est eorum quae sunt supra rationem.

Ergo fides non debet dici argumentum.

AG10

Praeterea, in anima est duplex motus: scilicet ab anima, et ad animam. In motu autem ad animam est principium extrinsecum; in motu autem ab anima est intrinsecum.

Sed non potest esse idem intrinsecum et extrinsecum principium. Ergo non potest esse idem principium motus qui est ad animam et qui est ab anima.

Sed cognitio perficitur in motu ad animam; affectio autem in motu ab anima. Ergo nec fides nec aliquid aliud potest esse principium affectionis et cognitionis; ergo in definitione fidei inconvenienter ponitur aliquid pertinens ad affectionem, scilicet substantia rerum sperandarum, et aliquid pertinens ad cognitionem, scilicet argumentum non apparentium.

AG11

Praeterea, unus habitus non potest esse diversarum potentiarum. Sed affectiva et intellectiva sunt diversae potentiae. Cum ergo fides sit unus habitus, non potest ad cognitionem et affectionem pertinere; et sic idem quod prius.

AG12

Praeterea, unius habitus unus est actus.

Cum ergo in definitione fidei ponantur duo actus: scilicet facere res sperandas substare in nobis, secundum quem actum dicitur substantia rerum sperandarum, et arguere mentem, secundum quem dicitur argumentum non apparentium, videtur quod inconvenienter describatur.

AG13

Praeterea, intellectus est prior affectu.

Sed hoc quod dicitur substantia rerum sperandarum pertinet ad affectum; quod vero subiungitur argumentum non apparentium, pertinet ad intellectum. Ergo male ordinantur partes descriptionis praedictae.

AG14

Praeterea, argumentum dicitur quia arguit mentem ad assentiendum alicui. Sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa fiunt ei apparentia. Ergo videtur esse oppositio in adiecto, quod dicitur argumentum non apparentium.

AG15

Praeterea, fides cognitio quaedam est.

Sed omnis cognitio est secundum quod aliquid apparet cognoscenti; tam enim in sensitiva quam in intellectiva cognitione aliquid apparet. Ergo inconvenienter dicitur quod fides sit non apparentium.

CO

Responsio. Dicendum, quod secundum quosdam, apostolus per hanc definitionem non intendit ostendere quid sit fides, sed quid faciat fides.

Videtur autem potius esse dicendum quod haec fidei notificatio sit completissima eius definitio: non ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita, sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia quae exiguntur ad fidei definitionem. Quandoque enim ipsis etiam philosophis sufficit tangere principia syllogismorum et definitionum, quibus habitis, non est difficile in formam debitam reducere secundum artis doctrinam.

Huius autem signum est ex tribus.

Primo ex hoc quod omnia principia ex quibus esse fidei dependet, in hac definitione tanguntur.

Cum enim dispositio credentis, ut supra dictum est, talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem; voluntas autem nihil facit nisi secundum quod est mota per suum obiectum, quod est bonum

appetibile, et finis; requiritur ad finem duplex principium: unum primum quod est bonum movens voluntatem; et secundo id cui intellectus assentit voluntate faciente.

Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis.

Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; et hoc est felicitas de qua Philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae, et consequenter in actibus aliarum virtutum Moralium.

Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec etiam ad cognoscendum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur; I corinth. II, 9: oculus non vidit etc., et hoc est vita aeterna. Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his quae per fidem tenet; Ioan. VI, 40, omnis qui videt filium et credit in eum, habet vitam aeternam.

Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua finis inchoatio fit in ipso, quia nihil appetit bonum nisi in quantum habet aliquam illius boni similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est naturae proportionatum: praeexistunt enim naturaliter in ipso principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam contemplationis sapientiae; et principia iuris naturalis quae sunt semina virtutum Moralium.

Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quod quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur.

Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Ioan. XVII, 3: haec est vita etc.; unde oportet huius cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et hoc est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturalem cognitionem excedunt.

Consuevit autem in totis quae habent partes ordinatas, prima pars, in qua est totius inchoatio, dici totius substantia, ut fundamentum domus, et carina navis; unde et Philosophus dicit in XI metaph., quod si ens esset unum totum, quod prima pars eius esset substantia.

Et sic fides, in quantum est in nobis inchoatio quaedam vitae aeternae, quam ex divina repromissione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum: et sic in hoc tangitur comparatio fidei ad bonum quod movet voluntatem determinantem intellectum.

Voluntas autem mota a bono praedicto proponit aliquid intellectui naturali non apparens, ut dignum cui assentiatur; et sic determinat ipsum ad illud non apparens, ut scilicet ei assentiat. Sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu, determinat intellectum, et ex hoc dicitur mentem arguere; ita etiam et aliquid non apparens intellectui determinat ipsum, et arguit mentem ex hoc ipso quod est a voluntate acceptatum, ut cui assentiatur.

Unde secundum aliam litteram dicitur convictio, quia convincit intellectum modo praedicto; et ita in hoc quod dicitur argumentum non apparentium, tangitur comparatio fidei ad id cui assentit intellectus.

Sic ergo habemus fidei materiam sive obiectum in hoc quod dicit non apparentium; actum in hoc quod dicit argumentum; ordinem ad finem in hoc quod dicit substantia rerum sperandarum. Ex actu autem datur intelligi et genus, scilicet habitus, qui per actum cognoscitur, et subiectum, scilicet mens; nec plura requiruntur ad alicuius virtutis definitionem.

Unde facile est definitionem secundum dicta, artificialiter formare: ut dicamus quod fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire.

Secundum signum est quod per hanc definitionem distinguitur fides ab omnibus aliis.

Per hoc enim quod dicitur non apparentium, distinguitur fides a scientia et intellectu.

Per hoc autem quod dicitur argumentum, distinguitur ab opinione et dubitatione, in quibus mens non arguitur, id est non determinatur ad aliquid unum; et similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitivi.

Per hoc autem quod dicit substantia rerum sperandarum, distinguitur a fide communiter accepta, secundum quam dicimur credere id quod vehementer opinamur vel testimonio alicuius hominis; et iterum a prudentia, et ab aliis habitibus cognitivis, qui non ordinantur ad res sperandas; vel si ordinantur, non fit per eos propria inchoatio rerum sperandarum in nobis.

Tertium signum est ex hoc quod quicumque fidem definire voluerunt, non potuerunt aliter definire, nisi vel ponendo totam definitionem sub aliis verbis, vel aliquam partem eius.

Quod enim dicit Damascenus, fides est eorum quae sperantur, hypostasis, et redargutio eorum quae non videntur, expresse patet idem esse cum hoc quod apostolus dicit. Sed quod Damascenus ulterius addit: indistabilis et iniudicabilis spes eorum quae nobis a Deo annuntiata sunt, et petitionum nostrarum functionis; est quaedam explicatio huius quod dixerat rerum sperandarum substantia.

Res enim sperandae principaliter sunt praemia nobis divinitus promissa; et secundo quaecumque alia a Deo petimus ad hoc necessaria, de quibus habetur per fidem certa spes; quae nec potest deficere, et propter hoc dicitur indistabilis; nec potest merito reprehendi tamquam vana, et propter hoc dicitur iniudicabilis.

Quod vero Augustinus dicit, fides est virtus qua creduntur quae non videntur; et quod dicit iterum Damascenus: fides est non inquisitus consensus; et quod dicit Hugo de s. Victore: fides est certitudo quaedam animi de

absentibus, supra opinionem, et infra scientiam; idem est ei quod apostolus dicit argumentum non apparentium. Dicitur tamen esse infra scientiam, quia non habet visionem sicut scientia, quamvis habeat ita firmam adhaesionem.

Supra opinionem autem dicitur, propter firmitatem assensus. Et sic infra scientiam dicitur, in quantum est non apparentium; supra opinionem, in quantum est argumentum.

De aliis autem patet per praedicta.

Quod vero dicit dionysius VII cap. De divinis nominibus fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in ipsis veritatem; idem est ei quod dicitur ab apostolo, substantia rerum sperandarum. Cognitio enim veritatis est res speranda, cum beatitudo nihil aliud sit quam gaudium de veritate, ut dicit Augustinus in libro confessionum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed per quamdam similitudinem substantiae; in quantum scilicet est prima inchoatio et quasi quoddam fundamentum totius spiritualis vitae, sicut substantia est fundamentum omnium entium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod apostolus intendit comparare fidem non ad ea quae sunt intus, sed ad ea quae sunt extra. Quamvis autem essentia animae in esse naturali sit primum et substantia respectu potentiarum et habituum, et omnium consequentium quae insunt, non tamen in essentia invenitur habitudo ad res exteriores, sed in potentia primo; et similiter nec in gratia, sed in virtute, et primo in fide. Unde non potuit dici quod gratia esset substantia rerum sperandarum, sed fides.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fides praecedat alias virtutes et ex parte obiecti, et ex parte potentiae, et ex parte habitus.

Ex parte quidem obiecti, non propter hoc quod ipsa magis tendat in suum obiectum quam aliae virtutes in suum; sed quia suum obiectum naturaliter primo movet quam obiectum caritatis et aliarum virtutum.

Quod patet, quia bonum nunquam movet nisi praeintellectum, ut dicitur in III de anima. Sed verum ad hoc quod moveat intellectum, non indiget aliquo motu appetitus: et inde est etiam quod actus fidei naturaliter est prior quam actus caritatis; et similiter etiam habitus, quamvis tempore sint simul, cum fides est formata; et eadem ratione potentia cognoscitiva est naturaliter prior quam affectiva.

Fides autem est in cognitiva: quod patet ex hoc quod proprium obiectum fidei est verum, non autem bonum; sed quodammodo habet complementum in voluntate, ut infra dicetur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod patet iam ex dictis quod prima inchoatio rerum sperandarum non fit in nobis per caritatem, sed per fidem; nec etiam caritas est argumentum; unde haec descriptio nullo modo ei competit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quia illud bonum quod inclinatur ad fidem, excedit rationem, ideo etiam est innominatum; et ideo apostolus per quamdam circumlocutionem loco eius posuit rem sperandam; quod frequenter in definitionibus accidit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quaelibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius; non tamen quaelibet potentia respicit ad rationem finis vel boni ut bonum est, sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus. Licet ergo verum sit finis fidei, tamen verum non dicitur rationem finis; unde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertinens ad affectum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod res diligenda potest esse et praesens et absens; sed res speranda non est nisi absens. Rom. VIII, 24; quod enim videt quis, quid sperat? unde cum fides sit de absentibus, eius finis magis proprie exprimitur per rem sperandam quam per rem diligendam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod articulus est quasi materia fidei; res autem speranda non ponitur ut materia, sed ut finis; unde ratio non sequitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod argumentum multipliciter dicitur.

Quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones; et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ideo quandoque etiam medius terminus dicitur argumentum. Et inde etiam est quod quandoque librorum proemia argumenta vocantur, in quibus est quaedam praelibatio brevis totius operis sequentis. Et quia per argumentum aliquid manifestatur, et principium manifestationis est lumen, ipsum lumen, quo aliquid cognoscitur, potest dici argumentum.

Et his quatuor modis fides potest dici argumentum.

Primo quidem modo, in quantum ratio assentit alicui ex hoc quod est a Deo dictum; et sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquid argumentum ab auctoritate sumitur.

Secundo vero modo fides dicitur argumentum non apparentium, in quantum fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse; vel in inquantum fides patrum est nobis medium inducens nos ad credendum; vel inquantum fides unius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem, ut patet I cor.

XVI, 12.

Tertio vero modo, in quantum ipsa fides est quaedam praelibatio brevis cognitionis quam in futuro habebimus.

Quarto vero modo quantum ad ipsum lumen fidei, per quod credibilia cognoscuntur.

Dicitur autem fides esse supra rationem, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia ratio non potest perducere ad videndum ea quae sunt fidei.

RA10

Ad decimum dicendum, quod actus fidei essentialiter consistit in cognitione, et ibi est eius perfectio quantum ad formam vel speciem; quod patet ex obiecto, ut dictum est; sed quantum ad finem perficitur in affectione, quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi.

Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subiecto.

RA11

Unde patet responsio ad undecimum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod in hoc quod dicit substantia rerum sperandarum, non tangitur actus fidei, sed solum relatio in finem. Actus autem eius tangitur per comparisonem ad obiectum in hoc quod dicitur argumentum non apparentium.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis.

Unde bonum quod movet affectum, se habet in assensu fidei sicut primum movens; id autem cui intellectus assentit, sicut movens motum. Et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio eius ad bonum affectus quam ad proprium obiectum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod fides non convincit sive arguit mentem ex rei evidentia, sed ex inclinatione voluntatis, ut dictum est, unde ratio non sequitur.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod cognitio duo potest importare: scilicet visionem et assensum.

Et quantum ad visionem contra fidem distinguitur; unde Gregorius dicit, quod visa non habent fidem, sed agnitionem; dicuntur autem videri, secundum Augustinum in Lib. De videndo Deum, quae praesto sunt sensui vel intellectui.

Intellectui autem praesto esse dicuntur quae eius capacitatem non excedunt.

Sed quantum ad certitudinem assensus, fides est cognitio ratione cuius potest dici etiam scientia et visio, secundum illud I Cor. XIII, 12: videmus nunc per speculum in aenigmate.

Et hoc est quod Augustinus dicit in lib.

De videndo Deum: si scire non incongruenter dicimur etiam illud quod certissimum credimus, hinc factum est ut etiam credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum fides sit virtus.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Virtus enim contra cognitionem dividitur; unde scientia et virtus ponuntur diversa genera, ut patet in IV top.. Sed fides continetur sub cognitione. Ergo non est virtus.

AG2

Sed dicebat, quod sicut ignorantia est vitium ex hoc quod causatur ex quadam negligentia sciendi, ita etiam fides est virtus ex hoc quod in voluntate credentis consistit. Sed contra, ex hoc solo quod ex culpa causatur, non potest aliquid rationem culpae habere; alias poena in quantum huiusmodi rationem culpae haberet. Ergo nec ignorantia potest dici vitium ex hoc quod ex vitio negligentiae oritur; ergo eadem ratione nec fides per hoc quod consequitur voluntatem, potest dici virtus.

AG3

Praeterea, virtus dicitur per comparisonem ad bonum; virtus enim est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II ethicorum. Sed fidei obiectum est verum, non autem bonum.

Ergo fides non est virtus.

AG4

Sed dicebat, quod verum quod est obiectum fidei, est primum verum, quod item etiam est summum bonum; et sic fides habet rationem virtutis. Sed contra, distinctio habituum et actuum attenditur penes distinctionem obiectorum formalem, non autem materiale: alias visus et auditus essent eadem potentiae, quia contingit esse idem audibile et visibile. Sed quantumcumque sit idem re id quod est bonum et id quod est verum, alia tamen est ratio veri et alia ratio boni formaliter. Ergo habitus qui tendit in verum secundum rationem veri, distinguitur ab illo habitu qui tendit in bonum sub ratione boni; et sic fides a virtute distinguitur.

AG5

Praeterea, in eodem genere sunt medium et extrema, ut patet per Philosophum in X metaph.. Sed fides est medium inter scientiam et opinionem; dicit enim Hugo de sancto victore, quod fides est certitudo quaedam animi supra opinionem et infra scientiam constituta. Sed neque opinio neque scientia est virtus. Ergo etiam neque fides.

AG6

Praeterea, praesentia obiecti non tollit habitum virtutis. Sed obiectum fidei est veritas prima, quae cum praesto erit menti nostrae ut videamus eam, non erit tunc fides, sed visio. Ergo fides non est virtus.

AG7

Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I caeli et mundi.

Sed fides non est ultimum potentiae humanae; quia potest in aliquid amplius, scilicet in visionem apertam. Ergo fides non est virtus.

AG8

Praeterea, secundum Augustinum, in lib.

De bono coniugali, per virtutes expediuntur potentiae ad actus suos. Sed fides non expedit intellectum, sed magis impedit: quia per eam intellectus captivatur, ut patet II corinth. Cap. X, 5. Ergo fides non est virtus.

AG9

Praeterea, a Philosopho virtus dividitur per intellectualem et moralem. Et est divisio per immediata, quia intellectualis est quae est in rationali per essentiam, moralis autem quae est in rationali per participationem: nec potest aliter rationale accipi, nec virtus humana potest esse nisi in rationali, aliquo modo dicto.

Sed fides non est virtus moralis, quia sic eius materia essent actiones et passionem. Similiter nec intellectualis, cum non sit aliqua illarum quinque quas Philosophus in VI ethic. Ponit: non enim est sapientia nec intellectus nec scientia nec ars nec prudentia. Ergo fides nullo modo est virtus.

AG10

Praeterea, quod convenit alicui ex extrinseco, non inest ei essentialiter, sed accidentaliter.

Fidei autem non convenit esse virtutem nisi ex alio, ut dicebatur: scilicet ex voluntate. Ergo hoc accidit fidei quod sit virtus; et ita non potest poni species virtutis.

AG11

Praeterea, in prophetia est perfectior cognitio quam in fide. Prophetia autem non ponitur esse virtus. Ergo nec fides debet virtus dici.

SC1

Sed contra. Virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed hoc convenit fidei; disponit enim hominem ad beatitudinem, quae est optimum. Ergo fides est virtus.

SC2

Praeterea, omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo et fortificatur in patiendo, est virtus. Fides autem est huiusmodi: fides enim per dilectionem operatur; Gal. V, 6.

Ipsa etiam fortificatur fideles ad resistendum diabolo, ut dicitur I Petri, V, 9. Ergo ipsa est virtus.

SC3

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit, quod tres sunt virtutes sacramentales, quibus initiamur; scilicet fides, spes, caritas; et sic idem quod prius.

CO

Responsio. Dicendum, quod fides ab omnibus ponitur esse virtus.

Ad cuius evidentiam notandum est, quod virtus ex sui impositione nominis significat complementum activae potentiae. Activa autem potentia duplex est: quaedam quidem cuius actio terminatur ad aliquid actum extra, sicut aedificativae actio terminatur ad aedificatum; quaedam vero est cuius actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente ut visio in vidente, ut habetur ex Philosopho in IX metaph..

In his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum.

Quia enim actus primarum potentiarum, ut, ibidem, Philosophus dicit, non sunt in faciente, sed in facto: ideo complementum potentiae ibi accipitur penes id quod fit. Unde et virtus deferentis pondera dicitur esse in hoc quod maximum pondus defert, ut patet in I caeli et mundi; et similiter virtus aedificatoris in hoc quod facit domum optimam.

Sed quia alterius potentiae actus consistit in agente, non in aliquo actu, ideo complementum illius potentiae accipitur secundum modum agendi; ut scilicet bene et convenienter operetur, ex quo habet eius actus quod bonus dicatur. Et inde est quod in huiusmodi potentiis virtus dicitur quae opus bonum reddit.

Aliud autem est bonum ultimum quod considerat Philosophus et theologus.

Philosophus enim considerat quasi bonum ultimum quod est humanis viribus proportionatum, et consistit in actu ipsius hominis; unde felicitatem dicit esse operationem quamdam.

Et ideo secundum Philosophum actus bonus, cuius principium virtus dicitur, dicitur absolute in quantum est conveniens potentiae ut perficiens ipsam. Unde quemcumque habitum invenit Philosophus talem actum elicentem, dicit eum esse virtutem; sive sit in parte intellectiva, ut scientia et intellectus et huiusmodi virtutes intellectuales, quarum actus est bonum ipsius potentiae, scilicet considerare verum; sive in parte affectiva, ut temperantia, et fortitudo, et aliae virtutes morales.

Sed theologus considerat quasi bonum ultimum id quod est naturae facultatem excedens, scilicet vitam aeternam, ut supra dictum est. Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad illud bonum quod ponit finem: asserens illum actum tantummodo esse bonum complete qui de proximo ad bonum finale ordinatur, id est qui est meritorius vitae aeternae; et omnem talem actum dicit esse actum virtutis; et quicumque habitus proprie elicit talem actum, ab ipso virtus appellatur.

Aliquis autem actus meritorius dici non potest nisi secundum quod est in potestate operantis constitutus: quia qui meretur, oportet quod aliquid exhibeat; nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, id est ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis: sive sit eius ut ab ipsa elicitus, ut diligere et velle: sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulare et loqui. Unde respectu cuiuslibet talis actus potest poni aliqua virtus, eliciens actus perfectos in tali genere actuum.

Crede autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis; unde, secundum id quod est, a voluntate dependet.

Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium; et fides, quae est habitus eliciens ipsum, est secundum theologum virtus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod cognitio et scientia non dividitur contra virtutem simpliciter, sed contra virtutem moralem, quae communius virtus dicitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sufficiat ad rationem vitii vel virtutis quod aliquid sit causatum ex vitio vel virtute, sufficit tamen, ad hoc quod aliquis actus sit actus vitii vel virtutis, quod imperatus a vitio vel virtute possit esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bonum illud ad quod virtus ordinat, non est accipiendum quasi aliquod obiectum alicuius actus; sed illud bonum est ipse actus perfectus, quem virtus elicit. Licet autem verum ratione a bono differat; tamen hoc ipsum quod est considerare verum, est quoddam bonum intellectus; et hoc ipsum quod est assentire primae veritati propter seipsam est quoddam bonum meritorium. Unde fides, quae ad hunc actum ordinatur, dicitur esse virtus.

RA4

Et per hoc patet responsio ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia neque opinio virtus dici potest; sed sola fides: quae quantum ad id quod voluntatis est, prout modo praedicto in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam et opinionem, quia in scientia vel opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id quod est cognitionis tantum, sic neque opinio neque fides esset virtus, cum non habeant completam cognitionem, sed tantummodo scientia.

RA6

Ad sextum dicendum, quod veritas prima non est obiectum proprium fidei nisi sub hac ratione prout est non apparens; quod patet ex definitione apostoli, ubi proprium obiectum fidei ponitur non apparens. Unde quando veritas prima praesto erit, amittet rationem obiecti.

RA7

Ad septimum dicendum, quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentiae, quod complet potentiam ad elicendum actum bonum et meritorium. Non autem requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa; cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum una alia nobiliorem actum elicit, sicut magnificentia liberalitate.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori; sicut concupiscibilis, quod subdatur rationi. Unde habitus virtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad actum ut faciat eam libere effluere in concupiscibilia; sed quia facit eam perfecte subiectam rationi. Similiter

etiam bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerenti Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, in quantum sub tali voluntate ipsum captivat.

RA9

Ad nonum dicendum, quod fides neque est virtus moralis neque intellectualis; sed est virtus theologica. Virtutes autem theologicae, quamvis conveniant subiecto cum intellectualibus vel moralibus, differunt tamen obiecto.

Obiectum enim virtutum theologicarum est ipse finis ultimus; obiectum vero aliarum ea quae sunt ad finem.

Ideo autem a theologis (ponuntur) quaedam virtutes circa finem ipsum, non autem a philosophis, quia finis humanae vitae quem Philosophi considerant, non excedit facultatem naturae: unde ex naturali inclinatione homo tendit in illud; et sic non oportet quod per aliquos habitus elevetur ad tendendum in illum finem, sicut oportet quod elevetur ad tendendum in finem qui facultatem naturae excedit, quem theologi considerant.

RA10

Ad decimum dicendum, quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate, ut ex dictis patet. Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen fidei essenziale, sicut id quod est rationis, est accidentale concupiscibili, essenziale autem temperantiae.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod prophetia non dependet ex voluntate prophetantis, ut dicitur II Petri, I, 21; fides autem est quodammodo ex voluntate credentis; et ideo prophetia non potest dici virtus sicut fides.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur in quo sit fides sicut in subiecto.

TTB

Et videtur quod non sit in parte cognoscitiva, sed affectiva.

AG1

Virtus enim in parte affectiva esse videtur, cum virtus sit quidam amor ordinatus, ut dicit Augustinus in Lib. De moribus ecclesiae.

Sed fides virtus est. Ergo est in parte affectiva.

AG2

Praeterea, virtus quamdam perfectionem importat; est enim dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII physic..

Sed cum fides habeat aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis: id quod est imperfectionis, est ex parte cognitionis; quod autem est perfectionis est ex voluntate, ut scilicet invisibilibus firmiter adhaereat.

Ergo secundum quod est virtus, est in affectiva.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit ad consentium, quod parvulus etsi fidem non habeat quae consistit in credentium voluntate, habet tamen fidei sacramentum; ex quo expresse habetur quod fides in voluntate sit.

AG4

Praeterea, in Lib. De praedestinatione sanctorum, dicit Augustinus quod ad fidem quae in credentium voluntate consistit, pertinet illud apostoli: quid habes quod non accepisti? et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, eiusdem videtur esse dispositio et perfectio. Sed fides disponit ad gloriam, quae etiam est in affectiva. Ergo et fides in affectiva consistit.

AG6

Praeterea, meritum in voluntate consistit, quia sola voluntas est domina sui actus. Sed actus fidei est meritorius. Ergo est actus voluntatis; et ita videtur quod in voluntate consistat.

AG7

Sed dicebat, quod est simul in affectiva et cognitiva. Sed contra, unus habitus non potest esse duarum potentialium. Fides autem est unus habitus. Ergo non potest esse in affectiva et cognitiva, quae sunt duae potentiae.

SC1

Sed contra. Habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea convenit in obiecto: alias non posset esse unus actus potentiae et habitus.

Sed fides non convenit in obiecto cum affectiva, sed cum cognitiva tantum, quia obiectum utriusque est verum. Ergo fides est in cognitiva.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, in Epist. Ad consentium, quod fides est illuminatio mentis ad primam veritatem. Sed illuminari ad cognitivam pertinet. Ergo fides est in parte cognitiva.

SC3

Praeterea, si fides dicatur esse in voluntate, hoc non erit nisi quia credimus volentes.

Sed similiter omnia opera virtutum operamur cognoscentes, ut patet II ethic.. Ergo, eadem ratione, omnes virtutes essent in parte cognoscitiva; quod patet esse falsum.

SC4

Praeterea, per gratiam quae est in virtutibus, reformatur imago, quae in tribus potentiis consistit: scilicet memoria, intelligentia, et voluntate. Tres autem virtutes quae primo habent respectum ad gratiam, sunt fides, spes et caritas. Ergo aliqua earum erit in intelligentia. Constat autem quod non spes nec caritas. Ergo fides.

SC5

Praeterea, sicut se habet vis affectiva ad probabile et reprobabile, ita se habet vis cognitiva ad probabile et improbabile. Sed virtus illa per quam approbatur reprobabile, secundum rationem humanam, scilicet caritas qua inimicus diligitur, qui videtur naturaliter reprobabilis esse, est in affectiva. Ergo fides qua probatur sive asseritur id quod videtur rationi improbabile esse, erit in cognoscitiva.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem multipliciter aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, fidem esse in utraque VI, scilicet affectiva et cognitiva.

Quod nullo modo potest esse, si intelligatur quod in utraque sit ex aequo. Unius enim habitus oportet esse unum actum; nec potest esse unus actus ex aequo duarum potentialium.

Unde dicunt quidam eorum, quod est principaliter in affectiva.

Sed istud non videtur esse verum, cum ipsum credere cogitationem quamdam importet, ut patet per Augustinum.

Cogitatio autem est actus cognitivae; fides etiam scientia et visio quodammodo dicitur, ut supra dictum est, quae omnia ad cognitivam pertinent.

Alii autem dicunt, quod fides est in intellectu, sed practico: quia practicum intellectum dicunt esse ad quem inclinatur affectio, vel quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinatur; quae tria inveniuntur in fide. Nam ex affectione quis inclinatur ad fidem: credimus enim quia volumus. Ipsa etiam affectio fidem sequitur, secundum quod actus fidei generat quodammodo caritatis actum.

Ipsa etiam ad opus dirigit: nam fides per dilectionem operatur; Galat. V, 6.

Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus: unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum.

Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem, non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio: quod est contra Philosophum in X ethic., qui ponit purissimam delectationem esse in actu speculativi.

Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest esse alicui remota occasio aliquid operandi; sicut Philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumit occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo consideretur ipsum operabile, et rationes operandi, sive causae operis.

Constat autem quod obiectum fidei non est verum operabile, sed verum increatum, in quod non potest esse nisi actus intellectus speculativi.

Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis fides sit ut occasio remota aliquid operandi: unde etiam sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione.

Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis; sicut etiam et temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliquam rationem.

Cum enim ad bonitatem actus alicuius potentiae requiratur quod illa potentia subdatur alicui potentiae superiori, sequendo eius imperium, non solum requiritur quod potentia superior tantum sit perfecta ad hoc quod recte imperet vel dirigat, sed etiam inferior ad hoc quod prompte obediat.

Unde ille qui habet rationem rectam, sed concupiscibilem indomitam, non habet temperantiae virtutem, quia infestatur passionibus, quamvis non deducatur: et sic non facit actum virtutis faciliter et delectabiliter, quod exigitur ad virtutem; sed oportet ad hoc quod temperantia insit, quod ipsamet concupiscibilis sit per habitum perfectam, ut sine aliqua difficultate voluntati subdatur; et secundum hoc habitus temperantiae dicitur esse in concupiscibili. Et similiter (oportet) ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, quod sit aliquis habitus in ipso intellectu speculativo; et hic est habitus fidei divinitus infusus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligitur de virtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur. Vel potest dici quod loquitur de virtutibus quantum ad formam earum, quae est caritas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc quaedam perfectio cognitivae est, ut voluntati obtemperet Deo inhaerenti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de actu fidei, qui quidem dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, in quantum est a voluntate imperatus.

RA4

Et similiter dicendum ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in eodem esse dispositionem et habitum, non est necesse, nisi quando ipsa dispositio fit habitus; sicut patet in membris corporis, in quo ex dispositione unius membri relinquatur aliquis effectus in alio membro; et similiter in viribus animae; quia ex bona dispositione phantasiae sequitur perfectio cognitionis in intellectu.

RA6

Ad sextum dicendum, quod actus voluntatis dicitur esse non solum quem voluntas elicit, sed etiam quem voluntas imperat; et ideo in utroque meritum consistere potest, ut ex dictis, patet.

RA7

Ad septimum dicendum, quod duarum potentiarum non potest esse unus habitus ex aequo; sed potest esse unius secundum quod habet ordinem ad aliam; et sic est de fide.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum fidei forma sit caritas.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Eorum enim quae ex opposito dividuntur, non potest esse unum forma alterius.

Sed fides et caritas ex opposito dividuntur.

Ergo caritas non est forma fidei.

AG2

Sed dicebat, quod secundum se consideratae ex opposito dividuntur; prout autem ordinantur ad unum finem, quem suis actibus merentur, sic caritas est forma fidei. Sed contra, inter causas duae causae sunt extrinsecae, scilicet agens et finis; duae vero intrinsecae, scilicet forma et materia.

Possunt autem duo ad invicem diversa convenire in uno principio extrinseco, non autem propter hoc conveniunt in uno principio intrinseco.

Ergo ex hoc quod fides et caritas ordinantur in unum finem, non potest esse quod caritas sit forma fidei.

AG3

Sed dicebat, quod caritas non est forma fidei intrinseca, sed extrinseca, quasi exemplaris.

Sed contra, exemplatum recipit speciem ab exemplari; unde Hilarius dicit quod imago est rei ad quam imaginatur, species indifferens. Sed fides non recipit speciem caritatis. Ergo caritas non potest esse forma exemplaris fidei.

AG4

Praeterea, forma omnis vel est substantialis, vel accidentalis, vel exemplaris. Sed caritas non est forma substantialis fidei, quia sic esset de integritate eius; nec iterum forma accidentalis, quia sic fides esset nobilior caritate, sicut subiectum accidente; nec iterum exemplaris, quia sic caritas posset esse sine fide, sicut exemplar sine exemplato. Ergo caritas non est forma fidei.

AG5

Praeterea, praemium respondet merito.

Sed praemium consistit principaliter in tribus dotibus; scilicet in visione, quae succedet fidei, tentione, quae succedet spei, fruitione, quae respondet caritati. Sed praemium principaliter dicitur consistere in visione; unde dicit Augustinus quod visio est tota merces. Ergo et meritum (sicut) praemium debent attribui fidei; et ita, secundum quod ordinantur ad merendum, magis videtur fides esse forma caritatis quam e converso.

AG6

Praeterea, unius perfectibilis una est perfectio. Sed fidei forma est gratia. Ergo non est eius forma caritas, cum caritas non sit idem quod gratia.

AG7

Praeterea, Matth. I, 2, super illud: Abraham genuit Isaac etc., dicit Glossa: fides spem, et spes caritatem; quod intelligitur quantum ad actus non quantum ad habitus.

Ergo actus caritatis dependet ex actu fidei. Sed forma non dependet ab eo cuius est forma, sed e converso. Ergo caritas non est forma fidei secundum quod ordinantur ad actum meritorium.

AG8

Praeterea, habitus penes obiecta distinguuntur.

Sed obiecta fidei et caritatis sunt diversa scilicet bonum et verum. Ergo et habitus formaliter distinguuntur. Sed omnis actus est a forma. Ergo horum habituum diversi sunt actus: et ita etiam in ordine ad actum non potest esse quod caritas sit forma fidei.

AG9

Praeterea, secundum hoc caritas est forma fidei quod fidem informat; si igitur caritas non informat fidem nisi per ordinem ad actus, non erit caritas forma fidei, sed actus fidei.

AG10

Praeterea, I corinth. XIII, 13, dicit apostolus: nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; ibi fides, spes et caritas ex opposito dividuntur. Videtur autem quod loquatur de fide formata, quia fides informis non ponitur esse virtus, ut dicitur. Ergo fides formata contra caritatem dividitur; non ergo potest esse caritas fidei forma.

AG11

Praeterea, ad actum virtutis requiritur quod sit rectus et quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio. Ergo, sicut ad actum virtutis requiritur id quod est voluntatis, ita id quod est rationis. Et ita, sicut caritas, quae est in voluntate, est forma virtutum, ita et fides, quae est in ratione.

Et ita unum non debet dici forma alterius.

AG12

Praeterea, ab eodem aliquid vivificatur et formatur. Sed vita spiritualis attribuitur fidei, ut patet Habacuc II, 4: iustus autem meus ex fide vivit. Ergo et formatio virtutum magis debet attribui fidei quam caritati.

AG13

Praeterea, in eo qui habet gratiam, actus fidei formatus est. Sed possibile est actum fidei talis hominis nullum habere ad caritatem ordinem. Ergo actus fidei potest esse formatus non per caritatem; et ita non videtur quod etiam in ordine ad actum caritas sit forma fidei.

SC1

Sed contra. Illud est forma fidei sine quo fides est informis. Sed fides sine caritate est informis. Ergo caritas est forma fidei.

SC2

Praeterea, Ambrosius dicit, quod caritas est mater omnium virtutum, quae omnes informat.

SC3

Praeterea, secundum hoc aliqua virtus dicitur esse formata quod actum meritorium elicere potest. Sed nullus actus potest esse meritorius et Deo acceptus, nisi ex amore procedat. Ergo caritas est omnium virtutum forma.

SC4

Praeterea, id a quo res habet efficaciam operandi, est forma eius. Sed fides habet efficaciam operandi a caritate, quia fides per dilectionem operatur; Gal. V, 6. Ergo caritas est forma fidei.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod ipsa gratia est forma fidei et aliarum virtutum, non autem aliqua alia virtus, nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum virtute.

Sed hoc esse non potest.

Sive enim gratia et virtus per essentiam differant, sive ratione tantum; gratia ad essentiam animae respicit, virtus autem ad potentiam.

Quamvis autem essentia sit radix omnium potentiarum, tamen non ex aequo omnes potentiae ab essentia fluunt; cum quaedam essentiae sint naturaliter aliis priores, et alias moveant. Unde etiam oportet quod habitus qui sunt in inferioribus formentur per habitus qui sunt in superioribus; et sic ab aliqua virtute superiori debet esse inferiorum virtutum formatio, non a gratia immediate.

Unde quasi communiter dicitur, quod caritas, quasi praecipua virtutum, sit aliarum virtutum forma, non solum in quantum vel est idem quod gratia, vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso quod est caritas; et sic etiam fidei forma dicitur esse.

Quomodo autem fides per caritatem formetur, sic intelligendum est.

Quandocumque enim duo sunt duo principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, illud quod in effectu est ab agente superiori est sicut formale; quod vero est ab inferiori agente, est sicut materiale.

Et hoc patet tam in naturalibus quam in moralibus.

In actu enim nutritivae potentiae est vis animae sicut agens primum; calor vero igneus sicut agens instrumentale, ut dicitur in II de anima; quod autem in carne, quae aggeneratur per nutritionem, est ex parte caloris ignei, utpote aggregatio partium, vel siccitas, aut aliquid huiusmodi, est materiale respectu speciei carnis, quae est ex VI animae. Similiter etiam cum ratio inferioribus potentiis imperet, utpote irascibili et concupiscibili; in habitu concupiscibilis, id quod est ex parte concupiscibilis, utpote pronitas quaedam ad utendum aliquialiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia; ordo vero, qui est rationis, et rectitudo, est quasi forma eius.

Et sic est etiam in aliis virtutibus moralibus; unde quidam Philosophi omnes virtutes scientias appellabant, ut dicitur in VI ethicorum.

Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus et imperatus a voluntate; id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est sua formatio. Et ita cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur.

Et eadem ratione omnes aliae virtutes prout a theologo considerantur; prout scilicet sunt principia actus meritorii. Non autem potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius, ut supra dictum est. Et sic patet quod omnes virtutes quas theologus considerat, sunt in viribus animae, prout sunt a voluntate motae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod non dicitur esse forma fidei caritas per modum quo forma est pars essentiae; sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a caritate consequitur; sicut etiam in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum, ut aer aquae et aqua terrae, ut dicitur in IV physicor..

RA2

Et per hoc patet responsio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod modus quo caritas dicitur forma, appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus; quia id quod est perfectionis in fide, a caritate deducitur; ita quod caritas habeat illud essentialiter, fides vero et ceterae virtutes, participative.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ipse habitus caritatis cum non sit intrinsecus fidei, non potest dici neque forma substantialis neque accidentalis eius; potest autem aliquo modo dici exemplaris forma. Nec tamen oportet quod caritas sine fide esse possit. Non enim fides exemplatur a caritate secundum id quod est fides: sic enim fides caritatem praecedat ex parte eius quod cognitionis est in fide, sed solum secundum hoc quod est perfecta.

Et sic nihil prohibet ut fides quantum ad aliquid sit prior caritate, ut sine ea caritas esse non possit; et quantum ad aliud sit exemplar fidei, quam semper format utpote semper sibi praesentem. Sed id quod ex caritate in fide relinquitur, est fidei intrinsecum, et hoc quomodo sit fidei accidentale vel substantiale, infra dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod voluntas et intellectus diversimode invicem se praecedunt.

Intellectus enim praecedat voluntatem in via receptionis: ad hoc enim quod aliquid voluntatem moveat oportet quod prius in intellectu recipiatur, ut patet in III de anima.

Sed in movendo sive agendo voluntas est prior: quia omnis actio vel motus est ex intentione boni; et inde est quod voluntas omnes inferiores vires movere dicitur, cuius obiectum proprium est bonum sub ratione boni.

Praemium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis; et inde est quod totum praemium principaliter attribuitur intellectui; et dicitur visio tota merces, quia inchoatur merces in intellectu et consumatur in affectu. Meritum autem attribuitur caritati, quia primum quod movet ad operandum opera meritoria est voluntas, quam caritas perficit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod plures esse perfectiones unius rei eodem ordine, est impossibile.

Gratia autem est sicut perfectio prima virtutum, sed caritas sicut perfectio proxima.

RA7

Ad septimum dicendum, quod actus fidei qui caritatem praecedat, est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans; fides enim, quantum ad aliquid est prior caritate et quantum ad aliquid posterior, ut dictum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod obiectio illa procedit de actu fidei qui est secundum se, non prout est a caritate perfectus.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quando superior vis perfecta est, ex eius perfectione relinquitur aliqua perfectio in inferiori; et sic, cum caritas est in voluntate, eius perfectio aliquo modo redundat in intellectum: et sic caritas non solum actum fidei, sed ipsam etiam fidem format.

RA10

Ad decimum dicendum, quod apostolus in verbis illis videtur loqui de istis habitibus, non attendens in eis rationem virtutis, sed magis quod sunt quaedam dona et perfectiones. Unde in eadem contextione sermonis facit mentionem de prophetia et quibusdam aliis gratiis datis gratis, quae virtutes non ponuntur.

Si tamen de eis (loquitur) in quantum sunt virtutes quaedam, adhuc ratio non sequitur.

Contingit enim aliqua ex opposito dividi, quorum tamen unum est alterius causa vel perfectio; sicut motus localis dividitur contra alios motus, cum tamen sit causa eorum; et sic caritas contra alias virtutes dividitur, quamvis sit forma earum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod ratio potest dupliciter considerari: uno modo secundum se, alio modo secundum quod regit inferiores vires.

In quantum igitur est inferiorum virium regitiva, perficitur per prudentiam. Et inde est quod omnes aliae virtutes morales, quibus inferiores vires perficiuntur, per prudentiam formantur sicut per proximam formam.

Sed fides perficit rationem in se consideratam, prout est speculativa veri; unde eius non est formare inferiores virtutes, sed formari a caritate, quae etiam alias format, et ipsam prudentiam: in quantum ipsa etiam prudentia propter finem, qui est caritatis obiectum, circa ea quae sunt ad finem, ratiocinatur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod aliquid commune attribuitur alicui specialiter, dupliciter: vel quia sibi perfectissime convenit, sicut si cognoscere attribuamus intellectui; vel quia in eo primo invenitur, sicut vivere attribuitur animae vegetabili, ut patet in I de anima, quia in actibus eius primo apparet vita. Vita ergo spiritualis attribuitur fidei, quia in eius actu primo apparet, quamvis eius complementum sit in caritate, et ex hoc ipsa est forma aliarum virtutum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem; aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis. Unde non potest esse quod actus fidei sit formatus a gratia, et non a caritate: quia gratia non habet ordinem ad actum nisi mediante caritate.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum fides informis sit virtus.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Illud enim quod fides a caritate consequitur non potest esse ipsi fidei essenziale, cum sine eo fides esse possit. Sed per id quod est alicui accidentale non collocatur aliquid in genere. Ergo fides per id quod est formata a caritate, non collocatur in genere virtutis: ergo sine forma caritatis est virtus.

AG2

Praeterea, vitio nihil opponitur nisi virtus vel vitium. Sed infidelitas, quae vitium est, opponitur fidei informi non ut vitio; ergo ut virtuti; et sic idem quod prius.

AG3

Sed dicebat, quod infidelitas opponitur solum fidei formatae. Sed contra, habitus oportet esse oppositos quorum sunt actus oppositi. Sed fidei informis et infidelitatis sunt actus oppositi, scilicet assentire et dissentire.

Ergo fides informis infidelitati opponitur.

AG4

Praeterea, virtus nihil aliud esse videtur quam habitus alicuius potentiae perfectivus.

Sed per fidem informem intellectus perficitur.

Ergo est virtus.

AG5

Praeterea, habitus infusi sunt nobiliores habitibus acquisitis. Sed habitus acquisiti, scilicet politici, dicuntur virtutes etiam sine caritate, sicut a philosophis ponuntur. Ergo multo fortius fides quae est habitus informis, cum sit habitus infusus, virtus est.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit, quod ceterae virtutes, praeter caritatem, possunt esse sine gratia. Ergo etiam fides informis quae est sine gratia, virtus est.

SC1

Sed contra. Omnes virtutes sunt connexae, ut qui habet unam, omnes habeat, sicut dicit Augustinus. Sed fides informis non est aliis annexa. Ergo non est virtus.

SC2

Praeterea, nulla virtus est in Daemonibus.

Fides informis est in Daemonibus; nam Daemones credunt; Iacob. II, 19. Ergo fides informis non est virtus.

CO

Responsio. Dicendum, quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus.

Cuius ratio est, quia virtus, proprie loquendo, est habitus potens elicere actum perfectum.

Quando autem aliquis actus dependet ex duabus potentiis, non potest dici perfectus nisi in utraque potentia perfectio inveniatur: et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus.

Cognitio enim conclusionum duo exigit; scilicet principiorum intellectum, et rationem deducentem principia in conclusiones.

Sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat, non erit in eo perfecta conclusionum cognitio; unde nec scientia, quae virtus intellectualis est.

Similiter etiam debitus actus concupiscibilis et ex ratione et ex concupiscibili dependet. Unde, si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quaecumque pronitas insit

concupiscibili ad bonum; propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in VI ethic..

Cum ergo credere debeat et ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturae, quod est sibi essenziale prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium et virtutem; sicut finis debitus comestioni, vel quaelibet alia circumstantia debita. Et similiter id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturae, sed essenziale prout refertur ad genus moris; et ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod vitium non solum opponitur virtuti perfectae, sed etiam ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut intemperantia naturali habilitati quae inest concupiscibili ad bonum; et sic infidelitas informi fidei opponitur.

RA3

Tertium concedimus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii; et ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum theologum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perficientes ad actus laudabiles. Vel potest dici, quod non intelligit Augustinus quod habitus sine gratia existentes virtutes dicantur, sed quia aliqui habitus qui sunt virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum sit idem habitus fidei informis et formatae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli, cum convertitur, cum gratia simul habitus fidei infunditur. Ergo et similiter in fideli; et ita habitus fidei formatae est alius ab habitu fidei informis.

AG2

Praeterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formata timoris casti vel initialis. Sed adveniente timore filiali vel casto, timor servilis expellitur. Ergo et adveniente fide formata, fides informis expellitur et sic non est idem habitus utriusque.

AG3

Praeterea, sicut dicit boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime. Sed habitus fidei informis est quoddam accidens.

Ergo non potest alterari, ut fiat ipsemet formatus.

AG4

Praeterea, adveniente vita recedit mortuum.

Fides autem informis quae est sine operibus mortua est, ut dicitur Iacob. II, 26. Ergo adveniente caritate, quae est principium vitae, tollitur fides informis, et ita non fit formata.

AG5

Praeterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed fides informis est quoddam accidens.

Ergo non potest esse quod ex ea et caritate fiat unum; quod videretur oportere si ipsamet fides informis formaretur.

AG6

Praeterea, quaecumque differunt genere, differunt et specie et numero. Sed fides informis et formata differunt genere, cum una sit virtus, non autem alia. Ergo et differunt specie et numero.

AG7

Praeterea, habitus penes actus distinguuntur.

Sed fidei formatae et informis sunt diversi actus: scilicet credere in Deum, et credere Deo, vel Deum. Ergo sunt diversi habitus.

AG8

Praeterea, diversi habitus diversis vitiis tolluntur, cum unumquodque tollatur per suum contrarium, et unum uni sit contrarium.

Sed fides formata tollitur per peccatum fornicationis; non autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis. Ergo fides informis et formata sunt diversi habitus.

SC1

Sed contra. Iac. II, 26, dicitur: fides sine operibus mortua est; Glossa, quibus reviviscit.

Ergo ipsamet fides informis, quae mortua fuit, formatur et reviviscit.

SC2

Praeterea, res non diversificantur per ea quae sunt extra essentiam rerum. Sed caritas est extra essentiam fidei. Ergo ex hoc quod est sine caritate vel cum caritate, non diversificatur habitus fidei.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones.

Quidam enim dicunt, quod habitus qui fuit informis, nunquam fit formatus; sed cum ipsa gratia infunditur quidam novus habitus, qui est fides formata; et eo adveniente, habitus fidei informis discedit.

Sed hoc non potest esse, quia nihil expellitur nisi per suum oppositum. Si igitur per habitum fidei formatae expellitur habitus fidei informis, cum non opponatur ei nisi ratione informitatis, oportebit ipsam informitatem esse de essentia fidei informis, et sic erit per essentiam suam malus habitus, nec poterit esse donum Dei.

Et praeterea, quando peccat aliquis mortaliter, tollitur gratia et fides formata, tamen videmus fidem remanere. Nec est probabile quod dicunt, quod tunc iterum donum fidei informis ei infundatur: quia sic ex hoc ipso quod aliquis peccat disponderetur ad recipiendum aliquod donum a Deo.

Et ideo alii dicunt, quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis, adveniente caritate.

Sed etiam hoc non potest stare; quia sic habitus remaneret otiosus. Et praeterea, cum actus fidei informis non habeat essentialiter contrarietatem ad actum fidei formatae, non potest per eum impediri. Nec potest iterum dici, quod uterque actus et habitus simul sit: quia omnem actum quem facit fides informis, potest facere fides formata.

Unde idem actus esset a duobus habitibus; quod non convenit.

Et ideo dicendum est cum aliis, quod fides informis manet adveniente caritate, et ipsamet formatur; et sic sola informitas tollitur. Quod sic potest videri.

In potentiis enim vel habitibus, ex duobus attenditur diversitas: scilicet ex obiectis, et ex diverso modo agendi.

Diversitas autem obiectorum diversificat potentias et habitus essentialiter, sicut visus differt ab auditu, et castitas a fortitudine. Sed quantum ad modum agendi non diversificantur potentiae vel habitus per essentiam, sed secundum completum et incompletum. Quod enim aliquis clarius vel minus clare videat, vel opus castitatis promptius vel minus prompte exerceat, non diversificat potentiam visivam, vel habitum castitatis; sed ostendit potentiam et habitum esse perfectiorem, et minus perfectum.

Fides autem formata et informis non differunt in obiecto, sed solum in modo agendi.

Fides enim formata perfecta voluntate assentit primae veritati; fides autem informis imperfecta voluntate. Unde fides formata et informis non distinguuntur sicut duo diversi habitus, sed sicut habitus perfectus et imperfectus.

Unde, cum idem habitus qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus, ipse habitus fidei informis postea fit formatus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod gratia non habet minorem efficaciam cum infunditur fideli quam cum infunditur infideli; sed hoc est per accidens: quod in eo qui habet fidem, non causat alium habitum fidei, quia ipsum invenit; sicut ex doctrina alicuius docentis docetur inscius; sed sciens non acquirit novum habitum, sed in scientia prius habita fortificatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod timor servilis non excluditur adveniente caritate quantum ad substantiam doni, sed solum quantum ad servilitatem. Et sic etiam fides solum quantum ad informitatem tollitur adveniente gratia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis accidens non possit alterari, subiectum tamen accidentis secundum aliquod accidens alteratur; et sic illud accidens variari dicitur, sicut albedo fit maior vel minor, subiecto secundum albedinem alterato.

RA4

Ad quartum dicendum, quod adveniente vita, non oportet quod tollatur mortuum, sed mors; et ita non tollitur fides informis, sed informitas, per caritatem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis ex duobus accidentibus non fiat unum, tamen unum accidens potest per aliud perfici, sicut color per lucem; et sic fides per caritatem perficitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod fides informis et formata non dicuntur diversa in genere quasi in diversis generibus existentia; sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis, et imperfectum quod nondum attingit.

Unde non oportet quod numero differant, sicut nec embryo et animal.

RA7

Ad septimum dicendum, quod credere Deo et credere Deum et credere in Deum non nominant diversos actus, sed diversas circumstantias eiusdem actus virtutis.

In fide enim est aliquid ex parte cognitionis, prout fides est argumentum. Et sic, quantum ad huius argumentationis principium, actus fidei dicitur credere Deo: ex hoc enim movetur ad assentiendum credens alicui, quia est divinitus dictum.

Sed quantum ad conclusionem cui assentit, dicitur credere Deum: veritas enim prima est proprium obiectum fidei.

Sed quantum ad id quod est voluntatis, dicitur actus fidei credere in Deum.

Non est autem actus virtutis perfecte, nisi has omnes circumstantias habeat.

RA8

Ad octavum dicendum, quod fides formata tollitur fornicatione et aliis peccatis, praeter infidelitatem, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum.

la8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum obiectum fidei proprium sit veritas prima.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

In symbolo enim fides explicatur. Sed in symbolo ponuntur multa quae ad creaturas pertinent. Ergo non tantum veritas prima est fidei obiectum.

AG2

Sed dicebat, quod ea quae ad creaturas pertinent, in symbolo posita, se habent ad fidem quasi per accidens et secundario.

Sed contra, consideratio alicuius scientiae ad omnia illa se per se extendit ad quae extenditur efficacia proprii medii ex quo procedit.

Sed medium fidei est hoc quod credit Deo aliquid dicenti; ex hoc enim movetur fidelis ad assentiendum, quod putat aliquid a Deo esse dictum. Deo autem credendum est non tantum de veritate prima, sed de qualibet veritate. Ergo quaelibet veritas est per se materia et obiectum fidei.

AG3

Praeterea, actus penes obiecta distinguuntur.

Sed actus fidei et visio Dei per speciem, sunt actus diversi. Cum ergo obiectum visionis praedictae sit ipsa veritas prima, non erit obiectum actus fidei.

AG4

Praeterea, veritas prima sic se habet ad fidem sicut lumen ad visum. Lumen autem non est per se obiectum visus, sed magis color in actu, ut Ptolomaeus dicit.

Ergo nec veritas prima est per se fidei obiectum.

AG5

Praeterea, fides est complexorum; his enim solis tamquam veris aliquis assentire potest. Sed veritas prima est veritas incomplexa. Ergo obiectum fidei non est veritas prima.

AG6

Praeterea, si per se obiectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet, pertineret ad fidem. Sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet; et tamen inter articulos fidei computatur. Ergo non est per se tantum obiectum fidei veritas prima.

AG7

Praeterea, sicut visibile est obiectum visus, ita credibile est obiectum fidei. Sed multa alia sunt credibilia quam veritas prima.

Ergo veritas prima non est per se fidei obiectum.

AG8

Praeterea, relativorum est eadem cognitio, propter hoc quod unum clauditur in intellectu alterius. Sed creator et creatura relative dicuntur. Ergo cuiuscumque habitus cognitivus est obiectum creator eius etiam erit obiectum creatura; et ita non potest esse quod veritas prima solummodo sit fidei obiectum.

AG9

Praeterea, in qualibet cognitione illud in quod deducimur, obiectum est; illud autem per quod in ipsum deducimur, medium est.

Sed in fide deducimur ad assentiendum aliquibus veritatibus et de Deo et de creaturis per veritatem primam, in quantum credimus Deum esse veracem. Ergo veritas prima non se habet in fide ut cognitionis obiectum sed magis ut medium.

AG10

Praeterea, sicut caritas est virtus theologica, ita et fides. Sed caritas non solum habet pro obiecto Deum, sed etiam proximum; unde et de dilectione Dei et proximi duo praecepta caritatis dantur. Ergo et fides habet pro obiecto non solum veritatem primam, sed etiam veritatem creatam.

AG11

Praeterea, Augustinus dicit, quod in patria videbimus res ipsas, hic autem intuemur rerum imagines. Sed visio fidei ad statum viae pertinet. Ergo visio fidei est per imagines. Sed imagines per quas intellectus noster videt, sunt res creatae. Ergo fidei obiectum est veritas creata.

AG12

Praeterea, fides est media inter scientiam et opinionem, ut patet per definitionem Hugonis de sancto victore. Sed scientia et opinio est de complexo. Ergo et fides; et ita non potest eius obiectum esse veritas prima, quae est simplex.

AG13

Praeterea, principium fidei videtur esse revelatio prophetica, per quam nobis divina annuntiata sunt. Sed prophetiae obiectum non est veritas prima, immo magis res creatae, quae sub certa differentia temporis cadunt. Ergo nec fidei obiectum est veritas prima.

AG14

Praeterea, veritas contingens non est veritas prima. Sed aliqua veritas fidei est veritas contingens; Christum enim pati contingens fuit, cum esset dependens a libero arbitrio suo et etiam occidentium, et tamen de passione Christi est fides. Ergo veritas prima non est proprium fidei obiectum.

AG15

Praeterea fides, proprie loquendo, non est nisi complexorum. Sed in articulis fidei quibusdam veritas prima cadit ut incomplexum; ut cum dicimus Deum passum vel mortuum.

Non ergo tangitur ibi veritas prima ut fidei obiectum.

AG16

Praeterea, veritas prima comparatur ad fidem dupliciter: scilicet ut testificans, et ut id de quo est fides. Sed non potest poni ut obiectum fidei in quantum est testificans, sic enim est extra fidei essentiam; nec iterum ut id de quo est fides, quia sic quaecumque enuntiabilia formarentur, de veritate prima essent credibilia; quod patet esse falsum. Ergo veritas prima non est proprium obiectum fidei.

SC1

Sed contra. Est quod dionysius dicit, quod fides est circa simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem. Sed talis non est nisi veritas prima; ergo etc..

SC2

Praeterea, virtus theologica idem habet pro fine et obiecto. Sed fidei finis est veritas prima, cuius apertam visionem fides meretur.

Ergo et obiectum eius est veritas prima.

SC3

Praeterea, Isidorus dicit, quod articulus est perceptio divinae veritatis. Sed fides in articulis continetur. Ergo divina veritas est fidei obiectum.

SC4

Praeterea, sicut se habet caritas ad bonum, ita fides ad verum. Sed caritatis per se obiectum est summum bonum; quia caritas Deum diligit, et proximum propter Deum.

Ergo et obiectum fidei est veritas prima.

CO

Responsio. Dicendum, quod per se obiectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest.

Nullus enim habitus rationem virtutis habet nisi ille cuius actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur; ratione cuius opinio non est virtus intellectualis, sed scientia et intellectus, ut dicitur in VI ethic..

Hoc autem fides non potest habere quae virtus ponitur ex ipsa rerum evidentia, cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhaeret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur.

Sicut autem omne esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi ab ente increato contineretur; ita etiam omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque Angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi in quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur.

Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere illi veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabili erroris varietate, ut dicit dionysius, capit.

VII de divinis nomin..

Veritas autem divinae cognitionis hoc modo se habet, quod primo et principaliter est ipsius rei increatae; creaturarum vero quodammodo consequenter, in quantum Deus cognoscendo seipsum alia omnia cognoscit.

Et ita fides, quae hominem divinae cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale obiectum; alia vero quaecumque sicut consequenter adiuncta.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod omnia illa quae in symbolo ponuntur ad creaturas pertinentia, non sunt materia fidei, nisi secundum quod eis aliquid veritatis primae adiungitur; ipsa enim passio non cadit sub fide nisi in quantum credimus Deum passum nec resurrectio nisi in quantum eam credimus divina virtute fieri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum, tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de seipso, et consequenter de aliis; Ioan. VIII, 14, 18: ego testimonium perhibeo de meipso et testimonium perhibet de me qui misit me, pater; unde et fides principaliter (est) de Deo, consequenter vero de aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod veritas prima est obiectum visionis patriae ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens; unde etsi idem sit re utriusque actus obiectum, non tamen est idem ratione. Et sic formaliter differens obiectum diversam speciem actus facit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod lumen quodammodo est obiectum visus et quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum, per reflexionem, vel alio modo coniungitur, dicitur non esse per se visus obiectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato. In quantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux primum visibile esse dicitur, ut idem Ptolomaeus dicit.

Et sic etiam veritas prima est primo et per se fidei obiectum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod res cognita dicitur esse cognitionis obiectum, secundum quod est extra cognoscentem in seipsa subsistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente; sicut color lapidis, qui est visus obiectum, non cognoscitur nisi per speciem eius in oculo.

Veritas igitur prima, quae simplex est in seipsa, est fidei obiectum; sed eam intellectus noster accipit modo suo per viam compositionis.

Et sic, per hoc quod compositioni factae assentit tamquam verae, in veritatem primam tendit ut in obiectum; et sic nihil prohibet fidei obiectum esse veritatem primam, quamvis sit complexorum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod resurrectio carnis, et alia huiusmodi, pertinent etiam ad veritatem primam, in quantum divina virtute fiunt.

RA7

Ad septimum dicendum, quod omnia credibilia ex hoc quod a Deo sunt testificata, oportet principaliter esse de veritate prima, et secundo de rebus creatis, ut ex dictis, in corp. Art., patet. Alia vero credibilia non sunt huius fidei obiectum de qua nunc loquimur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod creator non est obiectum fidei sub ratione creatoris, sed ut est veritas prima. Unde non oportet quod fidei per se obiectum sit creatura: non enim quia eadem cognitio est Domini et servi, in quantum huiusmodi, propter hoc quicumque novit aliquid circa Dominum, novit aliquid circa servum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in seipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur; unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod caritas in proximo non diligit nisi Deum; unde ex hoc non sequitur quod caritatis obiectum sit aliquid aliud quam summum bonum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei obiectum, sed id per quod fides in suum obiectum tendit.

RA12

Ad decimumsecundum dicendum, quod quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est; tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in obiectum, est de simplici veritate.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod quamvis prophetia pro materia habeat res creatas et temporales, tamen pro fine habet rem increatam. Ad hoc enim omnes prophetae revelationes ordinantur, etiam illae quae de rebus creatis fiunt, ut Deus cognoscatur a nobis. Et ideo prophetia inducit ad fidem sicut ad finem; nec oportet quod sit idem prophetiae et fidei obiectum vel materia. Sed etsi aliquando sit de eodem fides et prophetia, non tamen secundum idem; sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum et fides: sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea aeternum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod de passione non est fides nisi secundum quod coniungitur veritati aeternae, prout passio circa Deum consideratur. Ipsa etiam passio, quamvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod divinae praescientiae substat, prout est de ea fides et prophetia, immobilem veritatem habet.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod subiectum se habet ad totam propositionem sicut materia; unde quamvis in talibus propositionibus, cum dicimus: Deus est passus; solummodo subiectum nominet quid increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia: et sic non removetur quin fides habeat veritatem primam pro obiecto.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod pro tanto veritas prima dicitur esse fidei obiectum, quia de ea est fides: nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas divina testificatur; sicut etiam corpus mobile est subiectum naturalis philosophiae, nec tamen omnia enuntiabilia quae de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia, sed illa solum quae ex principiis naturalis philosophiae manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

la9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum fides possit esse de rebus scitis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Unumquodque enim potest esse scitum quod necessaria ratione potest probari. Sed secundum Richardum de sancto victore, ad omnia quae credere oportet, non deest ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria. Ergo de rebus creditis scientia haberi potest.

AG2

Praeterea, lumen gratiae divinitus infusum, est efficacius quam lumen naturae. Sed ea quae nobis manifestantur per lumen naturale rationis, sunt a nobis scita vel intellecta, et non solum credita. Ergo et ea quae innotescunt nobis per lumen fidei divinitus infusum, sunt a nobis scita, non solum credita.

AG3

Praeterea, certius et efficacius est Dei testimonium quam hominis, quantumcumque scientis. Sed eum qui procedit ex suppositione dicti alicuius scientis contingit habere scientiam: sicut patet in scientiis subalternatis, quae sua principia supponunt a scientiis subalternantibus. Ergo multo fortius de his quae sunt fidei, habetur scientia, cum supponantur ex testimonio divino.

AG4

Praeterea, quodcumque intellectus necessitate cogitur ad assentiendum, habet scientiam de his quibus assentit: processus enim ex necessariis scientiam facit.

Sed his quae sunt fidei, aliquis credens, ex necessitate assentit: dicitur enim Iacob. II 19, quod Daemones credunt et contremiscunt; quod non potest eorum voluntate fieri, cum laudabilis eorum voluntas esse non possit: et sic relinquitur quod ex necessitate his quae sunt fidei, consentiant. Ergo de his quae sunt fidei, potest esse scientia.

AG5

Praeterea, ea quae sunt naturaliter cognita, sunt scita, vel certius cognita quam scita. Sed cognitio Dei naturaliter est omnibus inserta, ut Damascenus dicit.

Fides autem est ad cognoscendum Deum. Ergo ea quae sunt fidei, possunt esse scita.

AG6

Praeterea, plus distat opinio a scientia quam fides. Sed de eodem potest esse scientia et opinio; ut si aliquis unam et eandem conclusionem sciat et per syllogismum demonstrativum et per syllogismum dialecticum. Ergo et potest de eodem esse scientia et fides.

AG7

Praeterea, Christum esse conceptum, est articulus fidei. Sed hoc beata virgo per experimentum scivit. Ergo potest idem esse simul scitum et creditum.

AG8

Praeterea, Deum esse unum, ponitur inter credibilia. Sed hoc demonstrative probatur a philosophis; et ita potest esse scitum.

Ergo de eodem potest esse fides et scientia.

AG9

Praeterea, Deum esse, est quoddam credibile.

Non autem credimus hoc eo quod sit Deo acceptum: quia nullus potest existimare aliquid esse Deo acceptum, nisi prius existimet esse Deum qui acceptat; et sic existimatio qua quis existimat Deum esse, praecedit existimationem qua quis putat aliquid esse Deo acceptum, nec potest ex ea causari. Sed ad credendum ea quae nescimus, ducimur per hoc quod hoc credimus esse Deo acceptum. Ergo Deum esse, est creditum et scitum.

SC1

Sed contra. Materia vel obiectum fidei principale est veritas prima. Sed de prima veritate, id est de Deo, non potest esse homini scientia, ut videtur per dionysium, I cap. De divin. Nomin.. Ergo non potest esse de eodem fides et scientia.

SC2

Praeterea, scientia per rationem perficitur.

Ratio autem vim fidei evacuat: fides enim non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.

Ergo fides et scientia non concurrunt in idem.

SC3

Praeterea, I Cor., XIII, 10: cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Sed cognitio fidei est ex parte, idest imperfecta; cognitio autem scientiae est perfecta.

Ergo scientia fidem evacuat.

CO

Responsio. Dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. De videndo Deum, creduntur illa quae absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur autem quae praesto sunt vel animi vel corporis sensibus.

Quae quidem differentia evidens est in his quae praesto sunt corporis sensibus; in quibus manifestum est quid praesto sit sensibus, et quid non sit praesto. Sed in sensibus animi quid praesto esse dicatur, magis latet.

Illa tamen praesto esse dicuntur intellectui quae capacitatem eius non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figuratur: talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus.

Illa vero quae facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum: et haec proprie credita esse dicuntur.

Unde fidei obiectum proprie est id quod est absens ab intellectu. Creduntur enim absentia, sed videntur praesentia, ut in eodem lib.

Augustinus dicit, vel etiam res non apparens, id est res non visa: quia, ut dicitur Hebr., XI, 1, fides est argumentum non apparentium.

Quandocumque autem deficit ratio proprii obiecti, oportet quod et actus deficiat; unde, quam cito incipit aliquid esse praesens vel apparens, non potest ut obiectum subesse actui fidei. Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.

Sciendum tamen, quod aliquid est credibile dupliciter.

Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem intellectus omnium hominum in statu viae existentium; sicut Deum esse trinum, et unum et huiusmodi. Et de his impossibile est ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit huiusmodi propter testimonium Dei, cui haec sunt praesto et cognita.

Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicuius: quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum; sicut illa quae de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum, et huiusmodi. Et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes; et ab aliis credita, qui horum demonstrationes non perceperunt. Sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod de omni quod oportet credi, si non est per se notum, habetur ratio non solum probabilis, sed necessaria, quamvis eam nostram prudentiam contingat latere, ut ibidem Richardus subdit: unde rationes credibilium sunt ignotae nobis, sed notae Deo et beatis, qui de his non fidem, sed visionem habent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale, non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte. Et ideo, ex imperfecta participatione eius, contingit quod non ducimur per illud lumen infusum in visionem eorum propter quorum cognitionem datur; sed hoc erit in patria, quando perfecte illud lumen participabimus ubi in lumine Dei videbimus lumen.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem.

Nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur.

Et sic etiam fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Daemones non voluntate assentiunt his quae credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quae creduntur, habere.

Unde et credere quasi aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et Daemonibus: nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso sicut est in fidelibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod de Deo non est fides quantum ad illud quod de Deo naturaliter est cognitum, sed quantum ad illud quod naturalem cognitionem excedit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem simul habeat scientiam et opinionem: quia opinio est cum formidine alterius partis quam formidinem scientia excludit. Et similiter non est possibile quod sit de eodem fides et scientia.

RA7

Ad septimum dicendum, quod beata virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat: qua autem virtute conceptio illa facta fuerit, non potuit scire, sed credit Angelis dicenti: spiritus sanctus superveniet in te etc..

RA8

Ad octavum dicendum, quod Deum esse unum prout est demonstratum, non ponitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam.

Sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia, et aliis huiusmodi, quae probari non possunt, articulum constituit.

RA9

Ad nonum dicendum, quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebat, sed debilius existimabat; unde possibile est quod aliquis antequam credat Deum esse, existimaverit Deum esse, et hoc esse ei placitum quod credatur eum esse. Et sic aliquis potest credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo, quamvis etiam hoc non sit articulus; sed antecedens articulum, quia demonstrative probatur.

|a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum necessarium sit homini habere fidem.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ut enim dicitur deuter. XXXII, vers. 4, Dei perfecta sunt opera. Sed non est aliquid perfectum nisi provideatur ei de his quae sunt sibi necessaria ad finem proprium consequendum.

Ergo unicuique rei ex conditione suae naturae provisae sunt illa quae sufficiunt ad ultimum finem consequendum.

Sed ea quae sunt fidei, sunt supra cognitionem homini ex naturali conditione competentem.

Ergo fides per quam huiusmodi accipiuntur sive cognoscuntur, non est homini necessaria ad suum finem consequendum.

AG2

Sed dicebat, quod homini ex sua conditione naturali sunt provisae illa quae sunt necessaria ad finem naturalem consequendum, cuiusmodi est felicitas viae, quae ponitur a philosophis; non autem ad consequendum finem supernaturalem, qui est beatitudo aeterna.

Sed contra, homo ex natura conditionis suae ad hoc factus est ut sit particeps aeternae beatitudinis: ad hoc enim Deus rationalem naturam capacem sui instituit, ut habetur in II sententiarum, dist. 1. Ergo in ipsa natura hominis debuerunt sibi esse indita principia per quae ipsum finem consequi posset.

AG3

Praeterea, sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita et operatio. Sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera quam in quae ordinamur per naturalem rationem; sed ad eadem opera perfectiori modo facienda: castitas enim infusa et acquisita eundem actum habere videntur, scilicet a delectationibus venereis refrenare.

Ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum cognitivum infundi ordinatum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eadem perfectiori modo: et sic videtur quod habere fidem non apparentium rationi, non fuit necessarium ad salutem.

AG4

Praeterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter determinatur; sicut patet de potentiis irrationabilibus, quae sine habitu medio sua opera perficiunt, ut cum ergo homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit sibi sufficiens ad Deum. Ergo non indiget habitu fidei ad hoc quod in cognitionem Dei ducatur.

AG5

Praeterea, perfectius est quod per seipsum potest consequi finem quam quod non potest per seipsum. Sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos.

Unde, cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum; et sic non indiget fide.

AG6

Praeterea, illud quod reputatur in vitium non videtur esse necessarium ad salutem. Sed quod aliquis sit credulus, reputatur in vitium; unde dicitur Eccli. XIX, 4: qui cito credit, levis est corde. Ergo credere non est necessarium ad salutem.

AG7

Praeterea, cum Deo summe sit credendum, illi magis debemus credere per quem magis constat Deum esse locutum. Sed magis constat Deum loqui per naturalem rationis instinctum quam per aliquem prophetam vel apostolum; cum hoc certissimum sit Deum esse auctorem totius naturae.

Ergo his quae dicat ratio, magis debemus adhaerere quam his quae praedicantur per apostolos vel prophetas, de quibus est fides.

Cum igitur huiusmodi videantur interdum dissonare ab his quae ratio naturalis dicat, sicut cum dicunt Deum trinum et unum, vel virginem concepisse, et alia huiusmodi; videtur quod non sit conveniens fidem habere de huiusmodi.

AG8

Praeterea, illud quod evacuatur altero adveniente, non videtur esse propter illud necessarium: non enim evacuetur, nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum; oppositum autem non inducit ad suum oppositum, sed magis abducit. Sed fides evacuatur, gloria adveniente. Ergo non est necessaria propter gloriam consequendam.

AG9

Praeterea, nihil indiget, ad suum finem consequendum, eo per quod destruitur.

Sed fides destruit rationem; ut enim dicit Gregorius, fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum. Ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequendum.

AG10

Praeterea, haeticus non habet habitum fidei. Sed contingit quod haeticus aliqua vera credit quae sunt supra facultatem rationis; sicut credit filium Dei incarnatum, quamvis non credat eum passum. Ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea quae sunt supra rationem.

AG11

Praeterea, quando aliquid confirmatur per plura media, si unum illorum non habet firmitatem, tota confirmatio efficacia caret; ut patet in deductionibus syllogismorum, in quibus una de multis propositionibus falsa vel dubia existente, probatio inefficax est. Sed ea quae sunt fidei, in nos per multa media devenerunt. A Deo enim dicta sunt apostolis vel prophetis, a quibus in successores eorum, et Deinceps in alios et sic usque ad nos pervenerunt per media diversa. Non autem in omnibus istis mediis certum est esse infallibilem veritatem: quia cum homines fuerint et decipi et decipere potuerunt. Ergo nullam certitudinem habere possumus de his quae sunt fidei; et ita stultum videtur his assentire.

AG12

Praeterea, illud non videtur necessarium ad vitam aeternam consequendam quod meritum vitae aeternae diminuit. Sed cum difficultas operetur ad meritum, habitus, qui facilitatem facit, meritum diminuit. Ergo habitus fidei non est necessarius ad salutem.

AG13

Praeterea, potentiae rationales sunt nobiliores quam naturales. Sed naturales non indigent habitibus ad suos actus. Ergo nec intellectus indiget habitu fidei ad suos actus.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Hebr. XI, 6: sine fide impossibile est placere Deo.

SC2

Praeterea, illud est necessarium ad salutem, quo non habito, homo damnatur. Sed fides est huiusmodi; marci ultimo: qui vero non crediderit, condemnabitur. Ergo fides est necessaria ad salutem.

SC3

Praeterea, altior vita altiori cognitione indiget. Sed vita gratiae altior (est) quam vita naturae. Ergo indiget aliqua cognitione supernaturali, quae est cognitio fidei.

CO

Responsio. Dicendum, quod habere fidem de his quae sunt supra rationem, necessarium est ad vitam aeternam consequendam.

Quod hinc accipi potest. Non enim contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci nisi per actionem alicuius perfecti. Nec perfecti actio ab imperfecto statim in principio perfecte recipitur; sed primo quidem imperfecte et postmodum perfectius, et sic inde quousque ad perfectionem perveniat. Et hoc quidem manifestum

est in omnibus rebus naturalibus quae per successionem temporis perfectionem aliquam consequuntur. Et similiter etiam videmus in operibus humanis, et praecipue in disciplinis.

In principio enim homo imperfectus est in cognitione. Ad hoc autem quod perfectionem scientiae consequatur, indiget aliquo instruente, qui eum ad perfectionem scientiae ducat; quod facere non posset, nisi ipse perfecte scientiam haberet, utpote comprehendens rationes eorum quae sub scientia cadunt. Non autem in principio suae doctrinae statim ei qui instruitur, tradit rationes scibilium de quibus instruere intendit: quia tunc statim in principio perfecte scientiam haberet qui instruitur; sed tradit ei quaedam, quorum rationes tunc, cum primo instruitur discipulus, nescit; sciet autem post profectum in scientia.

Et ideo dicitur, quod oportet addiscentem credere: et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scilicet supponeret ea quae sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest.

Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione: ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et quasi instructione divina, qui est sui perfectus cognitor. Huius autem perfectae cognitionis statim homo in sui principio capax non est; unde oportet ut accipiat per viam credendi aliqua, per quae manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem.

Quorum quaedam talia sunt, quod in hac vita perfecta cognitio de eis haberi non potest, quae totaliter vim humanae rationis excedunt: et ista oportet credere quamdiu in statu viae sumus; videbimus autem ea perfecte in statu patriae. Quaedam vero sunt ad quae etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire, sicut illa quae de Deo demonstrative probari possunt; quae tamen a principio necesse est credere, propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit.

Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, quae sunt remotissima a sensibus: unde homo non est idoneus in principio perfecte ea cognoscere.

Secunda causa est debilitas humani intellectus in sui principio.

Tertia vero est multitudo eorum quae praeexiguntur ad istorum demonstrationem, quae homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest.

Quarta est indispositio ad sciendum, quae inest quibusdam propter pravitatem complexionis.

Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitae.

Ex quibus omnibus apparet quod, si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quae necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc pervenire possent, et hi etiam non nisi post longum tempus.

Unde patet quod salubriter est via fidei hominibus provisa, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod homini in conditione suae naturae perfecte providetur in quantum ad finem illum consequendum qui est in potestate naturae, dantur principia sufficientia ut sint causa illius finis.

Ad finem autem qui facultatem naturae excedit, dantur principia, non quae sint causae finis, sed quibus homo est capax eorum per quae pervenitur ad finem; ut enim dicit Augustinus, posse habere fidem et caritatem naturae est hominum; habere autem, est gratia fidelium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate. Et ideo non oportet quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum, nisi fuerint adiuta donis superadditis ex divina liberalitate.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui distat a fine, potest habere cognitionem finis, et affectionem; non autem operari circa finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem.

Et ideo ad perveniendum in finem supernaturalem in statu viae indigemus fide, qua ipsum finem cognoscamus, ad quem cognitio naturalis non attingit. Sed ad ea quae sunt ad finem, virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum. Et ideo non indigemus habitibus infusis ad operandum alia quam quae dictat ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo facienda; non sic autem est ex parte cognitionis, ratione iam dicta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad ea quae sunt fidei, non naturaliter determinatur intellectus quasi ea naturaliter cognoscat; sed quodammodo naturaliter ordinatur in ipsa cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex divina institutione. Unde hoc non removet quin habitu fidei indigeamus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod homo perfectior est aliis animalibus, nec tamen determinata sunt sibi ab ipsa natura ea quae sunt necessaria ad finem consequendum, sicut aliis animalibus, propter duas rationes.

Primo, quia homo ad altiorem finem ordinatur; et ideo etiam si pluribus auxiliis indigeat ad ipsum consequendum, et sibi naturalia principia non sufficiant, nihilominus perfectior erit.

Secundo, quia hoc ipsum est in homine perfectionis, quia multiplices vias potest habere ad consequendum suum finem. Unde non pererat ei una via naturalis determinari, sicut aliis animalibus; sed loco omnium, quae natura

aliis animalibus providit, data est homini ratio, per quam et necessaria huius vitae sibi praeparare potest, et disponere se ad recipienda divinitus auxilia futurae vitae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo. Ille autem qui credit Deo, non excedit modum in credendo, quia ei non potest nimis credi; unde ratio non sequitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod per apostolos et prophetas nunquam divinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his quae naturalis ratio dictat. Dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit; et pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet; sicut et rustico videtur repugnans rationi quod sol sit maior terra et quod diameter sit asimeter costae; quae tamen sapienti rationabilia apparent.

RA8

Ad octavum dicendum, quod fides evacuatur in gloria propter id quod est imperfectionis in ipsa: et secundum hoc habet aliquam oppositionem ad perfectionem gloriae; sed quantum ad id quod est cognitionis in fide, est necessaria ad salutem. Hoc enim non est inconveniens ut aliqua imperfecta quae ordinantur ad perfectionem finis, cessent fine veniente, sicut motus veniente quiete, quae est eius finis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit, ut dictum est.

RA10

Ad decimum dicendum, quod haereticus non habet habitum fidei, etiamsi unum solum articulum discredat; habitus enim infusi per unum actum contrarium tolluntur. Fidei etiam habitus hanc efficaciam habet, ut per ipsum intellectus fidelis detineatur ne contrariis fidei assentiat; sicut et castitas refrenat a contrariis castitati. Quod autem haereticus aliqua credat quae sunt supra naturalem cognitionem, non est ex aliquo habitu infuso, quia ille habitus dirigeret eum in omnia credibilia aequaliter; sed est ex quadam aestimatione humana, sicut etiam Pagani aliqua supra naturam credunt de Deo.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod omnia media per quae ad nos fides venit, suspicione carent. Prophetis enim et apostolis credimus ex hoc quod Deus eis testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marc., cap. XVI, 20: sermonem confirmante sequentibus signis. Successoribus autem apostolorum et prophetarum non credimus nisi in quantum nobis ea annuntiant quae illi in scriptis reliquerunt.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod duplex est difficultas: quaedam ex ipsius conditione operis; et talis difficultas operatur ad meritum; alia est ex indispositione vel tarditate voluntatis; et talis potius diminuit meritum; et hanc aufert habitus, et non primam.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ad unum, et non indigent habitu determinante, sicut rationabiles, quae sunt ad opposita.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur (utrum) sit necessarium explicite credere.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Illud enim non est ponendum, quo posito sequitur inconveniens. Sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicite credatur, sequitur inconveniens.

Possibile est enim aliquem nutriri in silvis, vel etiam inter lupos; et talis non potest explicite aliquid de fide cognoscere. Et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur.

Quod est inconveniens; et sic non videtur quod sit necessarium explicite aliquid credere.

AG2

Praeterea, ad illud quod non est in potestate nostra, non tenemur. Sed ad hoc quod explicite aliquid credamus, indigemus auditu interiori vel exteriori: fides enim est ex auditu, ut dicitur Rom., X, 17: et audire non est in potestate alicuius, nisi sit qui loquatur.

Et sic non est de necessitate salutis quod aliquid explicite credatur.

AG3

Praeterea, illa quae sunt subtilissima, non sunt rudibus tradenda. Sed nulla sunt subtiliora et altiora his quae rationem excedunt, qualia sunt articuli fidei. Ergo talia non sunt populo tradenda. Et sic non omnes saltem tenentur, ad explicite aliquid credendum.

AG4

Praeterea, homo non tenetur ad cognoscendum illud quod etiam Angeli nesciunt.

Sed Angeli ante incarnationem mysterium incarnationis ignoraverunt, ut videtur Hieronymus dicere.
Ergo homines saltem tunc non tenebantur ad sciendum aliquid vel credendum explicite de redemptore.

AG5

Praeterea, multi gentiles ante Christi adventum salvati sunt, ut dicit Dionysius, IX cap.

Cael. Hierarch.. Ipsi autem non poterant aliquid explicitum de redemptore cognoscere, cum ad eos prophetae non pervenerint. Ergo credere explicite articulos de redemptore, non videtur necessarium ad salutem.

AG6

Praeterea, inter articulos de redemptore unus est de descensu ad inferos. Sed de hoc articulo Iohannes dubitavit, secundum Gregorium, cum quaesivit: tu es qui venturus es? Matth., XI, 3.

Cum igitur ipse fuerit de maioribus, quia nullus eo maior inter natos mulierum, ut ibidem dicitur, videtur quod nec etiam maiores teneantur ad cognoscendum explicite articulos de redemptore.

SC1

Sed e contra. Videtur quod sit de necessitate salutis explicite omnia credere; eodem enim modo omnia ad fidem pertinent. Ergo qua ratione oportet unum explicite credere, eadem ratione oportet et omnia.

SC2

Praeterea, unusquisque tenetur ad vitandum omnes errores qui sunt contra fidem.

Sed hoc facere non potest nisi explicite omnes articulos cognoscat, contra quos sunt errores. Ergo oportet omnes explicite credere.

SC3

Praeterea, sicut mandata dirigunt in operandis, ita articuli in credendis. Sed quilibet tenetur scire omnia mandata Decalogi; non enim excusaretur, si per ignorantiam eorum aliquid committeret. Ergo et quilibet tenetur omnes articulos explicite credere.

SC4

Praeterea, sicut Deus est obiectum fidei, ita et caritatis. Sed nihil debet implicite diligi in Deo. Ergo nec etiam aliquid implicite credi de eo.

SC5

Praeterea, haereticus, quantumcumque simplex, examinatur de omnibus articulis fidei; quod non esset, nisi omnes explicite credere teneretur. Et sic idem quod prius.

SC6

Praeterea, habitus fidei est idem specie in omnibus fidelibus. Si igitur aliqui fideles tenentur ad omnia quae sunt fidei explicite credenda, videtur quod etiam ad hoc omnes teneantur.

SC7

Praeterea, credere informiter non sufficit ad salutem. Sed credere implicite est credere informiter; quia frequenter praelati, in quorum fide nititur fides simplicium, qui implicite credunt, habent fidem informem. Ergo credere implicite non sufficit ad salutem.

CO

Responsio. Dicendum, quod implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur.

Et transferuntur haec nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa, virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis. Explicite autem continentur in aliquo quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus: qui autem conclusiones actu considerat, dicitur eas explicite cognoscere.

Unde et explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhaeremus; implicite vero quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in universalibus principiis ista continentur: sicut qui credit fidem ecclesiae esse veram, in hoc quasi implicite credit singula quae sub fide ecclesiae continentur.

Sciendum est igitur, quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tempore explicite credendum tenentur; quaedam vero sunt in ea, quae omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus; quaedam vero ab omnibus, sed non omni tempore; quaedam vero nec ab omnibus nec omni tempore.

Quod enim oporteat omni tempore aliquid explicite credi ab quolibet fidei, ex hoc apparet, quia acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimae perfectionis, sicut acceptio discipuli de his quae sibi primo a magistro traduntur, per quae in anteriora dirigitur. Non posset autem dirigi, nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter aliquid considerandum accipiat; et similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat.

Et haec sunt duo illa quae apostolus dicit Hebr., XI, 6: accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator est. Unde quilibet tenetur explicite credere, et omni tempore, Deum esse, et habere providentiam de rebus humanis.

Non est autem possibile ut aliquis in statu viae explicite cognoscat omnem illam scientiam quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; sed possibile est aliquem in statu viae explicite cognoscere omnia illa quae proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quaedam quibus se in finem dirigat: et talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explicationem.

Sed haec perfectio non est omnium; unde et gradus in ecclesia constituuntur, ut quidam aliis praeponantur ad erudiendum in fide. Unde non tenentur omnes explicite credere omnia quae sunt fidei; sed solum illi qui eruditores fidei instituuntur: sicut sunt praelati et habentes curam animarum.

Nec tamen isti etiam secundum omne tempus tenentur omnia explicite credere. Sicut enim est profectus unius hominis in fide per successiones temporum, ita etiam et totius humani generis: unde dicit Gregorius: per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum.

Plenitudo autem temporis, quasi perfectio aetatis humani generis, est in tempore gratiae; unde in hoc tempore maiores, omnia quae sunt fidei, explicite credere tenentur.

Sed temporibus praecedentibus etiam maiores non tenebantur ad credendum omnia explicite; plura autem explicite credebantur post tempus legis et prophetarum quam ante.

In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quae sunt de redemptore, quia adhuc necessitas redemptoris non erat; implicite tamen haec credebant in divina providentia; in quantum scilicet Deum credebant diligentibus se provisurum de omnibus necessariis ad salutem.

Sed ante peccatum et post, omni tempore necessarium fuit a maioribus explicitam fidem de trinitate habere; non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiae; ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide.

Et similiter etiam post peccatum usque ad tempus gratiae maiores tenebantur habere fidem de redemptore explicite; minores vero implicite, vel in fide patriarcharum et prophetarum, vel in divina providentia.

Tempore vero gratiae omnes, maiores et minores, de trinitate et de redemptore tenentur explicitam fidem habere. Non tamen omnia credibilia circa trinitatem vel redemptorem minores explicite credere tenentur, sed soli maiores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum, filium Dei esse incarnatum, mortuum, et resurrexisse, et alia huiusmodi, de quibus ecclesia festa facit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod non sequitur inconueniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere etiam si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum rationis naturalis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod Deus ei vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt necessaria ad credendum, vel aliquem fidei predicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. X.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quae sunt fidei, ex nobis ipsis; tamen, si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum rationis naturalis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod est nobis necessarium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt fidei, non proponuntur simplicibus ut particulatim exponenda, sed in quadam generalitate: sic enim ea explicite credere tenentur, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum quod Angeli, secundum dionysium et Augustinum, primo sciverunt incarnationis Christi mysterium quam etiam homines, cum de ipso per Angelos prophetae etiam sint instructi; sed a Hieronymo dicuntur per ecclesiam hoc mysterium discere, in quantum, praedicantibus apostolis, mysterium salutis gentium implebatur; et sic quantum ad aliquas circumstantias plenius sciebant, iam praesens videntes quod futurum ante praeviderant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod gentiles non ponebantur ut instructores divinae fidei. Unde, quantumcumque essent sapientes sapientia saeculari, inter minores computandi sunt: et ideo sufficebat eis habere fidem de redemptore implicite, vel in fide legis et prophetarum, vel etiam in ipsa divina providentia. Probabile tamen est multis etiam gentilibus ante Christi adventum mysterium redemptionis nostrae fuisse divinitus revelatum, sicut patet ex sibyllinis vaticiniis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod iohannes baptista, quamvis suo tempore inter maiores fuerit computandus, quia praeco veritatis fuit a Deo institutus, non tamen oportebat quod explicite crederet omnia quae post Christi passionem et resurrectionem tempore gratiae revelatae explicite creduntur: nondum enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum pervenerat, quod praecipue factum est in adventu spiritus sancti. Quidam tamen dicunt, quod iohannes hoc quaesivit non ex persona sua, sed ex persona discipulorum, qui dubitabant de Christo. Quidam etiam dicunt quod non fuit quaestio dubitantis, sed pie admirantis humilitatem Christi, si dignaretur ad inferos descendere.

RC1

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus quae ad fidem pertinent (quaedam enim sunt aliis obscuriora, et quaedam aliis sunt necessaria) ad hoc quod homo dirigatur in finem: et ideo quosdam articulos prae aliis oportet explicite credere.

RC2

Ad secundum dicendum, quod ille etiam qui non credit explicite omnes articulos, potest omnes errores vitare: quia ex habitu fidei retardatur ne assentiat contrariis articuloꝝ, quos etiam solum implicite novit; ut scilicet cum sibi proponuntur, quasi insolita, suspecta habeat, et assensum differat quousque instruat per eum cuius est dubia in fide determinare.

RC3

Ad tertium dicendum, quod mandata Decalogi sunt de his quae naturalis ratio dictat; et ideo quilibet tenetur ea explicite cognoscere, nec est similis ratio de articulis fidei, qui sunt supra rationem.

RC4

Ad quartum dicendum, quod diligere non distinguitur per implicite et explicite, nisi quatenus dilectio fidem sequitur, eo quod dilectio terminatur ad rem ipsam quae est extra animam, quae in particulari subsistit. Cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animae, quae potest apprehendere aliquid vel in universali vel in particulari; et ideo non est simile de fide et caritate.

RC5

Ad quintum dicendum, quod aliquis simplex, qui accusatur de haeresi, non examinatur de omnibus articulis quia teneatur omnes explicite credere, sed quia tenetur non assentire pertinaciter contrario alicuius articuloꝝ.

RC6

Ad sextum dicendum, quod non est propter differentiam ex habitu fidei explicite credere quae aliis sufficit implicite credere, sed propter officium diversum. Nam ille qui ponitur ut doctor fidei, debet explicite nosse ea quae debet vel tenetur docere; et secundum quod est altior in officio, debet etiam perfectiorem scientiam habere de his quae sunt fidei.

RC7

Ad septimum dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium; sed in fide ecclesiae, quae non potest esse informis. Et praeterea, unus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius propter hoc quod conveniat in modo credendi formate vel informiter, sed propter convenientiam in credito.

|a12 Artulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum una sit fides modernorum et antiquorum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Scientia enim universalis differt a scientia particulari. Sed antiqui cognoscebant ea quae sunt fidei, quasi in universali, implicite credentes; moderni autem in particulari credentes explicite. Ergo non est eadem fides modernorum et antiquorum.

AG2

Praeterea, fides est de enuntiabili. Sed non sunt eadem enuntiabilia quae nos credimus et illi crediderunt; ut Christum nasciturum, et Christum natum. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

AG3

Praeterea, determinatum tempus in his quae sunt fidei, est de necessariis ad credendum: aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod credit Christum nondum venisse, sed esse venturum. Sed in fide nostra et antiquorum sunt tempora variata: nos enim credimus de praeterito quod ipsi credebant de futuro. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

SC

Sed contra, Ephes., IV, 5: unus Dominus, una fides.

CO

Responsio. Dicendum quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem antiquorum et modernorum: alias non esset una ecclesia.

Ad hoc autem sustinendum, quidam dixerunt, esse idem enuntiabile de praeterito quod nos credimus, et de futuro quod antiqui crediderunt.

Sed hoc non videtur esse conveniens, ut variatis essentialibus compositionis partibus, eadem compositio maneat; videmus etiam compositiones per alia accidentia verbi et nominis variari.

Unde alii dixerunt, quod enuntiabilia sunt diversa quae nos credimus et illi crediderunt; sed fides non est de enuntiabili sed de re. Res autem est eadem, quamvis enuntiabilia sint diversa. Dicunt enim, quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi; sed hoc est quasi accidentale, ut credat eam esse vel fuisse. Sed hoc etiam falsum apparet: quia credere, cum dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Unde, cum dico, credo resurrectionem, oportet intelligi aliquam compositionem; et hoc secundum aliquod tempus, quod anima semper adiungit in dividendo et componendo, ut dicitur in III de anima; ut scilicet sensus (sit), credo resurrectionem, id est credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse.

Et ideo dicendum est, quod obiectum fidei dupliciter potest considerari. Vel secundum se, prout est extra animam; et sic proprie habet rationem obiecti, et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem. Vel secundum quod est participatum in cognoscente.

Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est obiectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quae refertur ad nos et antiquos: et ideo ex eius unitate fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversitate non diversificatur fides.

Unde patet quod fides omnibus modis est una.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod scire in ad primum igitur dicendum, quod scire in universali et in particulari non diversificat scientiam autem quantum ad rem scitam, a qua habitus habet unitatem.

RA2

Ad secundum patet responsio ex dictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tempus non variatur secundum quod est in re, sed secundum diversum ordinem ad nos vel illos: unum enim est tempus in quo Christus passus fuit; sed secundum diversos respectus ad aliquos dicitur praeteritum vel futurum, respectu praecedentium vel sequentium.

|q15 Quaestio 15

Prologus

PR1

Primo utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae in homine.

PR2

Secundo utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

PR3

Tertio utrum in ratione superiori et inferiori possit esse peccatum.

PR4

Quarto utrum delectatio morosa sit peccatum mortale.

PR5

Quinto utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de ratione superiori et inferiori.

Et primo quaeritur utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae in homine.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicitur enim in libro de spiritu et anima: cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, Deinde imaginatio, postea ratio, postea intellectus et postea intelligentia; et in summa est sapientia, quae est ipse Deus. Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo etiam ratio et intellectus.

AG2

Praeterea, homo, ut dicit Gregorius, cum omni creatura convenit; ratione cuius dicitur omnis creatura. Sed id quo homo convenit cum plantis, est quaedam potentia animae, scilicet vegetativa, distincta a ratione, quae est propria potentia hominis in quantum est homo; et similiter id in quo convenit cum brutis, scilicet sensus. Ergo pari ratione id in quo convenit cum Angelis, qui sunt supra hominem, scilicet intellectus, est alia potentia a ratione, quae est propria humani generis, ut dicit boetius in V de consolatione.

AG3

Praeterea, sicut sensuum propriorum acceptiones terminantur ad sensum communem, qui de eis iudicat; ita etiam rationis discursus terminatur ad intellectum, ut iudicium feratur de his de quibus ratio contulit: tunc enim de his quae ratio confert, homo iudicat, cum resolvendo ad principia devenitur, quorum est intellectus; ratione cuius ars iudicandi resolutoria nominatur. Ergo, sicut sensus communis est alia potentia a sensu proprio, ita et intellectus a ratione.

AG4

Praeterea, comprehendere et iudicare sunt actus potentias diversas exigentes, ut patet in sensu proprio et communi; quorum sensus proprius comprehendit, communis autem iudicat. Sed, sicut dicitur in libro de spiritu et anima, quidquid sensus percipit, imaginatio repraesentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio iudicat, memoria servat, intelligentia comprehendit.

Ergo ratio et intelligentia sunt diversae potentiae.

AG5

Praeterea, sicut se habet quod est omnibus modis simplex, ad actum compositum, ita se habet illud quod est simpliciter compositum, ad actum simplicem. Sed intellectus divinus, qui est omnibus modis simplex, non habet actum aliquem compositum, sed simplicissimum.

Ergo et ratio nostra, quae composita est, in quantum est collativa, non habet actum simplicem. Actus autem intellectus est simplex: est enim intelligentia indivisibilium, ut dicitur in III de anima. Ergo intellectus et ratio non sunt una potentia.

AG6

Praeterea, anima rationalis secundum Philosophum in III de anima, et Commentatorem ibidem, seipsam cognoscit per aliquam similitudinem. Mens autem, in qua est imago, secundum Augustinum in IX de trinitate se per seipsam cognoscit.

Ergo ratio et mens, sive intellectus, non sunt idem.

AG7

Praeterea, potentiae diversificantur penes actus, et actus penes obiecta. Sed obiecta rationis et intellectus sunt maxime differentia: ut enim dicitur in Lib. De spiritu et anima, anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectus spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum. Maxime autem differt natura corporea a spiritu creato. Ergo intellectus et ratio sunt diversae potentiae.

AG8

Praeterea, boetius dicit in V de consolatione: ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur: sensus enim figuram in subiecta materia constitutam; imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit, speciem quoque ipsam quae in singularibus inest, universali consideratione perpendit; intelligentia vero celsior oculus existit: supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie intuetur. Sicut ergo imaginatio est diversa potentia a sensu, ex hoc quod imaginatio considerat formam non in materia, sensus vero in materia, constitutam; ita intelligentia, quae considerat formam absolute, est alia potentia a ratione, quae considerat formam universalem in particularibus existentem.

AG9

Praeterea, boetius dicit in IV de consolatione: uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad aeternitatem tempus; ad punctum medium circulus: ita est fati series mobilis ad providentiae divinae stabilem simplicitatem.

Sed constat quod providentia a fato, circulus a centro, tempus ab aeternitate, generatio ab ipso esse per essentiam differunt.

Ergo et ratio ab intellectu.

AG10

Praeterea, ut dicit boetius in V de consolatione, ratio humani tantum generis est, sicut intelligentia sola divini.

Sed id quod est divinum et humanum, non potest communicare in eadem ratione potentiae.

Ergo non sunt una potentia.

AG11

Praeterea, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed accipere absolute aliquid, quod videtur esse intellectus est prius quam conferre, quod pertinet ad rationem.

Ergo intellectus est ratione prior. Nihil autem est prius seipso. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

AG12

Praeterea, est considerare rei entitatem absolute, et entitatem rei in hoc: quarum considerationum neutra animae humanae deest.

Ergo oportet in anima humana esse duas potentias; quarum una cognoscatur entitas absoluta, quod est intellectus; et alia entitas in alio, quod videtur esse rationis, et sic idem quod prius.

AG13

Praeterea, ut dicitur in Lib. De spiritu et anima, ratio est mentis aspectus, quo bonum malumque discernit, virtutes eligit, Deumque diligit; quod ad affectum pertinere videtur, qui est alia potentia quam intellectus.

Ergo et ratio est alia potentia ab intellectu.

AG14

Praeterea, rationalis contra concupiscibile et irascibile distinguitur; sed irascibilis et concupiscibilis pertinent ad appetitivam.

Ergo et ratio; et sic idem quod prius.

AG15

Praeterea, in III de anima Philosophus dicit, quod in rationali est voluntas, quae contra intellectum distinguitur; ergo idem quod prius.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicere videtur XV de Trinit. Ubi dicit: pervenimus ad Dei imaginem, quod est homo, in eo quod ceteris animalibus antecellit, idest ratione vel intelligentia; et quidquid aliud de anima rationali

vel intellectuali dici potest quod pertineat ad illam rem quae mens vocatur vel animus. Ex quo videtur quod rationem et intelligentiam pro eodem accipiat.

SC2

Praeterea, in III super Genesim ad litteram - et habetur in glosa Eph. IV, 23 super illud renovamini spiritu mentis vestrae - intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei quo irrationabilibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio vel mens vel intelligentia vel si quo alio vocabulo commodius appellatur; ergo videtur quod ratio et intellectus secundum eum sint diversa nomina eiusdem potentiae.

SC3

Praeterea, ut dicitur XIII de trinitate ab Augustino, imago illius naturae qua nulla natura melior est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed imago Dei est in nobis in superiori parte rationis, ut dicitur in XII et in XV de trinitate.

Ergo nulla potentia est in homine potior ratione. Intelligentia autem vel intellectus, si essent aliud a ratione, essent supra rationem; ut patet per auctoritates primo inductas boetii, et de spiritu et anima. Ergo intellectus non est in homine alia potentia a ratione.

SC4

Praeterea, quanto aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura potest se extendere.

Sed sensus communis, quae est virtus materialis, confert de sensibilibus propriis, ea ad invicem discernendo; habet etiam eorum cognitionem absolute; alias inter ea discernere non posset ut probatur in II de anima.

Ergo multo fortius, ratio quae est magis virtus immaterialis, non solum potest conferre, sed etiam absolute accipere, quod pertinet ad intellectum; et sic intellectus et ratio non videntur esse potentiae diversae.

SC5

Praeterea, in Lib. De spiritu et anima dicitur, quod mens universorum capax, omnium rerum similitudine insignita: anima dicitur et natura esse cum quadam potentia, et naturali dignitate. Sed id quod totam animam nominat, non debet distingui ab aliqua animae potentia.

Ergo mens a ratione quae est quaedam animae potentia, distingui non debet; et ita nec intellectus, quia videtur esse idem quod mens.

SC6

Praeterea, in operatione animae humanae duplex compositio invenitur; una qua componit et dividit praedicatum cum subiecto, formando propositiones; alia qua componit principia cum conclusionibus conferendo.

Sed in prima compositione eadem potentia animae humanae est quae ipsa simplicia apprehendit, id est praedicatum et subiectum, secundum proprias quidditates, et quae componendo propositionem format; utrumque enim intellectui possibili attribuitur in III de anima. Ergo et similiter una potentia erit quae ipsa principia accipit, quod est intellectus, et quae principia in conclusionem ordinat, quod est rationis.

SC7

Dicitur: anima est spiritus intellectualis vel rationalis; ex quo videtur quod ratio sit idem quod intellectus.

SC8

Praeterea, Augustinus dicit in XII de trinitate, quod ubi primum occurrit aliquid quod non sit nobis commune et pecori, hoc ad rationem pertinet.

Hoc etiam idem ad intellectum pertinet, secundum Philosophum in Lib. De anima.

Ergo idem est ratio et intellectus.

SC9

Praeterea, differentia obiectorum quantum ad accidentales conditiones, non demonstrat diversitatem potentiarum. Homo enim coloratus et lapis coloratus eadem potentia sentiuntur; accidit enim sensibili in quantum est sensibile esse hominem vel lapidem.

Sed obiecta quae in Lib. De spiritu et anima assignantur intellectui et rationi, scilicet spiritus creatus et natura corporea, non differunt, sed conveniunt quantum ad per se rationem cognoscibilis. Sicut enim spiritus incorporeus creatus ex hoc ipso intelligibilis est quod immaterialis est, ita etiam naturae corporeae non intelliguntur nisi in quantum a materia separantur; et sic utrumque, in quantum cognoscitur, communicat in una ratione cognoscibilis, in ratione scilicet immaterialis. Ergo ratio et intellectus non sunt diversae potentiae.

SC10

Praeterea, omnis potentia quae comparat aliqua ad invicem, oportet quod habeat utriusque absolute cognitionem; unde Philosophus probat in II de anima, quod oportet in nobis esse unam potentiam quae cognoscat album et dulce, per hoc quod discernimus inter ea. Sed sicut qui discernit inter aliqua diversa, comparat ea ad invicem, ita etiam qui confert, unum alteri comparat.

Ergo illius potentiae quae confert, scilicet rationis, est etiam absolute aliquid accipere; quod pertinet ad intellectum.

SC11

Praeterea, nobilius est conferre quam conferri, sicut agere quam pati. Sed per idem est aliquid intelligibile et conferibile.

Ergo et per idem est anima intelligens et conferens. Ergo ratio et intellectus sunt idem.

SC12

Praeterea, unus habitus non est in diversis potentiis. Sed idem habitus potest esse quo conferimus, et absolute aliquid accipimus; sicut fides, quae absolute aliquid accipit, in quantum ipsi primae veritati inhaeret; confert vero, in quantum eam in speculo creaturarum quodam quasi decursu intuetur.

Ergo eadem potentia est quae confert, et absolute aliquid accipit.

CO

Responsio. Dicendum, quod ad evidentiam istius quaestionis investigare oportet intellectus et rationis differentiam.

Sciendum est igitur, secundum Augustinum in III de Trinit. Quod, sicut est ordo quidam inter substantias corporales, ex quo quaedam aliis superiores dicuntur, et earum regitivae; ita est etiam quidam ordo inter substantias spirituales.

Superiorum autem et inferiorum corporum haec videtur esse differentia: quod inferiora corpora suum perfectum esse per motum consequuntur, generationis scilicet, alterationis et augmenti; ut patet in lapidibus, plantis et animalibus. Superiora vero corpora suum perfectum esse habent quantum ad substantiam, virtutem, quantitatem et figuram, absque omni motu, statim in ipso sui principio; ut patet in sole, luna et stellis.

Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit. Unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis; sicut est in Angelis, ratione cuius Deiformem intellectum habere dicuntur. Quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam pervenire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discuntur, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant; quod est proprie animarum humanarum.

Et inde est quod ipsi Angeli intellectuales substantiae dicuntur, animae vero rationales.

Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit.

Ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Unde dicit Isaac in Lib. De definitionibus, quod ratiocinatio est cursus causae in causatum.

Motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Augustinus, VIII super genes. Ad litteram; motus etiam finis est quies, ut in V physic. Dicitur. Et sic motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita etiam et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse; ut patet ex auctoritate boetii supra inducta.

Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum.

Ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter etiam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit. Ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi.

Unde, quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in superioribus substantiis invenitur, ex quo etiam intellectivam vim habere dicuntur; et hoc secundum illum modum quem dionysius, VII cap. De divin. Nomin., assignat dicens, quod divina sapientia semper fines priorum coniungit principiis secundorum; hoc est dictum: quod inferior natura in sui summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae.

Et hanc quidem differentiam Angelorum et animarum dionysius, VII cap. De divin. Nomin., ostendit, sic dicens: ex ipsa, scilicet divina sapientia, intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et bonos habent intellectus, non a divisibilibus aut sensibus, aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem; sed uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt. Postea subiungit de animabus: propter divinam sapientiam et animae rationale habent diffusive quidem, et circulo circa existentium veritatem circumeuntes, divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus; sed per convolutionem multorum ad unum, sunt dignae habitae intellectibus aequalibus angelicis, in quantum animabus est proprium et possibile; quod ideo dicit, quia illud quod est superioris naturae, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed secundum quamdam tenuem participationem; sicut in natura sensitiva non est ratio, sed aliqua rationis participatio, in quantum bruta habent quamdam prudentiam naturalem, ut patet in principio metaphysic..

Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subiacens potentiae habentis illud; sicut dicitur in I metaphysicae, quod cognitio Dei est divina, et non humana possessio.

Unde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia; sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentiae participant: sed hoc inest eis secundum quamdam aestimationem naturalem. Similiter etiam nec in homine est una specialis potentia per quam simpliciter et absolute sine discursu cognitionem veritatis obtineat; sed talis veritatis acceptio inest sibi secundum quemdam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quae intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur ratione eius quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione.

Unde etiam in Lib. De spiritu et anima proprius actus intellectus rationi attribuitur. Id autem quod est rationis proprium, ponitur ut rationis actus, ubi dicitur, quod ratio est animi aspectus, quo per seipsum verum intuetur; ratiocinatio autem est rationis inquisitio.

Dato etiam quod ad simplicem acceptionem et absolutam veritatis quae est in nobis aliqua potentia nobis proprie et perfecte competeret, non tamen esset alia potentia a ratione: quod sic patet. Quia secundum Avicennam in VI de naturalibus, diversi actus indicant potentiarum differentiam tunc tantum quando non possunt in idem principium referri; sicut in corporalibus non reducitur in idem principium, recipere et retinere, sed hoc in humidum, illud autem in siccum. Et ideo imaginatio, quae retinet formas corporales in organo corporali, est alia potentia a sensu, qui recipit praedictas formas per organum corporale.

Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus in quibus utrumque invenitur: quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eandem movetur ad locum; sed se habent quiescens et motum ut perfectum et imperfectum.

Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae, sed una; quae, in quantum perfecta est, absolute veritatem cognoscit; in quantum vero imperfecta, discursu indiget.

Unde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis; sed interdum ipsa vis cogitativa, quae est potentia animae sensitivae, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III de anima.

Et haec habet organum determinatum, scilicet mediam cellulam cerebri; et haec ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu.

Sed de hac ad praesens non intendimus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod liber de spiritu et anima non est authenticus, nec creditur esse Augustini.

Sustinendo tamen eum, potest dici quod auctor eius non intendit per illa distinguere potentias animae, sed ostendere diversos gradus quibus anima in cognoscendo proficit: ut per sensum cognoscat formas in materia; per imaginationem formas accidentales, tamen sine materia, sed cum materiae conditionibus; per rationem ipsam essentialem formam rerum materialium sine individuali materia; ex qua ulterius consurgit in habendo aliqualem cognitionem de spiritibus creatis; et sic dicitur habere intellectum, quia huiusmodi spiritus substantias penitus sine materia existentes per prius cognoscunt; et ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei; et sic dicitur intelligentiam habere, quae proprie actum intellectus nominat, eo quod Deum cognoscere proprium Dei est, cuius intellectus est sua intelligentia, id est suum intelligere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit boetius in V de consolatione, superior vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit: unde natura superior plene potest in id quod est inferioris naturae, non autem plene in id quod est superioris. Et ideo natura animae rationalis habet potentias ad ea quae sunt sensitivae vel vegetativae naturae, non autem ad ea quae sunt intellectualis naturae quae supra ipsam existit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sensus communis, cum omnia sensibilia percipiat, secundum Philosophum, oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se obiectum; sed in hanc communem obiecti rationem nullus sensuum priorum pertingere potest. Sed in simplicem acceptionem ratio pertingit sicut ad suum terminum, ut quando discursus rationis in scientia concluditur. Unde non oportet quod in nobis intellectus sit alia potentia a ratione, sicut sensus communis a propriis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod iudicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit, quia etiam intellectus iudicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto rationi iudicium attribuitur, et comprehensio intelligentiae, quia iudicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem veritatis comprehensio per intellectum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illud quod est omnibus modis simplex, totaliter compositione caret: sed simplicia in compositis salvantur.

Et inde est quod in simplici non invenitur id quod est compositi in quantum est compositum: sicut corpus simplex non habet saporem, qui sequitur mixtionem; sed corpora mixta habent ea quae sunt simplicium corporum, licet modo imperfectiori: sicut calidum et frigidum, et leve et grave invenitur in corporibus mixtis.

Et ideo in intellectu divino, qui est omnino simplex, nulla compositio invenitur. Sed ratio nostra quamvis sit composita, ex hoc quod in ipsa aliquid de natura simplicis invenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem, et in aliquem actum compositum vel prout componit praedicatum subiecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusionem.

Unde eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices rerum quidditates, et quae format propositiones, et quae ratiocinatur: quorum ultimum proprium est rationis in quantum est ratio; alia duo possunt esse etiam intellectus, in quantum est intellectus.

Unde secundum invenitur in Angelis, cum per plures species cognoscant; sed in Deo est solum primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit, et simplicia et complexa.

RA6

Ad sextum dicendum, quod anima quodammodo cognoscit se per seipsam, secundum quod nosse est notitiam sui apud se tenere; et quodammodo se cognoscit per speciem intelligibilis, prout cognoscere cognitionem et discretionem sui importat: et sic de eodem Philosophus et Augustinus loquuntur.

Unde non sequitur ratio.

RA7

Ad septimum dicendum, quod talis differentia obiectorum non potest potentias diversificare, eo quod est per accidentales differentias, ut in obiiciendo probatum est. Ideo autem rationis obiectum ponitur natura corporea, quia proprium humanae cognitioni est ut a sensu et phantasmate ortum habeat. Unde circa naturas rerum sensibilibus primo figitur intuitus nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur, in quantum ratio est humano generi propria.

Ex hinc autem ulterius assurgit in cognoscendo spiritum creatum vel increatum, quod magis competit ei secundum quod participat aliquid de natura superiori, quam secundum id quod est sibi proprium et perfecte conveniens.

RA8

Ad octavum dicendum, quod boetius vult intelligentiam et rationem esse diversas vires cognitivas, non tamen eiusdem, sed diversorum.

Rationem enim vult esse hominum: et ideo dicit quod cognoscit formas universales in particularibus, quia humana cognitio proprie consistit circa formas a sensibus abstractas.

Intelligentiam autem vult esse substantiarum superiorum, quae primo intuitu formas penitus immateriales apprehendunt: et ideo vult quod ratio nunquam pertingat ad id quod est intelligentiae; quia ad videndas quidditates substantiarum immaterialium secundum infirmitatem huius cognitionis pertingere non possumus.

Hoc autem erit in patria, cum per gloriam erimus Deiformes.

RA9

Ad nonum dicendum, quod prout ratio et intellectus sunt in diversis, non sunt una potentia; sed nunc quaeritur de eis prout utrumque in homine invenitur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de actibus qui sunt diversarum potentiarum.

Contingit autem unius potentiae esse diversos actus, quorum unus est alio prior; sicut intellectus possibilis actus est intelligere quod quid est, et formare propositiones.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod utrumque cognoscit anima, sed per eandem potentiam.

Hoc tamen proprium esse humanae animae videtur, in quantum est rationalis, quod cognoscat entitatem in hoc. Entitatem vero absolute cognoscere magis videtur esse substantiarum superiorum, ut ex auctoritate supra inducta patet.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod diligere Deum et eligere virtutes attribuitur rationi, non quod sint immediate ipsius, sed in quantum ex iudicio rationis voluntas afficitur in Deum sicut in finem, et ad virtutes sicut ad ea quae sunt ad finem. Et per hunc etiam modum rationale distinguitur contra irascibile et concupiscibile: quia ad agendum inclinamur vel iudicio rationis, vel passione, quae est in irascibili vel concupiscibili. Dicitur etiam voluntas esse in ratione, in quantum est in parte animae rationali, sicut dicitur memoria esse in sensitivo, in quantum est in parte sensitiva, non quod sit eadem potentia.

RA13

Et per hoc patet solutio ad tertiumdecimum, et ad quartumdecimum.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Ut enim Augustinus dicit in XIII de trinitate, imago trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed imago Dei in anima consistit in tribus potentiis. Ergo inferior ratio non pertinet ad eandem potentiam vel easdem ad quas pertinet superior; et sic videntur esse diversae potentiae.

AG2

Praeterea, cum pars ad totum dicatur, eodem modo in aliquo genere invenitur pars quo invenitur totum. Sed anima non dicitur esse totum nisi potentiale.

Ergo et diversae partes animae sunt diversae potentiae. Sed ratio superior et inferior nominantur ab Augustino diversae portiones rationis. Ergo sunt diversae potentiae.

AG3

Praeterea, omne aeternum est necessarium, et omne mutabile et temporale est contingens, ut patet per Philosophum in IX metaph..

Sed pars animae quae dicitur scientificum a Philosopho in VI ethic.

Circa necessaria versatur; ratiocinativum autem sive opinativum circa contingentia. Cum ergo ratio superior secundum Augustinum inhaereat aeternis, inferior vero temporalia et caduca disponat videtur quod idem sit ratiocinativum quod inferior ratio et scientificum idem quod superior. Sed scientificum et ratiocinativum sunt diversae potentiae, ut patet per Philosophum, ibidem.

Ergo et ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

AG4

Praeterea, sicut Philosophus, ibidem dicit, ad ea quae sunt genere altera, oportet determinari alteras potentias animae; cum omnis potentia animae quae ad aliquod genus determinatur, determinetur ad illud propter aliquam similitudinem; et sic ipsa diversitas obiectorum secundum genus attestatur diversitati potentialium. Sed aeternum et corruptibile sunt omnino genere altera, cum corruptibile et incorruptibile nec in genere conveniant, ut dicitur in X metaph..

Ergo ratio superior, cuius obiectum sunt res aeternae, est alia potentia a ratione inferiori, quae habet pro materia res caducas.

AG5

Praeterea, potentiae distinguuntur per actus, et actus per obiecta. Sed aliud obiectum est verum contemplabile, et bonum operabile. Ergo et alia potentia est ratio superior, quae verum contemplatur; et alia ratio inferior, quae bonum operatur.

AG6

Praeterea, illud quod in se non est unum, multo minus, alii comparatum, est unum. Sed superior ratio non est una potentia, sed plures, cum in ea sit imago in tribus potentiis consistens. Ergo nec potest dici quod superior et inferior ratio sint una potentia.

AG7

Praeterea, ratio est simplicior quam sensus. In parte autem sensitiva non invenitur quod eadem potentia habeat diversa officia.

Ergo multo minus in parte intellectiva una potentia diversa officia habere potest.

Sed ratio superior et inferior per officia geminantur, ut Augustinus dicit, XII de trinitate.

Ergo sunt diversae potentiae.

AG8

Praeterea, quaecumque animae attribuuntur aliqua quae non est reducere in idem principium, oportet secundum hoc diversas potentias in anima assignare; sicut secundum recipere et retinere distinguitur imaginatio a sensu. Sed aeternum et corruptibile in eadem principia reduci non possunt; non enim sunt eadem principia corruptibilium et incorruptibilium proxima, ut probatur in XI metaph..

Ergo non eidem potentiae animae attribui debent; et sic ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

AG9

Praeterea, Augustinus in XII de trinit.

Per tria quae ad peccatum hominis concurrerunt, scilicet virum, mulierem et serpentem, tria significari dicit quae sunt in nobis, scilicet rationem superiorem, et inferiorem, et sensualitatem. Sed sensualitas est alia potentia ab inferiori ratione. Ergo et ratio inferior a superiori.

AG10

Praeterea, una potentia non simul potest peccare et non peccare. Sed quandoque peccat ratio inferior superiori non peccante, ut patet per Augustinum de Trinit..

Ergo ratio inferior et superior non sunt una potentia.

AG11

Praeterea, diversae perfectiones sunt diversorum perfectibilium, cum proprius actus requirat propriam potentiam. Sed habitus animae sunt perfectiones potentialium. Ergo diversi habitus sunt diversarum potentialium.

Sed ratio superior deputatur sapientiae, secundum Augustinum; inferior autem scientiae, quae sunt diversi habitus. Ergo et ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

AG12

Praeterea, quaelibet potentia perficitur per suum actum. Sed diversitas aliquorum actuum inducit vel manifestat potentialium diversitatem. Ergo et ubicumque invenitur diversitas actuum, debet iudicari diversitas potentialium.

Sed ratio superior et inferior habent diversos actus, quia per officia geminantur, ut Augustinus dicit.

Ergo sunt diversae potentiae.

AG13

Praeterea, ratio superior et inferior magis differunt quam intellectus agens et possibilis, cum circa idem intelligibile attendatur actus agentis et possibilis; non autem actus superioris et inferioris rationis, sed circa diversa, ut dictum est.

Sed agens intellectus et possibilis sunt diversae potentiae. Ergo et ratio superior et inferior.

AG14

Praeterea, omne quod deducitur ab aliquo, est aliud ab illo, quia nulla res est sui ipsius causa. Sed inferior ratio deducitur a superiore, ut dicit Augustinus, XII de Trinit..

Ergo est alia potentia a superiori.

AG15

Praeterea, nihil movetur a seipso, ut probatur in VII physic.. Sed ratio superior movet inferiorem, in quantum dirigit et gubernat eam. Ergo superior ratio et inferior sunt diversae potentiae.

SC1

Sed contra. Diversae potentiae animae sunt diversae res. Sed ratio superior et inferior non sunt res diversae; unde dicit Augustinus, XII de trinitate: cum disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus; nec eam in haec duo quae commemoravimus, nisi per officia geminamus. Ergo superior et inferior ratio non sunt diversae potentiae.

SC2

Praeterea, quanto aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura se potest extendere.

Sed ratio est immaterialior quam sensus.

Eadem autem potentia sensitiva (scilicet visu) et aeterna, sive incorruptibilia vel perpetua, scilicet caelestia corpora, et corruptibilia, sicut haec inferiora, cernuntur. Ergo et eadem potentia rationis est quae aeterna contemplatur, et temporalia disponit.

CO

Responsio. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis oportet duo praecognoscere: scilicet qualiter potentiae animae distinguantur, et quomodo ratio superior et inferior differant.

Ex quibus duobus tertium poterit esse notum, quod ad praesens intendimus; scilicet utrum ratio superior et inferior sint una potentia, vel diversae.

Sciendum est igitur, quod potentiarum diversitas penes actus et obiecta distinguitur.

Quidam autem dicunt, hoc non esse sic intelligendum quod actuum et obiectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum, sed solummodo signum. Quidam vero dicunt quod diversitas obiectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentiis, non autem in activis.

Sed si diligenter consideretur, in utrisque potentiis inveniuntur actus et obiecta esse non solum signa diversitatis, sed aliquo modo causae. Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur; sicut serra est huiusmodi, et quantum ad materiam et quantum ad formam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animae, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem, ut patet in IX metaph.; unde unaquaeque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum.

Et ideo secundum hoc diversificatae sunt potentiae, quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicerentur. Cum autem obiectum comparetur ad actum sicut terminus, a terminis autem specificentur actus, ut patet in V phys., oportet quod etiam actus penes obiecta distinguantur; et ideo obiectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit.

Sed obiectorum diversitas dupliciter attendi potest: uno modo secundum naturam rerum; alio modo secundum rationes diversas obiectorum, secundum naturam rerum ut color et sapor: secundum diversam rationem obiecti, ut bonum et verum.

Cum autem potentiae quae sunt actus determinantum organorum, non possit se extendere ultra suorum organorum dispositionem (non autem potest esse organum corporale unum et idem omnibus naturis cognoscendis accommodatum); oportet de necessitate quod potentiae quae sunt organis affixae, circa quasdam naturas determinatae sint: scilicet circa naturas corporeas.

Operatio enim quae per organum corporeum exercetur, non se potest extendere ultra naturam corpoream. Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur; possibile erit aptari unam potentiam corpori alligatam omnibus corporibus secundum id quod commune habent; sicut imaginatio prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figurae et consequentium (unde non solum ad naturalia, sed ad mathematica se extendit); sensus vero communis prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quae solummodo se extendit, invenitur vis activa sive immutativa.

Quaedam vero potentiae aptantur his in quibus corpora diversificantur, secundum diversum modum immutandi; et sic est visus circa colorem, auditus circa sonum, et sic de aliis.

Ex hoc igitur quod pars sensitiva animae utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur: scilicet quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens obiectum commune omnibus entibus; sic enim iam transcenderet corporalia; et iterum quod possibile est inveniri in ea diversas potentias secundum diversam naturam obiectorum propter conditionem organi, quae aptari potest vel huic vel illi naturae.

Illa vero pars animae quae non utitur organo corporeo in opere suo, remanet non determinata, sed quodammodo infinita, in quantum est immaterialis; et ideo eius virtus se extendit ad obiectum commune omnibus entibus.

Unde obiectum intellectus dicitur esse quid quod in omnibus generibus entium invenitur. Unde etiam Philosophus dicit, quod intellectus est quo est omnia facere, et quo est omnia fieri.

Unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversae potentiae ad diversas naturas obiectorum; sed solummodo secundum diversam rationem obiecti, prout, scilicet, secundum diversam rationem in unam et eandem rem quandoque actus animae fertur.

Et sic bonum et verum in parte intellectiva diversificant intellectum et voluntatem: in verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, cum oporteat eo quod intelligitur, intellectum esse informatum; in bonum autem fertur (voluntas) ut in finem.

Unde et a Philosopho in VI metaphys.

Dicitur verum esse in mente et bonum in rebus; cum forma sit intus, et finis extra. Non eadem ratione autem finis et forma perficit: et sic bonum et verum non habent eandem rationem obiecti.

Sic etiam et circa intellectum agens intellectus et possibilis distinguuntur. Non enim eadem ratione est obiectum aliquid in quantum est in actu et in quantum est in potentia, aut in quantum agit et patitur: intelligibile enim actu, est obiectum intellectus possibilis agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum; intelligibile vero in potentia est obiectum intellectus agentis, prout fit per intellectum agentem intelligibile actu.

Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentiae distingui possunt. Ratio vero superior et inferior hoc modo distinguuntur.

Sunt enim quaedam naturae anima rationali superiores, quaedam vero inferiores. Cum vero omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis: rerum quae sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero quae sunt infra animam, inest animae intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsae nobilior esse habeant quam in seipsis. Et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet, et ex hoc diversa sortitur officia.

Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplant, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens; superior ratio nominatur. Secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Utraque autem natura, scilicet et superior et inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenduntur; superior quidem prout est immaterialis in seipsa, inferior autem prout a materia per actum animae denudatur.

Unde patet quod ratio superior et inferior non nominant diversas potentias, sed unam et eandem ad diversa diversimode comparatam.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut dictum est in quaestione de mente, imago trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis ut in radice, sed complete in actibus potentialium: et secundum hoc dicitur imago ad superiorem et non ad inferiorem rationem pertinere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pars potentiae non semper potentiam distinctam designat; sed aliquando pars potentiae accipitur secundum partem obiectorum, secundum quae virtualis quantitatis divisio attenditur; ut si aliquis possit centum libras portare, dicitur potentiae illius partem habere qui non potest portare nisi quinquaginta, cum tamen sit eadem potentia specie. Et per hunc modum superior et inferior rationis portio dicuntur rationis portiones, secundum quod feruntur in partem obiectorum quae communiter accepta ratio respicit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod scientificum et rationativum vel opinativum non sunt idem quod ratio superior et inferior: quia etiam circa naturas inferiores quas respicit ratio inferior, possunt accipi necessariae considerationes, quae ad scientificum pertinent: alias physica et mathematica non essent scientiae; similiter etiam et superior ratio ad actus humanos ex libero arbitrio dependentes, et per hoc contingentes, quodammodo convertitur: alias rationi superiori non attribueretur peccatum, quod circa haec contingit. Et sic ratio superior non ex toto separatur a rationativo vel opinativo.

Scientificum autem et rationativum diversae quidem potentiae sunt, quia quantum ad ipsam rationem intelligibilis distinguuntur.

Cum enim actus alicuius potentiae non se extendat ultra virtutem sui obiecti, omnis operatio quae non potest reduci in eandem rationem obiecti, oportet quod sit alterius potentiae, quae habeat aliam obiecti rationem.

Obiectum autem intellectus est quid, ut dicitur in III de anima: et propter hoc, actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus eius quod quid est. Per hanc autem statim ipsa principia prima cognita fiunt, ex quibus cognitio ulterius ratiocinando pervenitur in conclusionum notitiam: et hanc potentiam quae ipsas conclusiones in quod quid est nata est resolvere, Philosophus scientificum appellat.

Sunt autem quaedam in quibus non est possibile talem resolutionem fieri ut perveniatur usque ad quod quid est, et hoc propter incertitudinem sui esse; sicut est in contingentibus in quantum contingentia sunt. Unde talia non

cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium obiectum intellectus, sed per alium modum, scilicet per quamdam coniecturam de rebus illis de quibus plena certitudo haberi non potest. Unde ad hoc alia potentia requiritur.

Et quia haec potentia non potest reducere rationis inquisitionem usque ad suum terminum quasi ad quietem, sed sistit in ipsa inquisitione quasi in motu, opinionem solummodo inducens de his quae inquirunt; ideo quasi a termino suae operationis haec potentia ratiocinativum vel opinativum nominatur.

Sed ratio superior et inferior distinguuntur penes ipsas naturas, et ideo non sunt diversae potentiae, sicut scientificum et opinativum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod obiecta scientifici et ratiocinativi sunt altera genere quantum ad proprium genus cognoscibilis, cum secundum rationem diversam genere cognoscantur.

Sed res aeternae et temporales sunt diversae genere naturae; non autem quantum ad rationem cognoscibilis, secundum quam oportet similitudinem attendi inter potentiam et obiectum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod verum contemplabile et bonum operabile ad diversas potentias pertinent, scilicet ad intellectum et voluntatem. Sed penes hoc non distinguitur ratio superior et inferior, cum utraque possit esse et speculativa et activa, quamvis ratione diversorum, ut ex dictis patet, unde ratio non sequitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod id quod in se multa continet, nihil prohibet esse unum cum alio in se multa continente, si eadem multa contineantur ab utroque: sicut hic acervus et haec congregatio lapidum sunt unum et idem. Et per hunc modum ratio superior et inferior sunt una potentia, quamvis utraque plures potentias quodammodo contineat; easdem enim utraque continet. Non autem dicuntur in ratione superiori esse plures potentiae, quasi in plures potentias ipsa rationis potentia dividatur; sed secundum quod voluntas sub intellectu comprehenditur: non quod sint una potentia, sed quia ex apprehensione intellectus voluntas movetur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod etiam in parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa officia habens; sicut imaginatio, cuius officium est reservare ea quae sunt accepta a sensibus, et iterum intellectui repraesentare. Tamen cum virtus, quanto est immaterialior, tanto ad plura se possit extendere, unam et eandem potentiam nihil prohiberet in parte intellectiva habere diversa officia non autem in parte sensitiva.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis aeternum et temporale non reducuntur in eadem principia proxima, tamen cognitio aeterni et temporalis ad idem principium reducitur; cum secundum unam rationem immaterialitatis utrumque ab intellectu apprehendatur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod sicut ad naturam humanam pertinebat vir et mulier, inter quos erat carnale coniugium, non autem serpens; ita ad naturam superioris rationis pertinet ratio inferior tanquam mulier, non autem sensualitas tanquam serpens, ut dicit Augustinus, XII de Trin..

RA10

Ad decimum dicendum, quod cum peccare sit actus quidam, proprie loquendo, non est rationis neque superioris neque inferioris, sed hominis secundum hanc vel illam. Nec est inconveniens, si una potentia ad diversa comparatur, quin secundum unam habitudinem sit peccatum et non secundum alteram; sicut cum plures habitus sunt in una potentia, contingit peccare secundum actum unius habitus, et non secundum actum alterius; ut si idem sit grammaticus et geometra, et vera de lineis enuntiet, soloecismum faciendo.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quando perfectio complet perfectibile secundum totam eius capacitatem, impossibile est unius perfectibilis plures perfectiones esse in eodem ordine. Et ideo non potest esse quod materia simul perficiatur duabus formis substantialibus, quia una materia non est capax nisi unius esse substantialis. Secus autem est de accidentalibus formis, quae non perficiunt sua subiecta secundum totam eorum potentiam: unde possibile est plura accidentia esse unius perfectibilis. Et ideo etiam plures habitus esse unius potentiae possibile est, cum habitus potentiarum sint accidentales perfectiones; superveniunt enim post completae potentiae rationem.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sicut dicit Avicenna in VI de naturalibus diversitas actus quandoque indicat diversitatem potentiarum, quandoque non. Quinque enim modis in actibus animae diversitas inveniri potest.

Uno modo secundum fortitudinem et debilitatem, sicut opinari et credere. Alio modo secundum velocitatem et tarditatem, sicut currere et moveri. Tertio modo secundum habitum et privationem, ut quiescere et moveri.

Quarto modo secundum comparisonem ad contraria eiusdem generis, ut sentire album et sentire nigrum. Quinto modo quando actus sunt diversorum generum, ut apprehendere et movere, vel sentire sonum et sentire colorem.

Diversitas igitur primi et secundi modi diversitatem potentiae non indicat: quia sic oporteret tot esse potentias animae distinctas, quot gradus fortitudinis et debilitatis, vel velocitatis, vel tarditatis inveniuntur in actibus.

Similiter etiam nec diversitas tertii et quarti modi, cum eiusdem potentiae sit ad utrumque oppositum comparari. Sola autem diversitas quinti modi indicat potentiae diversitatem, ut dicamus actus esse genere diversos qui in ratione obiecti non conveniunt: et secundum hoc diversitas actuum rationis superioris et inferioris diversitatem potentiae non indicat ut ex dictis patet.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod agens intellectus et possibilis plus differunt quam ratio superior et inferior; cum agens intellectus et possibilis respiciant obiecta diversa formaliter etsi non materialiter. Respiciunt enim diversam rationem obiecti, quamvis utraque in eadem re intelligibili possibile sit inveniri; unum enim et idem potest esse prius intelligibile in potentia, et post intelligibile in actu.

Sed ratio superior et inferior respiciunt obiecta diversa materialiter, non autem formaliter; cum respiciant diversas naturas secundum unam rationem obiecti, ut ex dictis patet. Diversitas autem formalis maior est quam materialis; et propter hoc ratio non sequitur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod inferior ratio dicitur a superiori deduci, ratione eorum quae attendit inferior ratio, quae deducuntur ab his quae superior attendit: rationes enim inferiores a superioribus deducuntur.

Unde nihil prohibet rationem inferiorem et superiorem esse unam potentiam; sicut videmus quod eiusdem potentiae est considerare principia subalternantis scientiae et principia subalternatae, quamvis haec ab illis deducantur.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod pro tanto dicitur ratio superior inferiorem movere, quia inferiores rationes regulandae sunt secundum superiores; sicut etiam scientia subalternata a subalternante regulatur.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia ut dicit Philosophus in III de anima, intellectus semper rectus est. Ratio autem est eadem potentia cum intellectu, ut supra habitum est. Ergo etiam ratio semper recta est, ergo in ea peccatum non est.

AG2

Praeterea, quidquid est susceptivum alicuius perfectionis, si sit susceptivum defectus, non poterit esse in eo nisi defectus oppositus illi perfectioni: quia contrariorum idem est susceptivum.

Sed secundum Augustinum, XII de Trinit., propria perfectio superioris rationis est sapientia, inferioris autem scientia.

Ergo in eis aliud peccatum esse non potest nisi ignorantia et stultitia.

AG3

Praeterea, secundum Augustinum omne peccatum in voluntate est.

Sed ratio est alia potentia a voluntate. Ergo in ratione peccatum non est.

AG4

Praeterea, nihil est susceptivum sui contrarii; quia contraria simul esse non possunt. Sed omne peccatum hominis est rationi contrarium, malum enim hominis est contra rationem esse, ut dicit dionysius, IV cap. De divinis nominibus. Ergo peccatum in ratione esse non potest.

AG5

Praeterea, peccatum quod circa aliquam materiam committitur, non potest attribui illi potentiae quae ad illam materiam non se extendit. Sed ratio superior habet pro materia res aeternas, non autem delectabilia carnis.

Ergo peccatum quod circa delectabilia carnis committitur, nullo modo superiori rationi attribui debet, cum tamen Augustinus dicat, quod consensus in actum rationi superiori attribuitur.

Praeterea, Augustinus dicit quod superior ratio est quae superiora contemplatur et inhaeret eis, per amorem scilicet; sed ex hoc non contingit esse peccatum; ergo in superiori ratione peccatum esse non potest.

AG6

Praeterea, fortius non vincitur ab infirmiori.

Sed ratio est fortissimum eorum quae in nobisveniuntur. Ergo non potest vinci vel per concupiscentiam vel per iram vel aliud huiusmodi; et ita non potest in ea peccatum esse.

SC1

Sed contra. Eiusdem est mereri et demereri.

Sed meritum in actu rationis consistit.

Ergo et demeritum.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum, contingit peccare non solum ex passione, sed etiam ex electione. Sed electio in actu rationis consistit, cum sequatur consilium, ut dicitur in ethic..

Ergo in ratione contingit esse peccatum.

SC3

Praeterea, per rationem dirigimur et in speculabilibus et in operabilibus. Sed in speculativis contingit esse peccatum circa rationem, ut cum aliquis ratiocinando paralogizat. Ergo etiam in operativis contingit esse peccatum in ratione.

CO

Responsio. Dicendum, quod secundum Augustinum in XII de Trinit., peccatum quandoque est in superiori ratione, quandoque in inferiori. Ad cuius intellectum oportet duo praecognoscere: scilicet quis actus rationi attribui possit; et iterum quis superiori, et quis inferiori.

Sciendum est igitur, quod sicut est duplex apprehensiva, scilicet inferior, quae est sensitiva, et superior, quae est intellectiva vel rationalis; ita est etiam duplex appetitiva, scilicet inferior, quae vocatur sensualitas, quae dividitur per irascibilem et concupiscibilem; et superior, quae nominatur voluntas. Huiusmodi autem appetitivae duae ad suas apprehensivas quantum ad aliquid similiter se habent, quantum ad aliquid autem diversimode.

Similiter quidem quantum ad hoc, quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus nisi praecedente aliqua apprehensione. Appetibile enim non movet appetitum vel superiorem vel inferiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel phantasia et sensu; ratione cuius non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus.

Dissimiliter autem quantum ad hoc, quod in appetitu inferiori inest quaedam naturalis inclinatio, qua quodammodo naturaliter cogitur appetitus ut in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum, quia superior appetitus liber est, non autem inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentiae apprehensivae, quia causa illius motus non est ex apprehensione, sed ex inclinatione appetitus; sed motus appetitus superioris attribuitur suae apprehensivae, scilicet rationi, quia superioris appetitus inclinatio vel in hoc vel in illud ex iudicio rationis causatur.

Et inde est quod vires motivas distinguimus per rationalem, irascibilem, et concupiscibilem, in parte superiori nominantes quod apprehensionis est, in inferiori vero quod appetitus.

Sic igitur patet quod aliquis actus rationi attribuitur dupliciter.

Uno modo quia est immediate eius, utpote ab ipsa ratione elicitus, sicut conferre de agendis vel scibilibus. Alio modo quod eius est mediante voluntate, quae per eius iudicium movetur.

Sicut autem motus appetitus qui consequitur iudicium rationis, rationi attribuitur; ita motus appetitus consequentis deliberationem superioris rationis, attribuitur superiori rationi; utpote cum aliquis deliberat de agendis, ex hoc quod aliquid est Deo acceptum, vel divina lege praeceptum, vel aliquo huiusmodi modo. Inferioris vero rationis erit quando motus appetitus consequitur iudicium inferioris rationis ut cum deliberatur de agendis per causas inferiores, utpote considerando turpitudinem actus, dignitatem rationis, offensam hominum, vel aliquid huiusmodi.

Huiusmodi autem duae considerationes ordinatae sunt. Finis enim, secundum Philosophum, VII ethicorum, in operabilibus rationem principii tenet. In speculativis autem scientiis non perficitur iudicium rationis nisi quando conclusiones resolvuntur in prima principia. Unde nec in operabilibus perficietur nisi quando fiet reductio usque ad ultimum finem: tunc enim solummodo ratio ultimam sententiam de operando dabit; et haec sententia est consensus in opus.

Et inde est quod consensus in actum attribuitur rationi superiori, quae finem ultimum inspicit; sed delectatio, vel delectationis complacentia, sive consensus, attribuitur ab Augustino rationi inferiori.

Quando igitur peccat aliquis consentiendo in actum malum, est peccatum in ratione superiori: quando vero per solam delectationem cum aliqua deliberatione, dicitur esse peccatum in inferiori ratione, propter hoc quod ipsa huiusmodi inferioribus disponendis immediate insistit.

Sic autem dicitur esse peccatum in superiori ratione vel inferiori in quantum motus appetitivae, rationi attribuitur. Sed considerando actum proprium rationis, dicitur esse peccatum in superiori vel inferiori ratione, quando ratio superior vel inferior in propria collatione decipitur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod secundum Philosophum in III de anima, sicut sensus in propriis sensibilibus nunquam decipitur, circa sensibilia autem communia et per accidens decipi potest; ita intellectus circa proprium obiectum, scilicet quod quid est, nunquam decipitur, nisi forte per accidens; nec circa prima principia, quae statim notis terminis cognoscuntur; sed decipitur in conferendo et applicando principia communia ad particulares conclusiones; et ita contingit rationem sua rectitudine privari, et in ea esse peccatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sapientiae et scientiae secundum se opponuntur directe stultitia et ignorantia; sed quodammodo indirecte etiam omnia alia peccata: in quantum scilicet regimen sapientiae et scientiae, quod in agendis requiritur, per peccatum depravatur, ratione cuius omnis malus dicitur esse ignorans.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarium; illud autem quod a voluntate causatur, rationi etiam attribuitur, ratione supradicta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod peccatum hominis dicitur esse contra rationem, in quantum est contra rationem rectam, in qua peccatum esse non potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio superior fertur in rationes aeternas directe sicut in propria objecta; sed ab eis quodammodo reflectitur ad temporalia et caduca, prout ex illis rationibus aeternis de huiusmodi temporalibus iudicat; et sic, cum eius iudicium pervertitur circa aliquam materiam, peccatum illud rationi superiori ascribitur.

Ad sextum dicendum quod quamvis ratio superior ad hoc sit ordinata ut aeternis inhaereat non tamen semper eis inhaeret; et sic in ea potest esse peccatum.

RA6

Ad septimum dicendum, quod similem rationem socrates faciebat, ostendere volens, quod nullum scientem contingit peccare, quia scientia, cum sit fortior, a passione non vincitur.

Ad quod respondet Philosophus, VII ethic., distinguendo scientiam in universalem et particularem, et scientiam in habitu et in actu; et in habitu scientiam distinguit per hoc quod habitus potest esse solutus vel ligatus, ut in ebriosis accidit.

Contingit igitur aliquem habentem scientiam universalem in actu, in particulari, circa quod est opus, non habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam, vel aliam passionem; ut sic iudicium rationis in particulari operabili non possit informari secundum universalem scientiam. Et ita contingit errare rationem in electione; et a tali errore electionis omnis malus est ignorans, quantumcumque habeat in universali scientiam. Et per hunc etiam modum ratio ad peccatum deducitur, in quantum per concupiscentiam ligatur.

¶4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum delectatio morosa per consensum in delectationem in inferiori ratione existens, sine consensu in opus, sit peccatum mortale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ut enim dicit Augustinus in enchiridion, tussio pectoris et oratio dominica sunt remedia contra veniale deputata. Sed consensus in delectationem sine consensu in opus, inter illa peccata computatur quibus remedium adhibetur per pectoris contusionem et orationem dominicam; dicit enim Augustinus in XII de trinitate: nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt; negandum est esse peccatum; sed longe minus quam si opere statuatur implendum: et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, peccusque percutiendum, et dicendum: dimitte nobis debita nostra, etc.. Ergo consensus in delectationem praedictus non est peccatum mortale.

AG2

Praeterea, consensus in veniale peccatum venialis est, sicut et consensus in mortale mortalis; sed delectatio peccatum veniale est.

Ergo et consensus in eam venialis erit.

AG3

Praeterea, in actu fornicationis duo invenimus propter quae malus iudicari potest: scilicet vehementiam delectationis, quae absorbet rationem; et nocumentum ex actu proveniens, scilicet incertitudo prolis, et alia huiusmodi quae consequerentur, nisi concubitus matrimonii lege ordinaretur. Non autem potest dici quod fornicatio sit peccatum mortale ratione delectationis, quia illa delectationis vehementia invenitur in actu matrimonii, qui non est peccatum. Ergo non est peccatum mortale nisi propter nocumentum quod ex actu provenit; ergo ille qui consentit in delectationem fornicationis et non in actum, non appropinquat fornicationi ex parte illa qua est peccatum mortale; et ita non videtur peccare mortaliter.

AG4

Praeterea, non minus peccatum est homicidium quam fornicatio. Sed qui cogitat de homicidio, et delectatur, et consentit in delectationem, non peccat mortaliter; alias omnes qui delectantur in historiis bellorum audiendis, et in hanc delectationem consentirent, mortaliter peccarent, quod non videtur probabile.

Ergo nec consensus in delectationem fornicationis est peccatum mortale.

AG5

Praeterea, cum veniale et mortale quasi in infinitum distent, quod ex distantia poenae perpenditur, veniale non potest fieri mortale.

Sed delectatio quae in sola cogitatione consistit, ante consensum est venialis. Ergo consensu adveniente non potest fieri mortalis.

AG6

Praeterea, ratio peccati mortalis in aversione a Deo consistit. Averti autem a Deo non est inferioris rationis, sed superioris, cuius est etiam converti: opposita enim eiusdem sunt; ergo peccatum mortale in inferiori ratione esse non potest, et ita consensus in delectationem, qui ab Augustino inferiori rationi adscribitur, non erit peccatum mortale.

AG7

Praeterea, ut Augustinus in libro I contra Manichaeos dicit, si cupiditas nostra mota fuerit, quasi iam mulieri persuasum erit; sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit, quod cum fit, non labimur in peccatum. Ex quo videtur accipi, quod in spirituali coniugio nobis intimo si mulier peccat, et non vir, non est peccatum.

Sed quando consentitur in delectationem et non in actum, mulier peccat, et non vir, ut Augustinus dicit in XII de Trinitate. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

AG8

Praeterea, secundum Philosophum in X ethicorum, delectatio in bonitate et malitia consequitur operationem ex qua causatur.

Sed actus exterior fornicationis, qui consistit in motu corporali, alius est ab interiori, scilicet cogitatione. Ergo et delectatio quae consequitur interiorem actum, alia erit ab illa quae consequitur exteriorem.

Actus autem interior ex genere suo non est peccatum mortale, sicut erat exterior. Ergo nec delectatio interior est de genere peccati mortalis; ergo videtur quod consensus in talem delectationem non sit peccatum mortale.

AG9

Praeterea, illud solum videtur esse peccatum mortale quod lege divina prohibetur, ut patet per definitionem peccati ab Augustino datam, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Sed non invenitur lege divina prohibitus consensus in delectationem. Ergo non est peccatum mortale.

AG10

Praeterea, idem iudicium videtur esse de consensu interpretativo et de consensu expresso. Sed consensus interpretativus non videtur esse peccatum mortale, quia peccatum non transfertur in aliquam potentiam nisi per actum illius potentiae; in interpretativo autem consensu non invenitur aliquis actus rationis, quae dicitur consentire, sed sola negligentia reprimendi illicitos motus. Ergo consensus interpretativus in delectationem non est peccatum mortale; et similiter nec consensus expressus.

AG11

Praeterea, ex hoc est aliquod peccatum mortale, ut dictum est, argum. 6, quod est contra praeceptum divinum; alias non contemneretur Deus in transgressione praecepti, et sic peccantis animus non averteretur a Deo. Sed ratio inferior non advertit rationem praecepti divini; hoc enim est officium superioris rationis, quae aeternas rationes consulit.

Ergo in inferiori ratione peccatum mortale esse non potest, et sic consensus praedictus non est mortalis.

AG12

Praeterea cum in peccato sint duo: conversio et aversio; ad conversionem aversio sequitur. Hoc enim ipso quod aliquis ad unum contrarium convertitur, ab uno avertitur.

Sed ille qui consentit in delectationem et non in actum, non plene convertitur ad bonum commutabile, quia complementum in actu consistit. Ergo nec est ibi completa aversio, et ita nec est ibi mortale peccatum.

AG13

Praeterea, ut dicitur in Glossa, in princ.

Hierem., Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed si aliquis in meditatione divinorum praeceptorum delectaretur, et in talem delectationem consentiret, dummodo non proponeret opere implere divina praecepta, non mereretur praemium. Ergo nec poenam meretur, si in delectationem peccati consentiat, dummodo non statuat opere implere.

AG14

Praeterea, inferior pars rationis mulieri comparatur. Sed mulier non est suae voluntatis, quia non habet potestatem sui corporis, ut apostolus dicit. Ergo nec inferior pars rationis suae voluntatis est, et ita non potest peccare.

SC1

Sed contra. Nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Sed homo damnabitur pro consensu in delectationem: unde dicit Augustinus, XII de trinitate: totus homo damnabitur, nisi haec quae sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remittantur. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

SC2

Praeterea, delectatio operationis alicuius et ipsa operatio ad idem genus peccati reducuntur, sicut et operatio virtutis et delectatio in ea ad eandem virtutem; iusti enim est et operari iusta, et delectari de iustis operibus, ut patet in I ethicorum.

Sed ipse actus fornicationis est in genere peccati mortalis. Ergo et etiam delectatio in cogitatione de fornicatione, et sic consensus in delectationem erit peccatum mortale.

SC3

Praeterea, si in ratione inferiori peccatum mortale esse non posset, gentiles, qui non deliberabant de actibus nisi secundum inferiores rationes, mortaliter non peccassent fornicando; vel aliquid huiusmodi faciendo, quod patet esse falsum. Ergo in inferiori ratione potest esse mortale peccatum.

CO

Responsio. Dicendum, quod eadem quaestio est qua quaeritur de delectatione morosa utrum sit peccatum mortale, et qua quaeritur de consensu in delectationem. Dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest an sit peccatum mortale, si dicatur esse morosa a mora temporis. Certum est enim quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem peccati mortalis, nisi aliquid aliud interveniat; cum non sit circumstantia in infinitum aggravans.

Sed hoc videtur dubitabile, utrum delectatio quae dicitur morosa ex consensu rationis superveniente, mortale peccatum sit. Circa quod diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt quod non est peccatum mortale, sed veniale.

Quae quidem opinio dictis Augustini adversari videtur, qui ex tali consensu damnationem homini comminatur, ut patet ex verbis eius inductis. Contradicit etiam isti opinioni fere communis modernorum opinio; et videtur etiam in periculum vergere animarum, cum ex consensu in talem delectationem homo promptissime in peccatum incidere possit.

Unde alteri opinioni magis videtur assentiendum, quae ponit talem consensum esse peccatum mortale: cuius opinionis veritas hinc accipi potest.

Sciendum namque est, quod sicut ad exteriorem fornicationis actum sequitur sua delectatio sensibilis, ita etiam ad actum cogitationis sequitur quaedam interior delectatio. Sed ad cogitationem duplex delectatio sequitur: una quidem ex parte ipsius cogitationis; alia vero ex parte ipsius cogitati.

Delectamur enim quandoque in cogitando propter ipsam cogitationem, ex qua nobis acquiritur quaedam cognitio in actu aliquorum, quamvis illa nobis displiceant; sicut aliquis iustus cogitat de peccatis, de eis disputando vel conferendo, et in veritate huius cogitationis delectatur. Sed tunc propter ipsa cogitata delectatio sequitur, quando ipsa res cogitata affectum movet et allicit.

Et hae quidem duae cogitationes in quibusdam actibus manifeste differunt, et aperte distinguuntur. Sed earum distinctio in cogitationibus de peccatis carnis magis latet, eo quod propter corruptionem concupiscibilis, ad cogitationem talium concupiscibilium statim sequitur motus in concupiscibili ex ipsis concupiscibilibus causatus. Delectatio igitur illa quae cogitationem sequitur ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur quam delectatio exterioris actus. Unde talis delectatio qualiumcumque malorum cogitationem sequatur vel penitus non est peccatum, sed laudabilis delectatio, cum quis delectatur in cognitione veri; vel si sit ibi aliqua immoderantia, continebitur sub peccato curiositatis. Sed illa delectatio quae sequitur cogitationem ex parte rei cogitatae, in idem genus coincidit cum delectatione exterioris actus.

Ut enim dicitur in XI metaph., delectatio per se in actu consistit; sed spes et memoria propter actum delectabilia sunt. Unde constat quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est eadem inordinatione qua est inordinata delectatio exterior. Dato igitur quod delectatio exterior sit peccati mortalis, tunc etiam interior delectatio in se et absolute considerata de genere peccati mortalis est.

Quandocumque autem ratio se subiicit peccato mortali per approbationem tunc est peccatum mortale: excluditur enim a ratione rectitudo iustitiae, cum ipsa subiicitur iniquitati per approbationem.

Tunc autem se subiicit huic delectationi perversae quando in eam consentit. Et haec est prima subiectio qua ei se subiicit; et ex hac subiectione consequitur quandoque ut ipsum actum inordinatum eligat propter hanc delectationem perfectius consequendam. Et quanto in plures inordinationes tendit, ad hoc quod delectationem consequatur, tanto magis in peccato progreditur. Totius tamen istius progressus prima radix erit ille consensus quo delectationem acceptavit; unde ibi peccatum mortale inchoatur.

Unde simpliciter concedimus, consensum in delectationem fornicationis vel alterius mortalis esse peccatum mortale. Ex quo etiam sequitur quod quidquid homo agit ex consensu talis delectationis, ad hoc ut huiusmodi delectationem nutriat et teneat, sicut sunt turpes tactus vel libidinosa oscula vel aliquid huiusmodi, totum est peccatum mortale

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut Augustinus in ench. Dicit, oratio dominica et alia huiusmodi non solum ad delenda venialia peccata valent, sed etiam ad remissionem mortalium, quamvis non ita ad deletionem mortalium sicut sufficiunt ad deletionem venialium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod delectatio illa quae consequitur cogitationem de fornicatione ex parte cogitati, est mortalis secundum suum genus; sed per accidens tantum est veniale peccatum, in quantum scilicet praevenit consensum deliberatum, in quo perficitur ratio peccati mortalis; sine quo etiamsi corpus inquinaretur per violentiam, non esset peccatum mortale: quia non potest inquinari corpus iniquatione peccati sine consensu mentis, ut dicit Lucia. Et ideo quando consensus advenit, removetur praedictum accidens, et fit peccatum mortale, sicut etiam accideret in ea quae per violentiam corrumpetur, si consentiret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tota inordinatio fornicationis, undecumque contingat, redundat in delectationem quae ex ipsa causatur; unde qui huius generis delectationem approbat, mortaliter peccat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si aliquis delectaretur in cogitatione homicidii propter ipsam rem cogitam, hoc non esset nisi propter affectionem quam haberet ad homicidium, et ita peccaret mortaliter, sed si aliquis delectaretur in cogitatione tali propter notitiam eorum de quibus cogitat, vel propter aliquid aliud huiusmodi, non erit peccatum mortale semper, sed reducetur ad aliquod aliud genus peccati quam homicidium, scilicet ad curiositatem, vel aliquid huiusmodi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa delectatio quae fuit venialis, nunquam eadem numero erit mortalis; sed actus consensus superveniens peccatum mortale erit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis ratio superior sola per se convertatur ad Deum, tamen huius conversionis aequaliter fit particeps inferior ratio, secundum quod a superiori regulatur; sicut et irascibilis et concupiscibilis dicuntur participare aequaliter ratione, in quantum rationi obediunt. Et ita etiam aversio peccati mortalis potest pertinere ad rationem inferiorem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Augustinus in Lib. Contra Manichaeum non eodem modo exponit illa tria, sicut in libro de Trinitate.

In XII de trinitate enim serpentem attribuit sensualitati, mulierem inferiori rationi, virum superiori; sed in lib.

Contra Manichaeum, serpentem sensui, mulierem concupiscentiae sive sensualitati, virum rationi. Unde patet quod ratio non sequitur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod actus interior, scilicet cogitatio, habet alterius modi delectationem a delectatione actus exterioris quae consequitur cogitationem per seipsam. Sed delectatio quae consequitur cogitationem ex parte actus cogitati, reducitur in idem genus; quia nullus delectatur in aliquo, nisi afficiatur ad illud, et apprehendat illud ut conveniens.

Unde qui consentit in delectationem interiorem approbat etiam exteriorem delectationem, et vult ea frui, saltem cogitando de ea.

RA9

Ad nonum dicendum, quod consensus in delectationem prohibetur praecepto illo. Non concupisces etc.; non enim sine causa de actu exteriori et de interiori concupiscentia diversa praecepta dantur in lege. Nihilominus tamen si in nullo praecepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibetur, prohibentur et omnia consequentia quae ad idem pertinent.

RA10

Ad decimum dicendum, quod antequam ratio delectationem perpendat vel nocumentum ipsius, non habet interpretativum consensum, etiamsi non resistat; sed quando iam perpendit ratio de delectatione insurgente, et de nocumento consequente; utpote cum percipit homo se totaliter per huiusmodi delectationem in peccatum inclinari, et in praeceptis ruere, nisi expresse resistat, videtur consentire.

Et tunc peccatum ad rationem transfertur per actum eius: quia agere et non agere, cum quis agere debet, ad genus actus reducuntur, secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod vis praecepti divini pervenit usque ad rationem inferiorem, in quantum participat regimen superioris rationis, ut prius dictum est.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod conversio qua quis post deliberationem ad aliquid de genere mali convertitur, sufficit ad rationem peccati mortalis; quamvis post hanc completionem aliqua alia completio addi possit.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod, sicut dicit dionysius, bonum causatur ex una tota et perfecta causa, sed malum ex singularibus defectibus: et ita plura requiruntur ad hoc quod aliquid sit bonum meritorium, quam ad hoc quod sit malum demeritorium; quamvis Deus sit prior ad remunerandum bona quam ad puniendum mala. Unde consensus delectationis sine consensu operis non sufficit ad merendum, sufficit autem in malis ad demerendum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod mulier de iure non debet velle contra viri debitam ordinationem; sed tamen de facto quandoque potest contrarium velle, et vult: et ita etiam est de inferiori ratione.

RC

Rationes in contrarium concedimus, quamvis ultima falso concludat. Procedit enim ac si gentilis secundum superiorem rationem peccare non posset, quod falsum est. Nullus est enim qui non aestimet in aliquo esse finem humanae vitae; et cum ex illo deliberationem accipit, ad rationem superiorem pertinet.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Superioris enim rationis est inhaerere rationibus aeternis. Ergo et peccatum in ea esse non potest nisi per hoc quod deflectitur ab aeternis rationibus. Sed deflecti a rationibus aeternis est peccatum mortale. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum nisi mortale.

AG2

Praeterea, peccatum veniale, per contemptum fit mortale. Sed non videtur esse sine contemptu quod aliquis deliberet aliquid esse malum et a Deo puniendum, et tamen illud committere consentiat. Ergo videtur quod quandocumque post deliberationem superioris rationis in actum consentitur etiam peccati venialis sit mortale peccatum.

AG3

Praeterea, est aliquid in anima in quo non potest esse peccatum nisi veniale, scilicet sensualitas; aliquid vero in quo potest esse et veniale et mortale, ut ratio inferior; ergo videtur quod aliquid etiam sit in anima in quo non sit nisi peccatum mortale: hoc autem non est synderesis quia in ea nullum est peccatum; ergo hoc convenit superiori rationi.

AG4

Praeterea, in Angelo et in homine in statu innocentiae non poterat esse peccatum veniale, propter hoc quod peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quae tunc non erat.

Sed ratio superior est remota a carnis corruptione.

Ergo in ea peccatum veniale esse non potest.

SC1

Sed contra. Consensus in actum peccati non est gravior quam ipse actus peccati. Sed consensus in actu venialis peccati ad superiorem rationem pertinet. Ergo et peccatum veniale.

SC2

Praeterea, subitus motus infidelitatis peccatum veniale est; et non est nisi in superiori ratione. Ergo in ea est peccatum veniale.

CO

Responsio. Dicendum, quod in superiori parte rationis potest esse peccatum veniale et mortale; sed tamen aliqua materia est circa quam in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale: quod sic patet.

Superior enim ratio habet actum circa aliquam materiam directe, scilicet circa rationes aeternas; et circa aliquam materiam indirecte, scilicet circa res temporales, de quibus iudicat secundum rationes aeternas.

Circa materiam autem propriam, scilicet circa rationes aeternas, habet actum duplicem, et subitum et deliberatum. Cum autem peccatum mortale non perficiatur nisi post actum deliberationis, poterit esse in superiori ratione peccatum veniale, quando est motus subitus; mortale autem quando est deliberatus, sicut in peccato infidelitatis apparet.

Sed circa materiam temporalium rerum non habet nisi actum deliberatum, quia non fertur in ea nisi conferens ad ea rationes aeternas.

Unde quantum ad huiusmodi materiam, si sit in genere peccati mortalis semper actus rationis superioris erit peccatum mortale; si autem sit in genere venialis peccati, erit veniale, ut patet cum quis consentit in verbum otiosum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ratio superior peccat per hoc quod deflectitur a rationibus aeternis, non solum faciendo contra eas, sed etiam faciendo praeter eas, quod est peccatum veniale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non quilibet contemptus facit peccatum mortale, sed contemptus Dei; per hunc enim solum homo a Deo avertitur. Post quantamcumque autem deliberationem aliquis in peccatum veniale consentiat, non contemnit Deum, nisi forte aestimaret peccatum illud esse contrarium praecepto divino, unde ratio non sequitur

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc quod in sensualitate non possit esse nisi peccatum veniale, contingit ex imperfectione eius. Ratio autem, perfecta potentia est; et ideo in ea potest esse peccatum secundum omnem peccati differentiam: actus enim eius potest esse in in quolibet genere completus. Unde si sit in genere peccati venialis, erit veniale; si in genere mortalis, erit mortale.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis ratio superior non sit immediate carni coniuncta, tamen corruptio carnis usque ad eam pertingit, in quantum superiores potentiae ab inferioribus accipiunt.

|q16 Quaestio 16

Prologus

PR1

Primo utrum synderesis sit potentia, vel habitus.

PR2

Secundo utrum synderesis possit peccare.

PR3

Tertio utrum synderesis in aliquibus extingatur.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de synderesi.

Et quaeritur utrum synderesis sit potentia, vel habitus.

TTB

Et videtur quod sit potentia.

AG1

Ea enim quae veniunt in eandem divisionem, sunt eiusdem generis. Sed synderesis dividitur contra rationabilem, irascibilem et concupiscibilem in Glossa Hieronymi Ezech. I 9.

Cum igitur irascibilis et concupiscibilis et rationalis sint potentiae, synderesis potentia erit.

AG2

Sed dicebat, quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu.

Sed contra, subiectum cum accidente non dividitur contra subiectum absolute sumptum: non enim esset conveniens divisio qua diceretur animalium aliud homo, aliud homo albus. Ergo cum habitus comparetur ad potentiam sicut accidens ad subiectum, videtur quod non possit convenienter dividi id quod dicit potentiam tantum, ut rationabilis et concupiscibilis et irascibilis, contra id quod nominat potentiam cum habitu.

AG3

Praeterea, unius potentiae contingit esse diversos habitus. Si ergo ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur, quot sunt habitus potentiarum, tot membra esse deberent illius divisionis qua partes animae ad invicem distinguuntur.

AG4

Praeterea, nihil unum et idem potest esse regulans et regulatum. Sed potentia per habitum regulatur. Ergo non potest potentia et habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam et habitum designet simul.

AG5

Praeterea, habitui non inscribitur aliquid, sed potentiae tantum. Sed universalis principia iuris dicuntur inscribi synderesi.

Ergo ipsa potentiam nominat absolute.

AG6

Praeterea, ex duobus non potest unum fieri nisi eorum altero transmutato. Sed habitus ille naturalis quem significare dicitur nomen synderesis, non mutatur, quia naturalia oportet manere; nec iterum potentiae animae transmutantur.

Et ita videtur quod ex habitu et potentia non potest unum fieri, ut utrumque uno nomine nominari possit.

AG7

Praeterea, sensualitas synderesi opponitur, quia sicut sensualitas inclinatur semper ad malum, ita synderesis semper ad bonum. Sed sensualitas est absolute potentia sine habitu.

Ergo et synderesis potentiam nominat absolute.

AG8

Praeterea, ut dicitur in IV metaphys., ratio quam significat nomen, est definitio.

Ergo illud quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest; sed aggregatum ex subiecto et accidente, ut hoc quod dico: homo albus, definiri non potest, ut probatur VII metaphys..

Et sic etiam nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest potentia cum habitu uno nomine significari.

AG9

Praeterea, superior ratio potentiam nominat absolute. Sed synderesis est idem quod superior ratio, ut videtur: ut enim dicit Augustinus in Lib. De libero arbitrio: in naturali iudicatorio, quod nos synderesim dicimus, adsunt quaedam regulae et lumina virtutum, et vera et incommutabilia.

Incommutabilibus autem rationibus adhaerere, secundum Augustinum, XII de trinitate, est superioris rationis. Ergo synderesis est potentia absolute.

AG10

Praeterea, secundum Philosophum in II ethic., omne quod est in anima, est potentia, aut habitus, aut passio. Ergo vel divisio Philosophi est insufficiens, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus.

AG11

Praeterea, contraria non possunt esse in eodem.

Sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinatur ad malum. Ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum: et ita synderesis, quae semper inclinatur ad bonum, non est habitus, vel potentia cum habitu, sed potentia absolute.

AG12

Praeterea, ad operandum sufficit potentia et habitus. Si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato, cum synderesis inclinatur ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur esse Pelagii haeresis.

AG13

Praeterea, si synderesis sit potentia cum habitu, non erit potentia passiva, sed activa, cum habeat operationem aliquam. Sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam. In anima autem humana est duplex forma: una per quam cum Angelis convenit in quantum spiritus est, quae est superior; alia inferior per quam corpus vivificatur in quantum anima est.

Oportet igitur quod synderesis fundatur vel supra formam superiorem vel supra formam inferiorem.

Si supra formam superiorem, est superior ratio; si supra inferiorem, est ratio inferior. Sed tam ratio superior quam inferior potentiam nominat absolute. Ergo synderesis absolute potentia est.

AG14

Praeterea, si synderesis nominat potentiam cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu acquisito vel infuso, possibile est synderesim amittere. Sed synderesis non nominat habitum innatum. Ergo nominat potentiam absolute. Probatio mediae. Omnis habitus qui praesupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus. Sed synderesis praesupponit actum temporalem: est enim synderesis remurmurare malo, et instigare ad bonum; quod esse non potest, nisi prius actualiter cognoscatur bonum et malum. Ergo synderesis praeeexistit actum temporalem.

AG15

Praeterea, officium synderesis videtur esse iudicare; unde et naturale iudicarium dicitur.

Sed liberum arbitrium a iudicando nomen accepit. Ergo synderesis est idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia absolute. Ergo et synderesis.

AG16

Praeterea, si synderesis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque; hoc non erit compositione logica qua species ex genere et differentia componitur: quia potentia non se habet ad habitum ut genus ad differentiam; sic enim quilibet habitus potentiae superinductus specialem potentiam constitueret.

Ergo est compositio naturalis. Sed in naturali compositione compositum est aliud a componentibus, ut probatur VII metaphys..

Ergo synderesis nec erit potentia nec habitus, sed aliquid praeter haec; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

SC1

Sed contra. Si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. Rationales autem potentiae se habent ad opposita. Ergo synderesis ad opposita se habebit; quod patet esse falsum, quia semper instigatur ad bonum, et nunquam ad malum.

SC2

Praeterea, si synderesis sit potentia, aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non est eadem, quia contra rationem dividitur in Glossa Ieronimi, Ezech. I prius inducta. Nec etiam potest dici quod sit alia potentia a ratione: specialis enim potentia specialem actum requirit; nullus actus autem synderesi attribuitur quem ratio facere non possit; ratio enim ipsa et instigatur ad bonum, et remurmurat malo. Ergo synderesis nullo modo est potentia.

SC3

Praeterea, fomes semper inclinatur ad malum, synderesis autem semper ad bonum. Ergo ista duo directe opponuntur. Sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens: ipsa enim concupiscentia, quae in pueris habitualis est, secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo et synderesis est habitus.

SC4

Praeterea, si synderesis est potentia, aut est cognitiva, aut motiva. Sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus eius est inclinare ad bonum, et remurmurare malo. Ergo si sit potentia, erit motiva. Hoc autem

apparet esse falsum, quia potentiae motivae, sufficienter dividuntur per irascibilem, concupiscibilem et rationabilem, contra quas dividitur synderesis, ut prius, argum. 1, dictum est. Ergo synderesis nullo modo est potentia.

SC5

Praeterea, sicut in parte operativa animae synderesis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat.

Sed intellectus principiorum est habitus quidam; ut patet per Philosophum in VI ethic.. Ergo et synderesis quidam habitus est.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem diversae inveniuntur opiniones.

Quidam namque dicunt, quod synderesis absolute potentiam nominat, et potentiam aliam a ratione, ea superiorem.

Alii vero dicunt, esse quidem synderesim potentiam absolute sed esse rationi eamdem secundum rem, sed consideratione diversam. Consideratur enim ratio ut ratio, id est in quantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur vis rationalis; et ut natura, id est in quantum aliquid naturaliter cognoscit, et sic dicitur synderesis.

Alii vero dicunt, synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali.

Quid autem horum verius sit, sic videri potest.

Sicut enim dicit dionysius in VII cap. De divin.

Nomin., divina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum; naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo: unde et natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans.

Natura autem humanae animae est infra naturam angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque. Naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero animae proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo.

Unde et anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est angelicae naturae; scilicet ut aliquorum cognitionem habeat subito et sine inquisitione quamvis etiam quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, in quantum in his etiam veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo.

Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio: speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur; et practica, tam secundum Philosophos, qui ponunt Angelos motores orbium, et omnes formas naturales praexistere in eorum praeconceptione, quam etiam secundum theologos, qui ponunt Angelos Deo in spiritualibus officiis ministrare, secundum quae ordines distinguuntur.

Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive practicae sive speculativae, cum principia oporteat esse certiora et stabiliora.

Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum haec quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis; et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praexistant. Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse.

Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam ratio; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cuius contrarium supra, dictum est.

Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcumque horum fuerit, non multum differt; quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem.

Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest; quia naturalis cognitio rationi convenit secundum habitum aliquem naturalem, ut de intellectu principiorum patet.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod aliqua possunt in eadem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quidquid sit illud commune, sive sit genus, sive sit accidens. In illa igitur divisione quadrimembri qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia; sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum.

Unde non sequitur quod synderesis sit potentia sed quod sit quoddam principium motivum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando ex accidente supervenit subiecto aliquid speciale praeter id quod competit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subiectum, vel subiectum cum accidente contra subiectum absolute sumptum; sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute sumptam. In quantum superficies absolute sumpta, est quid mathematicum; per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur ad genus naturae.

Ita etiam et ratio nominat cognitionem secundum modum humanum; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis, in corp. Art., patet. Unde nihil prohibet vel ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum; vel ipsam potentiam habitualement dividi contra potentiam absolute sumptam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod alii habitus qui insunt potentiae rationali, eodem modo movent, per illum modum qui est proprius rationi in quantum est ratio; et ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem, sicut habitus naturalis, a quo synderesis nominatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod synderesis non dicitur significare potentiam et habitum quasi eadem res sit potentia et habitus; sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod scribi aliquid in alio intelligitur dupliciter. Uno modo sicut in subiecto: et sic in anima non potest aliquid scribi nisi quantum ad potentiam.

Vel sicut in continente: et sic nihil prohibet etiam habitui aliquid inscribi, secundum quod dicimus, singula quae ad geometriam pertinent, ipsi geometriae inscribi.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis. Sic autem non fit unum ex habitu et potentia; sed sicut ex accidente et subiecto.

RA7

Ad septimum dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinatur semper ad malum, habet ex corruptione fomitis; quae quidem corruptio inest ei per modum cuiusdam habitus. Et sic etiam synderesis ex habitu aliquo naturali habet quod semper ad bonum inclinet.

RA8

Ad octavum dicendum, quod homo albus non potest definiri definitione proprie dicta, qualis est definitio substantiarum quae significat unum per se; sed potest definiri definitione quadam secundum quid, in quantum ex accidente et subiecto fit unum secundum quid.

Et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi; unde etiam ibidem Philosophus, dicit, quod subiectum cum accidente uno nomine nominari potest.

RA9

Ad nonum dicendum, quod synderesis neque nominat superiorem rationem neque inferiorem, sed aliquid communiter se habens ad utramque. In ipso enim habitu universalium principiorum iuris continentur quaedam quae pertinent ad rationes aeternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum; quaedam vero quae pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum.

Aliter autem synderesis dicitur incommutabilibus intendere et aliter ratio superior.

Dicitur enim aliquid incommutabile per incommutabilitatem naturae; et sic divina incommutabilia sunt. Et hoc modo ratio superior incommutabilibus dicitur inhaerere.

Dicitur etiam aliquid immutabile per necessitatem veritatis, quamvis etiam sit circa res secundum naturam mutabiles, sicut ista veritas: omne totum maius est sua parte, incommutabilis est etiam in mutabilibus rebus. Et hoc modo synderesis incommutabilibus inhaerere dicitur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quamvis omne quod est in anima, sit solum habitus, vel solum potentia, vel solum passio; tamen non omne quod in anima nominatur, est alterum horum tantum: ea enim quae secundum rem distincta sunt, potest intellectus coniungere, et uno nomine nominare.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animae, qua corpori coniungitur; habitus vero naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem.

Et ideo hi duo contrarii habitus non sunt eiusdem secundum idem.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus. Actus autem huius habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo, et inclinare ad bonum: et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem ex hoc sequitur quod in opus meritorium peragendum homo ex puris naturalibus possit. Haec enim naturali facultati solummodo deputare, pelagianae impietatis est.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod synderesis secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam. Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum cuiuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa.

Cognoscitur autem earum distinctio per comparisonem potentiae ad obiectum. Si enim obiectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habeat ut agens et movens, sic est potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per animae potentiam tam in nutriendo quam in augendo et etiam quam in generando; sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia obiecta moventur et fiunt in actu.

Circa intellectum vero aliqua potentia est activa et aliqua passiva, eo quod per intellectum fit intelligibile potentia intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis est potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum, sed magis intellectus possibilis: unde et ipsa potentia quae habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa.

Dato autem quod sit potentia activa, ulterius non recte procedit: non enim in anima sunt duae formae, sed una tantum, quae est eius essentia, quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super unam essentiam animae. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur super essentiam animae secundum illam habitudinem qua est forma corporis; sic enim fundantur in essentia animae solummodo illae potentiae quae sunt organis affixae, qualis non est ratio inferior.

Dato etiam quod illa potentia quam nominat synderesis, sit idem quod ratio superior vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine autem synderesis nominari eandem cum habitu sibi inhaerente.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod actus cognitionis non praeexigitur ad potentiam vel habitum synderesis, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod iudicium est duplex, scilicet in universali, et hoc pertinet ad synderesim; et in particulari operabili, et est hoc iudicium electionis, et hoc pertinet ad liberum arbitrium, unde non sequitur quod sint idem.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod compositio physica et naturalis est multiplex.

Est enim compositio mixti ex elementis; et in hac compositione loquitur Philosophus quod oportet formam mixti esse aliud omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formae substantialis et materiae, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei: quae quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet ad eas ut totum ad partes.

Est etiam compositio subiecti et accidentis in qua non resultat aliquid tertium ex utroque: et talis est compositio potentiae et habitus.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum synderesis possit peccare.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia dicitur in Glossa Ieronimi post mentionem de synderesi factam Ezech. I, 9: hanc interdum praecipitari videmus. Sed praecipitatio in operabilibus nihil est aliud quam peccatum.

Ergo synderesis peccare potest.

AG2

Praeterea, cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, neque potentiae, sed hominis, quia actus singularium sunt; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicuius habitus vel potentiae homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur Ioan. XVI, vers. 2: venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo; et sic ad occisionem apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quo iudicabant esse obsequendum Deo, quod iudicium ad synderesim certum est pertinere. Ergo synderesis peccat.

AG3

Praeterea, hierem. III, 16, dicitur filii mempheos constupraverunt te usque ad verticem. Vertex autem est superior pars animae, ut dicit Glossa, super illud Ps. VII, 17: in verticem ipsius iniquitas eius descendet; et sic ad synderesim pertinet, quae est supremum in anima. Ergo synderesis etiam a Daemonibus per peccatum constupratur.

AG4

Praeterea, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum Philosophum. Sed synderesis est rationalis potentia. Ergo se habet ad opposita: ergo potest bonum facere, et peccare.

AG5

Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem.

Sed virtus et peccatum sunt contraria. Cum igitur in synderesi sit actus virtutis, quia instigat ad bonum, erit etiam in ea actus peccati.

AG6

Praeterea, sicut se habet intellectus principiorum in speculativis, ita synderesis in operativis.

Sed omnis operatio rationis speculativae ex principiis primis oritur. Ergo et omnis operatio practicae rationis ex synderesi initium sumit. Ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicae quae est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quae est secundum peccatum.

AG7

Praeterea, poena respondet culpae. Sed anima tota punietur in damnatis, etiam secundum synderesim.

Ergo etiam synderesis peccat.

SC1

Sed contra. Bonum potest esse magis purum quam malum: quia aliquod bonum est cui non admiscetur aliquid de malo; nihil autem est adeo malum, quod non habeat aliquid de bono permixtum. Sed in nobis est aliquid quod semper inclinatur ad malum, scilicet fomes. Ergo et aliquid erit quod semper inclinatur ad bonum.

Hoc nihil videtur esse nisi synderesis.

Et sic synderesis numquam peccat.

SC2

Praeterea, quod naturaliter inest, semper inest.

Sed naturale est synderesi quod remurmuret malo. Ergo ipsa nunquam in malum consentit; ergo non peccat.

CO

Responsio. Dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quae per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia: principia enim manere oportet, ut dicitur in I phys.. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis, nisi ipsa principia essent firmiter stabilita.

Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquid primum immobile. Inde etiam est quod omnis speculativa cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur.

In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota cognitione sequenti inveniretur.

Unde et in operibus humanis, ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia humana opera examinentur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat.

Et haec est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea peccatum esse non potest.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod synderesis nunquam praecipitur in universali. Sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error, propter falsam deductionem, vel alicuius falsi assumptionem. Et ideo non dixit quod synderesis simpliciter praecipitur; sed quod conscientia praecipitur, quae universale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur propositioni verae, sed falsae. Et ideo in illo arbitrio quo occisores apostolorum arbitrabantur se obsequium praestare Deo, peccatum non proveniebat ex universali iudicio synderesis, quod est Deo esse obsequendum, sed ex falso iudicio rationis superioris, quae arbitrabatur occisionem apostolorum esse beneplacitam Deo. Et ideo non oportet concedere quod per actum synderesis ad peccandum inclinarentur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vertex sicut est suprema pars corporis, ita vertex animae dicitur suprema pars animae; unde secundum diversas distinctiones partium animae vertex animae diversimode accipitur.

Distinguendo partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars vertex animae dici potest. Ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior vertex dicitur. Ulterius distinguendo rationem in naturale iudicium et rationis deliberationem, naturale iudicium dicitur esse vertex.

Cum igitur anima dicitur usque ad verticem constuprari, intelligendum est secundum quod vertex nominat superiorem rationem, non autem prout nominat synderesim.

RA4

Ad quartum dicendum, quod potentia rationalis, quae de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum; et maxime si sit habitus completus.

Synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed praeambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt praeambula virtutibus gratuitis et acquisitis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet sed ex malo usu principiorum, ita etiam et in operativis accidit, unde ratio non sequitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Augustinus, XII de Trinit., ostendit hoc argumentum non valere. Dicit enim, quod pro peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur, et hoc ideo quia ad unam personam pertinet utraque ratio, cuius est proprie peccare. Et ideo poena respondet directe personae, et non potentiae, nisi in quantum potentia est personae: pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis poenam meretur quantum ad omnia quae in persona continentur. Unde etiam et in iudicio saeculari, pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum synderesis in aliquibus extinguitur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

In psalm. Super illud: corrupti sunt, et abominabiles facti sunt. Dicit Glossa: corrupti, id est omni lumine rationis privati. Sed lumen synderesis est lumen rationis. Ergo synderesis in aliquibus extinguitur.

AG2

Praeterea, haeretici non habent aliquem remorsum de sua infidelitate quandoque; infidelitas autem peccatum est. Cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod ipsa in eis sit extincta.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in VII ethic. Ille qui habet habitum vitii est corruptus circa principia operabilium. Sed principia operabilium pertinent ad synderesim. Ergo in omni habente habitum vitii alicuius synderesis extincta est.

AG4

Praeterea, Proverb. XVIII, 3: impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnet: quod cum accidit, synderesis suum locum non tenet, ut dicit Hieronymus in Glossa Ezech. I, 9.

Ergo synderesis in quibusdam extinguitur.

AG5

Praeterea, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo in damnatis omnis inclinatio ad bonum e contrario removetur; sed synderesis inclinatur ad bonum, igitur in eis ipsa extinguitur.

SC1

Sed contra, Isaiae ult.: vermis eorum non morietur; et exponitur secundum Augustinum de verme conscientiae qui est conscientiae remorsus; sed remorsus conscientiae causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo. Ergo synderesis non extinguitur.

SC2

Praeterea, in peccatis profundissimum locum tenet desperatio, quae est peccatum in spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur, ut patet per Hieronymum in Glossa super Ezech., qui dicit, quod synderesis nec etiam in cain extincta est, quem tamen constat desperatum fuisse per hoc quod dixit genes., IV, 13: maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear. Ergo idem quod prius.

CO

Responsio. Dicendum quod synderesim extingui, potest intelligi dupliciter.

Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguitur: sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima et in speculativis et in operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo dicitur in psalm.: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, quod scilicet nobis bona ostendit; hoc enim est responsio ad id quod dixerat: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? alio modo quantum ad actum; et hoc dupliciter.

Uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, in quantum actus synderesis omnino intercipitur.

Et sic contingit actum synderesis extingui in non habentibus usum liberi arbitrii, neque aliquem usum rationis: et hoc propter impedimentum proveniens ex laesione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget.

Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur. Et sic impossibile est in universali iudicium synderesis extingui; in particulari autem operabili extinguitur quaecumque peccatur in eligendo. Vis enim concupiscentiae aut alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo universale synderesis iudicium ad particularem actum non applicetur. Sed hoc non est extingui synderesim simpliciter, sed secundum quid tantum. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguitur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privati quantum ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in haereticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit ut synderesis iudicium huic particulari non applicetur.

In universali enim iudicium synderesis in eis manet: iudicant enim malum esse non credere his quae a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum rationem superiorem, quod non credunt hoc esse a Deo dictum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet habitum alicuius vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non in universali, sed in particulari operabili; in quantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale iudicium ad operabile particulare applicet eligendo. Et per hunc etiam modum impius in profundum peccatorum veniens contemnere dicitur.

RA4

Unde patet solutio ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod malum est praeter naturam, et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri. Sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam; unde manente natura, non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

|q17 Quaestio 17

Prologus

PR1

Primo utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus.

PR2

Secundo utrum conscientia possit errare.

PR3

Tertio utrum conscientia liget.

PR4

Quarto utrum conscientia erronea liget.

PR5

Quinto utrum conscientia erronea in indifferentibus plus liget quam praeceptum praelati vel minus.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de conscientia.

Et primo quaeritur utrum sit potentia, vel habitus, vel actus.

TTB

Et videtur quod sit potentia.

AG1

Dicit enim Hieronymus in Glossa Ezech., cap. I, 9, postquam de synderesi mentionem fecerat: hanc conscientiam interdum praecipitari videmus; ex quo videtur quod idem sit conscientia quod synderesis. Sed synderesis aliquo modo est potentia. Ergo et conscientia.

AG2

Praeterea, nihil est subiectum vitii nisi potentia animae. Sed conscientia est subiectum iniquationis peccati, ut patet ad titum, I, 15: inquinata est eorum mens et conscientia. Ergo conscientia est potentia.

AG3

Sed dicebat, quod iniquatio non est in conscientia sicut in subiecto. Sed contra, nihil potest numero idem esse inquinatum et mundum, nisi sit subiectum iniquationis.

Sed omne quod mutatur de iniquatione in munditiam idem numero manens, quandoque est mundum et quandoque inquinatum.

Ergo omne quod mutatur de iniquatione in munditiam vel e converso, est subiectum iniquationis et munditiae. Sed conscientia mutatur de iniquatione in munditiam; Hebr., IX 14: sanguis Christi... Emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi. Ergo conscientia est potentia.

AG4

Praeterea, conscientia dicitur esse dictamen rationis, quod quidem dictamen nihil est aliud quam rationis iudicium. Sed iudicium rationis ad liberum arbitrium pertinet, a quo etiam nominatur.

Ergo videtur quod liberum arbitrium et conscientia sint idem. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et conscientia.

AG5

Praeterea, basilius dicit, quod conscientia est naturale iudicarium; naturale autem iudicarium est synderesis; ergo conscientia est idem quod synderesis: synderesis autem est aliquo modo potentia, ergo et conscientia.

AG6

Praeterea, peccatum non est nisi in voluntate vel ratione. Peccatum autem est in conscientia. Ergo conscientia est ratio vel voluntas.

Sed ratio et voluntas sunt potentiae.

Ergo et conscientia.

AG7

Praeterea, neque habitus neque actus dicitur scire. Sed conscientia dicitur scire; Ecce. VII, 23: scit enim conscientia tua, quia tu crebro maledixisti aliis. Ergo conscientia non est habitus neque actus; ergo est potentia.

AG8

Praeterea, Origenes dicit, quod conscientia est spiritus correptor et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis, et adhaeret bonis. Sed spiritus nominat potentiam animae, vel etiam essentiam. Ergo conscientia aliquam potentiam animae nominat.

AG9

Praeterea, conscientia vel est actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia actus non semper manet, sed nec est in dormiente, qui tamen conscientiam habere dicitur.

Nec etiam est habitus; ergo est potentia. Quod autem non sit habitus sic ostenditur. Nullus habitus rationis est de particularibus; sed conscientia est particularium actuum; ergo conscientia non est rationis habitus nec alicuius alterius potentiae, cum conscientia ad rationem pertineat.

AG10

Praeterea, in ratione non sunt nisi habitus speculativi et operativi. Sed conscientia non est habitus speculativus, cum habeat ordinem ad opus; nec etiam est operativus, cum non sit nec ars, nec prudentia: hos enim solos Philosophus in VI ethic., in parte operativa ponit. Ergo conscientia non est habitus.

Quod autem conscientia non sit ars, manifestum est.

Quod vero etiam non sit prudentia, sic probatur.

Prudentia est recta ratio agibilium, ut dicitur in VI ethic.. Non autem respicit agibilia singularia, quia cum sint infinita, non potest eorum esse ratio; et iterum sequeretur quod prudentia augetur, per se loquendo, secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum; conscientia autem respicit opera singularia. Ergo conscientia non est prudentia.

AG11

Sed dicebat, quod conscientia est habitus quidam, quo applicatur universale iudicium rationis ad particulare opus. Sed contra, ad illud quod potest fieri per unum habitum, non requiruntur duo habitus. Sed habens habitum universalem potest applicare ad singulare, solummodo potentia sensitiva interveniente; sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam esse sterilem, sciet hanc mulam sterilem esse, cum eam perceperit esse mulam per sensum. Ergo ad applicationem universalis iudicii ad particularem actum non requiritur aliquis habitus. Et sic conscientia non est habitus; et sic idem quod prius.

AG12

Praeterea, omnis habitus vel est naturalis, vel infusus, vel acquisitus. Sed conscientia non est habitus naturalis, quia talis habitus est idem apud omnes: conscientiam autem non habent omnes eandem. Neque iterum est habitus infusus, quia talis habitus semper est rectus: conscientia autem quandoque non recta. Neque est iterum habitus acquisitus, quia sic in pueris conscientia non esset, nec in homine, antequam per multos actus habitum acquisivisset. Ergo conscientia non est habitus et sic idem quod prius.

AG13

Praeterea, habitus, secundum Philosophum, ex multis actibus acquiritur. Sed ex uno actu quis habet conscientiam. Ergo conscientia non est habitus.

AG14

Praeterea, conscientia poena est in damnatis, ut habetur I corinth. III, 13, ss., in Glossa. Sed habitus non est poena, sed magis perfectio habentis. Ergo conscientia non est habitus.

SC1

Sed e contra, videtur quod conscientia sit habitus.

Conscientia enim, secundum Damascenum, est lex intellectus nostri.
Sed lex intellectus est habitus universalium principiorum iuris. Ergo et conscientia est habitus.

SC2

Praeterea, Roman. II, 14, super illud, cum enim gens quae legem etc., dicit Glossa: etsi gentiles non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, quam quisque intelligit, et qua quisque sibi conscius est quid sit bonum et malum.

Ex quo videtur quod lex naturalis sit qua aliquis sibi conscius est. Sed quilibet sibi conscius est per conscientiam. Ergo conscientia est lex naturalis; et sic idem quod prius.

SC3

Praeterea, scientia nominat habitum conclusionis.

Sed conscientia quaedam scientia est. Ergo est habitus.

SC4

Praeterea, ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus. Sed aliquis frequenter operatur secundum conscientiam. Ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus, qui conscientia dici potest.

SC5

Praeterea, I Tim. I, 5: finis praecepti est caritas de corde puro, conscientia bona et fide non ficta, glosa: de conscientia bona, id est spe. Sed spes est habitus quidam. Ergo et conscientia.

SC6

Praeterea, illud quod est in nobis per immissionem a Deo, videtur esse habitus infusus.

Sed, secundum Damascenum in IV Lib., sicut fomes est per immissionem a Daemone, ita conscientia per immissionem a Deo.

Ergo conscientia est habitus infusus.

SC7

Praeterea, secundum Philosophum in II ethic., omne quod est in anima, est potentia vel habitus, vel passio. Sed conscientia non est passio; quia passionibus nec meremur nec demeremur, nec laudamur nec vituperamur, ut ibidem Philosophus dicit. Neque iterum est potentia, quia potentia non potest deponi, conscientia autem deponitur. Ergo conscientia est habitus.

SC8

Sed e contra, videtur quod conscientia sit actus.

Conscientia enim dicitur accusare vel excusare.

Sed non accusatur aliquis vel excusatur, nisi secundum quod actu aliquid considerat. Ergo conscientia actus aliquis est.

SC9

Praeterea, scire quod consistit in collatione, est scire in actu. Sed conscientia nominat scientiam cum collatione; dicitur enim conscire, quasi simul scire. Ergo conscientia est scientia actualis.

CO

Responsio. Dicendum, quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici.

Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut etiam fides accipitur pro re credita; quandoque pro potentia qua conscimus; quandoque etiam pro habitu; a quibusdam etiam dicitur quod quandoque pro actu.

Et huius distinctionis haec videtur esse ratio; quia cum conscientiae sit aliquis actus, circa actum autem consideretur obiectum, potentia, habitus, et ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor aequivocatur: sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque etiam actum.

In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur II topic..

Istud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur, ut cum dicitur: dicam tibi conscientiam meam; id est quod est in conscientia mea. Sed potentiae vel habitui hoc nomen attribui proprie non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia quae de conscientia dicuntur.

Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse actus et potentiae vel habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiae vel alicuius habitus; sicut videre est proprium potentiae visivae, et scire in actu habitus scientiae: unde visus quandoque nominat potentiam, quandoque actum; et similiter scientia. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus aut omnibus habitibus vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari: sicut patet de hoc nomine usus; significat enim actum cuiuslibet habitus. Actus quidem cuiuslibet habitus et potentiae usus quidam est illius cuius est actus; unde hoc nomen usus ita significat actum, quod nullo modo potentiam vel habitum.

Et similiter esse videtur de conscientia.

Nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid applicari potest; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum

specialem, vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem.

Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit: alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non rectus.

Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus, in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum; sicut est in communi loquendi usu, quando dicitur, hoc non est factum de conscientia mea, idest nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit. Et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur Gen. XLIII, 22: non est in conscientiis nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris; et Eccle. VII, 23: scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis.

Et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid; Rom. IX, 1: testimonium mihi perhibente conscientia mea etc.. Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an rectus sit, duplex est via.

Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum.

Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus.

Et haec duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quae etiam est in speculativis; scilicet viam inveniendi et iudicandi. Illa enim via qua per scientiam inspiciamus quid agendum sit, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via qua ea quae iam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via iudicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur.

Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiae utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens in ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare. Secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae.

Sed sciendum, quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae, per quam eius quod factum est, recordamur; vel sensus, per quem hunc particularem actum quem nunc agimus, percipimus.

Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus iam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiae, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicantur, sive alter eorum tantum.

Ad hos enim habitus examinamus quae fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis.

Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; sed consilium est de faciendis tantum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicit Hieronymus: hanc conscientiam praecipitari videmus, non demonstratur ipsa synderesis, quam dixerat esse conscientiae scintillam; sed demonstratur ipsa conscientia, de qua supra fecerat mentionem.

Vel potest dici, quod quia tota vis conscientiae examinantis vel consiliantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativae pendet ex principiis primis. Ideo conscientiam synderesim nominat, in quantum scilicet ex VI eius agit: et praecipue quando volebat exprimere defectum quo synderesis deficere potest: non enim deficit in universalis, sed in applicatione ad singularia; et sic synderesis non in se deficit, sed quodammodo in conscientia. Et ideo in explicando defectum synderesis, synderesi conscientiam coniunxit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inquinatio non dicitur esse in conscientia sicut in subiecto, sed sicut scitum in cognitione; dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam, quando alicuius iniquationis sibi est conscius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc conscientia inquinata emundari dicitur, secundum quod aliquis qui prius fuit sibi peccati conscius, postmodum scit se esse a peccato mundatum; et ita dicitur habere conscientiam puram. Est igitur eadem conscientia quae prius erat immunda, et postmodum munda; non quidem ita quod conscientia sit subiectum munditiae et immunditiae, sed quia per conscientiam examinantem utrumque cognoscitur; non quod sit idem actus numero quo prius sciebat aliquis se esse immundum, et post scit se esse purum; sed quia ex eisdem principiis utrumque cognoscitur, sicut dicitur esse eadem consideratio quae ex eisdem principiis procedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt.

Conveniunt quidem quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiae in via qua est examinans; et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis. Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis.

Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia; sed contra conscientiam facit: et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum iudicio scientiae non concordat.

Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod conscientia dicitur esse naturale iudicatorium, in quantum tota examinatio vel consiliatio conscientiae ex naturali iudicatorio dependet, ut prius dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod peccatum est in ratione et voluntate sicut in subiecto, in conscientia autem alio modo, ut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod conscientia dicitur scire aliquid non proprie sed secundum illum modum loquendi quo dicitur scire illud quo scimus.

RA8

Ad octavum dicendum, quod conscientia dicitur esse spiritus, idest spiritus nostri instinctus, prout spiritus ratio dicitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod conscientia nec est potentia nec habitus, sed actus. Et quamvis actus conscientiae non sit semper, nec sit in dormiente, tamen actus ipse manet in sua radice, idest in habitibus applicabilibus ad actum.

Rationes autem illas quae probant conscientiam non esse habitum, concedimus.

RC1

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, quod scilicet sit habitus, dicendum quod conscientia dicitur esse lex intellectus nostri quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum.

RC2

Ad secundum dicendum, quod aliquis sibi ipsi conscius esse dicitur per legem naturalem eo modo loquendi quo aliquis considerare dicitur secundum principia; sed per conscientiam, eo modo loquendi quo aliquis dicitur considerare ipso actu considerationis.

RC3

Ad tertium dicendum, quod quamvis scientia sit habitus, tamen applicatio scientiae ad aliquid non est habitus, sed est actus; et hoc significatur nomine conscientiae.

RC4

Ad quartum dicendum, quod ex actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu a quo actus eliciuntur; sed vel aliquis habitus eiusdem rationis, sicut ex actibus infusae caritatis generatur aliquis habitus acquisitus dilectionis, vel etiam habitus praeexistens augmentatur: sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum ex actibus temperantiae, ipse habitus augmentatur.

Et ita, cum actus conscientiae procedat ex habitu sapientiae et scientiae, non generabitur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficientur.

RC5

Ad quintum dicendum, quod cum conscientia dicitur esse spes, est praedicatio per causam, in quantum scilicet conscientia bona facit hominem esse bonae spei, ut Glossa, ibidem, exponit.

RC6

Ad sextum dicendum, quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quod omnis cognitio veritatis quae est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio naturae nostrae est indita.

RC7

Ad septimum dicendum, quod in illa divisione Philosophi actus in habitu includitur, eo quod habitus ex actibus generari probaverat, et similium actuum eos esse principium; et sic conscientia nec est passio nec potentia, sed actus, qui ad habitum reducitur.

Rationes autem quae probant conscientiam esse actum, concedimus.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum conscientia possit errare.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Naturale enim iudicium nunquam errat; sed conscientia est naturale iudicium secundum basilium; ergo non errat.

AG2

Praeterea, conscientia addit aliquid supra scientiam: id autem quod addit, nihil diminuit de ratione scientiae. Sed scientia nunquam errat, quia est habitus quo semper verum dicitur, ut patet in VI ethic..

Ergo nec conscientia errare potest.

AG3

Praeterea, synderesis est scintilla conscientiae, ut dicitur in Glossa Ezech. I, 9. Ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam. Sed eadem est operatio et motus unius ignis et scintillae.

Ergo et conscientiae et synderesis. Sed synderesis non errat. Ergo nec conscientia.

AG4

Praeterea, conscientia, secundum Damascenum, IV Lib., est lex intellectus nostri. Sed lex intellectus nostri est certior quam ipse intellectus; intellectus autem semper rectus est, ut dicitur in III de anima.

Ergo multo fortius et conscientia semper recta est.

AG5

Praeterea, ratio ex ea parte qua synderesim attingit, non errat. Sed ratio coniuncta synderesi facit conscientiam.

Ergo conscientia nunquam errat.

AG6

Praeterea, in iudicio statur dicto testium.

Sed in iudicio divino testis est conscientia, ut patet Rom. II, 15: testimonium illis reddente conscientia sua, etc..

Cum igitur iudicium divinum nunquam possit falli, videtur quod et conscientia nunquam errare possit.

AG7

Praeterea, in omnibus, regulam ad quam alia regulantur, oportet habere rectitudinem indeficientem. Sed regula quaedam humanorum operum est conscientia. Ergo oportet conscientiam esse semper rectam.

AG8

Praeterea, spes innititur conscientiae, sicut habetur per Glossam I Tim. I, 5 super illud: de corde puro et conscientia bona etc.; sed spes certissima est ut habetur Hebr. VI, 18 ubi dicitur certissimum habemus solatium qui confugimus ad tenendam propositam nobis spem, quam sicut etc.; ergo conscientia indeficientem rectitudinem habet.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Ioan. XVI, vers. 2: venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo.

Ergo his qui occidebant apostolos, dictabat conscientia quod eos occiderent. Sed hoc erat erroneum. Ergo conscientia errat.

SC2

Praeterea, conscientia collationem quamdam dicit. Sed ratio in conferendo decipi potest.

Ergo conscientia potest errare.

CO

Responsio. Dicendum quod sicut dictum est, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum. In qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non recte applicat. Sicut etiam in syllogizando contingit peccatum dupliciter: vel ex eo quod quis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat.

Sed hoc quidem quod falsis utatur, ex una quidem parte contingit, ex alia autem parte non contingit.

Dictum enim est supra quod per conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris, ad actum particularem examinandum. Cum autem actus sit particularis, et synderesis iudicium universale existat; non potest applicari iudicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicuius particularis. Quam quidem particularem quandoque subministrat ratio superior, quandoque vero ratio inferior; et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari: ut si ex iudicio synderesis proferatur, nihil prohibitum lege Dei est faciendum; et ex superioris rationis notitia assumatur, concubitus cum ista muliere esse contra legem Dei; fiet applicatio conscientiae concludendo, ab hoc concubitu esse abstinendum.

In universali quidem synderesis iudicio, errorem esse non contingit, ut ex supra dictis patet; sed in iudicio superioris rationis contingit esse peccatum; sicut cum quis exstimat esse secundum legem Dei, vel contra, quod non est: ut haeretici qui credunt iuramentum esse a Deo prohibitum. Et ita error accidit in conscientia propter falsitatem quae erat in superiori parte rationis.

Et similiter contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiori parte rationis; ut cum aliquis errat circa civiles rationes iusti vel iniusti, honesti vel non honesti.

Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fiat, etiam in conscientia error contingit; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi praetermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem: ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, ut dictum est.

Sciendum tamen, quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se universale iudicium in synderesi.

Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones quae directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse maius sua parte, nullus decipitur; sicut nec in hoc, omne totum est maius sua parte; ita etiam nec in hoc quod est, Deum a me non esse diligendum, vel, aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest; eo quod in utroque syllogismo, tam speculabilium quam operabilium, et maior est per se nota, utpote in universali iudicio existens; et minor etiam in qua idem de seipso praedicatur particulariter; ut cum dicitur: omne totum est maius sua parte. Hoc totum est totum. Ergo est maius sua parte.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod conscientia dicitur esse naturale iudicium, in quantum est conclusio quaedam ex naturali iudicario deducta, in qua potest error accidere, etsi non propter errorem naturalis iudicatorii, tamen propter errorem particularis assumptae, vel propter indebitum modum ratiocinandi, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiae ad actum particularem; et in ipsa applicatione potest esse error, quamvis in scientia error non sit. Vel dicendum, quod cum dico conscientiam, non implico scientiam solummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus, communi usu loquendi scire dicimur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut scintilla est id quod purius est de igne, et quod supervolat toti igni, ita synderesis est illud quod supremum in conscientiae iudicio reperitur; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur. Nec oportet propter hoc ut in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem. Et tamen etiam in igne materiali aliquis modus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam, qui non accidit scintillae ratione suae puritatis; ita etiam et aliquis error potest accidere conscientiae propter commixtionem eius ad particularia, quae sunt quasi materia a ratione aliena, qui non accidit synderesi in sui puritate existenti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod conscientia dicitur lex intellectus secundum id quod habet ex synderesi; et ex hoc nunquam errat, sed aliunde, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod licet ratio ex hoc quod coniungitur synderesi, non erret, tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut minor falsa adiungitur maiori verae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in iudicio statur dicto testium, quando dicta testium non possunt per aliqua manifesta indicia argui falsitatis.

In eo autem qui in conscientia errat, testimonium conscientiae arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis; et sic non stabitur dicto conscientiae errantis in divino iudicio sed magis dictamini naturalis legis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata; unde nihil mirum, si in ea error accidere potest.

RA8

Ad octavum dicendum, quod spes illa quae super rectam conscientiam fundatur, certitudinem habet; et haec est spes gratuita. Spes autem quae super erroneam conscientiam fundatur, est illa de qua dicitur, Prov., X, 28: spes impiorum peribit.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum conscientia liget.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nullus enim ligatur ad aliqua faciendum nisi aliqua lege. Sed homo non facit sibi ipsi legem.

Ergo, cum conscientia sit ex actu hominis, conscientia non ligat.

AG2

Praeterea, ad consilia aliquis non ligatur.

Sed conscientia se habet per modum consiliationis; ita enim videtur conscientia praecedere electionem, sicut consilium. Ergo conscientia non ligat.

AG3

Praeterea, nullus ligatur nisi ex aliquo superiori. Sed conscientia hominis non est superior quam ipse homo. Ergo homo ex sua conscientia non ligatur.

AG4

Praeterea, eiusdem est ligare et solvere.

Sed conscientia non sufficit ad hominem absolvendum.

Ergo nec etiam ad ligandum.

SC1

Sed contra. Eccle., VII, 23: scit conscientia tua; Glossa: qua iudice nemo nocens absolvitur. Sed praeceptum iudicis obligat. Ergo et conscientiae dictamen ligat.

SC2

Praeterea, super illud Rom., XIV, 23: omne quod non est ex fide etc., dicit Origenes: vult apostolus ut nihil dicam, nihil cogitem, nihil agam, nisi secundum conscientiam. Ergo conscientia ligat.

CO

Responsio. Dicendum, quod conscientia procul dubio ligat.

Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia assumpta, necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistere in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi. Unde patet quod ligatio non habet locum in illis quae ex se necessaria sunt: non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit sursum ipsum ferri. Sed in his tantum necessariis ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur.

Est autem duplex necessitas quae ab alio agente imponi potest.

Una quidem coactionis, per quam aliquis absolute necesse habet hoc facere ad quod determinatur ex actione agentis; alias coactio non proprie diceretur: sed magis inductio.

Alia vero necessitas est conditionata, scilicet ex suppositione finis; sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum praemium.

Prima quidem necessitas, quae est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera.

Sed secunda necessitas voluntati imponi potest; ut scilicet necessarium sit ei hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat evitare. Carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus, ut patet per Philosophum in V ethicorum.

Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita etiam ista necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis.

Unde Philosophus dicit, in V metaph., quod rex est principium motus per suum imperium.

Ita igitur se habet imperium alicuius imperantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis.

Actio autem corporalis agentis numquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum ipsius actionis ad rem in quam agit; unde nec ex imperio alicuius regis vel Domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem eum per scientiam.

Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti.

Et ideo ille qui non est capax notitiae praecepti, non ligatur praecepto; nec aliquis ignorans praeceptum dicitur esse ligatus ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum.

Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur.

Sicut igitur in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam.

Et ideo, sicut est eadem vis qua tactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi per virtutem agentis, nec virtus agentis nisi mediante tactu; ita etiam eadem vis est qua praeceptum ligat et qua scientia ligat: cum scientia non liget nisi per virtutem praecepti, nec praeceptum nisi per scientiam.

Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur in VI praecepti divini.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod homo non facit sibi legem; sed per actum suae cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod consilium dupliciter dicitur.

Quandoque enim consilium nihil est aliud quam actus rationis inquirentis de agendis; et hoc consilium hoc modo se habet ad electionem sicut syllogismus vel quaestio ad conclusionem, ut patet per Philosophum in III ethicorum.

Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra praeceptum: quia de his quae sunt in praecepto etiam consiliamur in hunc modum; unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis; cum scilicet inquiretur de agendo.

Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam. Et sic consilium contra praeceptum dividitur, cuiusmodi sunt amicae exhortationes; et ex isto etiam consilio aliquando etiam conscientia procedit. Applicatur enim aliquando scientia huius consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute eius quod in conscientia habetur, conscientia quae ex consilio sequitur, non alio modo potest obligare quam ipsum consilium; ex quo aliquis obligatur ut non contemnat, sed non ut impleat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo seipso non sit superior, tamen ille de cuius praecepto scientiam habet, eo superior est, et sic ex sua conscientia ligatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum, quando in ipso errore peccat, ut quando errat circa ea quae scire tenetur. Si autem esset error circa ea quae quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur; sicut patet in eo qui ex ignorantia facti peccat, ut cum quis accedit ad alienam uxorem, quam credit suam.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum conscientia erronea liget.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia ut dicit Augustinus, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo nihil ligat ad peccatum nisi lex Dei. Sed conscientia erronea non est secundum legem Dei. Ergo non obligat ad peccatum.

AG2

Praeterea, Rom., XIII, 1, super illud: omnis anima potestatibus etc., dicit Glossa Augustini, quod inferiori potestati non est obediendum contra praeceptum superioris; sicut non est obediendum proconsuli, si contrarium imperator praecipiat.

Sed conscientia erronea est inferior ipso Deo. Cum igitur conscientia praecipit contraria praeceptis Dei, praeceptum conscientiae errantis nullo modo obligare videtur.

AG3

Praeterea, secundum Ambrosium, peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum. Ergo quicumque deviat ab obedientia legis divinae, peccat. Sed conscientia erronea facit deviare ab oboedientia potestatis divinae; quando scilicet aliquis habet conscientiam faciendi illud quod est lege divina prohibitum. Ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum observata, quam liget in peccatum si non observetur.

AG4

Praeterea, secundum iura, si aliquis habet conscientiam quod uxor sua attineat sibi in aliquo gradu prohibito, et conscientia illa sit probabilis, tunc debet eam sequi etiam contra praeceptum ecclesiae, etiam si excommunicatio addatur: si autem non sit probabilis conscientia, non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis ecclesiae obedire. Sed conscientia erronea, praecipue de per se malis, nullo modo est probabilis. Ergo talis conscientia non ligat.

AG5

Praeterea, Deus est misericordior quam aliquis Dominus temporalis. Sed Dominus temporalis non imputat homini ad peccatum illud quod ex errore committitur. Ergo multo minus per conscientiam errantem aliquis penes Deum obligatur ad peccatum.

AG6

Sed dicebat, quod conscientia erronea ligat circa indifferentia, non autem circa ea quae sunt per se mala. Sed contra, ideo in illis quae sunt per se mala, conscientia errans dicitur non ligare, quia dictamen naturalis rationis est in contrarium. Sed similiter etiam naturalis ratio dictet contrarium conscientiae erroneae quae circa indifferentia errat. Ergo similiter ista non ligat.

AG7

Praeterea, opus indifferens se habet ad utrumlibet. Sed quod est ad utrumlibet, non est necessarium fieri vel non fieri. Ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam.

AG8

Praeterea, si aliquis ex erronea conscientia contra legem Dei faciat, non excusatur a peccato. Si igitur ille etiam qui contra conscientiam sic errantem ageret, peccaret; sequeretur quod sive ageret secundum conscientiam erroneam, sive non ageret, peccatum incurreret; ergo esset perplexus ut peccatum evitare non posset; quod videtur impossibile, quia nullus peccat in eo quod vitare non potest, secundum Augustinum.

Ergo impossibile est quod conscientia taliter errans liget.

AG9

Praeterea, omne peccatum ad aliquod genus peccati reducitur. Sed si alicui dictat conscientia quod fornicetur, abstinere a fornicatione non potest ad aliquod genus peccati reduci.

Ergo non peccaret sic contra conscientiam agens; ergo conscientia talis non ligat.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Rom. XIV, vers. 23: omne quod non est ex fide, peccatum est, glosa idest secundum conscientiam peccatum est, etiam si bonum sit in se. Sed conscientia quae prohibet illud quod in se est bonum, est conscientia erronea. Ergo talis conscientia ligat.

SC2

Praeterea, observare legalia post tempus gratiae revelatae non erat indifferens, sed per se malum: unde dicitur Gal. V, 2: si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.

Sed tamen conscientia de circumcisione servanda obligabat; unde ibidem subditur: testificor autem omni circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae. Ergo conscientia erronea ligat etiam in per se malis.

SC3

Praeterea, peccatum principaliter in voluntate consistit. Quicumque autem vult transgredi praeceptum divinum, habet malam voluntatem.

Ergo peccat. Sed quicumque credit aliquid esse praeceptum, et vult transgredi, habet voluntatem non servandi legem. Ergo peccat. Qui autem habet erroneam conscientiam sive in his quae sunt per se mala, sive in quibuscumque, credit id quod est contrarium suae conscientiae esse contra legem Dei.

Ergo, si vult facere illud, facere vult contra legem Dei, et ita peccat; et ita conscientia, quantumcumque erronea, obligat ad peccatum.

SC4

Praeterea, secundum Damascenum, conscientia est lex intellectus nostri. Sed facere contra legem est peccatum.

Ergo et facere contra conscientiam quomodocumque.

SC5

Praeterea, aliquis ex praecepto ligatur.

Sed hoc quod conscientia dictat, hoc factum est praeceptum.

Ergo, quantumcumque conscientia sit erronea, ligat.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hoc diversae sunt opiniones.

Quidam enim dicunt, quod conscientia potest errare vel in his quae sunt per se mala, vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quae sunt per se mala, non ligat; in indifferentibus autem ligat.

Sed qui hoc dicunt, non videtur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurrit; non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat. Alias enim consilium obligare diceretur: implens enim consilium recte agit; sed tamen ad consilia dicimur non ligari, quia qui consilium praeterit, non peccat; ad praecepta autem ligari dicimur, quia non servantes praecepta, peccata incurrimus.

Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid faciendum ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit: sed quia si non fiat, peccatum incurritur.

Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans, dictet aliquid esse praeceptum Dei sive sit indifferens sive etiam per se malum; si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat.

Quamvis igitur talis conscientia, quae est erronea, deponi possit; nihilominus tamen dum manet, obligativa est, quia transgressor ipsius peccatum de necessitate incurrit.

Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat: recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens.

Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute et in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere, quia in hoc ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente, non potest praeteriri in actu sine peccato. Unde absolute ligat et in omnem eventum.

Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid quia sub conditione. Ille enim cui dictat conscientia quod teneatur ad fornicandum, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis conscientia duret. Haec autem condicio removeri potest et absque peccato.

Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum: potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiae, quo contingente, aliquis ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur.

Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet.

Qui enim unum vult vel amat propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum per se amat; quod vero propter alterum amat quasi per accidens, sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per

accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), inhaeret conscientiae erroneae propter rectitudinem quam in ea credit; inhaeret quidem, per se loquendo, rectae conscientiae, sed erroneae quasi per accidens: in quantum hanc conscientiam, quam credit esse rectam, contingit esse erroneam.

Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens autem ab erronea.

Et haec solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VII ethic., ubi quasi eandem quaestionem quaerit, utrum scilicet dicendus sit incontinens qui abscedit a ratione recta solum, vel qui abscedit etiam a falsa. Et solvit quod incontinens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa; et ab una quidem simpliciter, ab alia autem secundum quid. Quia quod per se est, simpliciter est; quod autem per accidens, secundum quid.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis id quod dictat erronea conscientia, non sit consonum legi Dei, tamen accipitur ab errante ut ipsa lex Dei. Et ideo, per se loquendo, si ab hoc recedat, recedit a lege Dei; quamvis per accidens sit quod a lege Dei non recedat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando superioris et inferioris sunt distincta praecepta, et utrumque per se distinctim pervenit ad eum qui praecepto obligatur.

Quod hic non contingit; quia conscientiae dictamen nihil aliud est quam perventio praecepti Dei ad eum qui conscientiam habet, ut ex dictis, art. 1 et 2, patet.

Esset autem simile in exemplo proposito, si praeceptum imperatoris nunquam ad aliquem pervenire posset nisi mediante proconsule, et proconsul quod praecipit non praeciperet nisi quasi recitans imperatoris praeceptum. Tunc enim idem esset contemnere praeceptum imperatoris et proconsulis, sive proconsul verum diceret, sive mentiretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod conscientia erronea errans in his quae sunt per se mala, dictat contraria legi Dei; sed tamen illa quae dictat, dicit esse legem Dei. Et ideo transgressor illius conscientiae efficitur quasi transgressor legis Dei; quamvis etiam conscientiam sequens, et eam opere implens, contra legem Dei faciens mortaliter peccet: quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret per ignorantiam eius quod scire debebat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quando conscientia non est probabilis, tunc debet eam deponere; sed tamen dum manet, si contra eam faciat, mortaliter peccat. Unde per hoc non probatur quod conscientia erronea non liget dum manet, sed solum quod non ligat simpliciter et in omnem eventum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex illo argumento non concluditur quod conscientia erronea non liget ad peccatum si non impleatur; sed quod si impleatur, excusat a peccato. Unde non est ad propositum. Concludit autem verum, quando ipse error non est peccatum: utpote cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorantia iuris, sic non concludit, quia ipsa ignorantia peccatum est; sic enim etiam apud saecularem iudicem non excusatur qui ignorantiam legis quam scire debet, allegat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod licet in ratione naturali sit unde possit procedi ad contrarium eius quod erronea conscientia dictat, sive sit error circa indifferentia, sive circa per se mala; tamen actu naturalis ratio non dictat; si enim dictaret contrarium, non erraret conscientia.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis opus indifferentens, quantum in se est, ad utrumlibet se habeat; tamen huic qui exstimat hoc opus cadere sub praecepto, efficitur non indifferentens propter suam aestimationem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ille qui habet conscientiam faciendi fornicationem, non est simpliciter perplexus, quia potest aliquid facere quo facto non incidet in peccatum, scilicet conscientiam erroneam deponere; sed est perplexus secundum quid, scilicet conscientia erronea manente. Et hoc non est inconveniens, ut aliquo supposito, homo peccatum vitare non possit; sicut supposita intentione inanis gloriae, ille qui tenetur eleemosynam dare, peccatum evitare non potest: si enim dat ex tali intentione, peccat; si vero non dat, transgressor est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quando conscientia erronea dictat aliquid faciendum, dictat illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus iustitiae, vel quasi temperantiae, et sic de aliis; et ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti sub cuius specie conscientia illud dictat. Vel si dictat illud sub specie divini praecepti, vel alicuius praelati tantum, incurrit peccatum inobedientiae conscientiam transgrediens.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum conscientia erronea in indifferentibus plus liget quam praeceptum praelati, vel minus.

TTB

Et videtur quod minus.

AG1

Subditus enim religiosus vovit oboedire praelato suo. Sed tenetur votum reddere ut in psalm. Dicitur: vovete et reddite.

Ergo videtur quod tenetur praelato obedire contra conscientiam; et ita magis praelato quam conscientiae.

AG2

Praeterea, praelato semper est obediendum in his quae non sunt contra Deum. Sed indifferentia non sunt contra Deum. Ergo in his tenetur obedire praelato; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, potestati superiori magis est obediendum quam inferiori, ut habetur in Glossa, rom.

XIII, 2. Sed anima praelati est superior quam anima subditi. Ergo magis ligatur subditus ex imperio praelati quam ex conscientia propria.

AG4

Praeterea, subditus non debet iudicare de praecepto praelati, sed magis praelatus de actibus subditi. Iudicaret autem subditus de praelati praecepto, si propter suam conscientiam ab eius praecepto recederet. Ergo quantumcumque conscientia contrarium dictet in indifferentibus, magis est praelati praecepto standum.

SC

Sed contra. Vinculum spirituale fortius est quam corporale, et intrinsecum quam extrinsecum.

Sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, praelatio autem est vinculum extrinsecum et corporale, ut videtur, quia secundum temporalem dispensationem omnis praelatio agitur; unde, cum ad aeternitatem ventum fuerit, evacuabitur, ut habetur ex Glossa, I corinth.

XV, 24. Ergo, videtur quod magis est obediendum conscientiae quam praelato.

CO

Responsio. Dicendum, quod huius quaestionis solutio satis ex his quae dicta sunt, potest apparere.

Dictum est enim supra, quod conscientia non ligat nisi in VI praecepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturae inditi. Comparare igitur ligamen conscientiae ad ligamen quod est ex praecepto praelati, nihil est aliud quam comparare ligamen praecepti divini ad ligamen praecepti praelati. Unde, cum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati, et magis obliget quam praeceptum praelati: etiam conscientiae ligamen erit maius quam ligamen praecepti praelati, et conscientia ligabit, etiam praecepto praelati in contrarium existente.

Tamen hoc diversimode se habet in conscientia recta et erronea.

Conscientia enim recta simpliciter et perfecte contra praeceptum praelati obligat. Simpliciter quidem, quia eius obligatio auferri non potest, cum talis conscientia sine peccato deponi non possit. Perfecte autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, ut ille qui eam non sequitur peccatum incurrat, sed etiam ut ille qui eam sequitur sit immunis a peccato quantumcumque praeceptum praelati sit in contrarium.

Sed conscientia erronea ligat contra praeceptum praelati etiam in indifferentibus secundum quid et imperfecte. Secundum quid quidem, quia non obligat in omnem eventum, sed sub conditione suae durationis: potest enim aliquis et debet talem conscientiam deponere. Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam non sequitur, peccatum incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum evitet, cum praeceptum praelati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens praeceptum praelati obliget: in tali enim casu peccat, sive non faciat, quia contra conscientiam agit, sive faciat, quia praelato inobediens est. Magis autem peccat si non faciat, conscientia durante, quod conscientia dictat; cum plus liget quam praeceptum praelati.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ille qui vovit obedientiam, tenetur obedire in his ad quae bonum obedientiae se extendit; nec ab ista obligatione absolvitur per errorem conscientiae, nec iterum a conscientiae absolvitur ligamine per istam obligationem: et ita manet in eo duplex contraria obligatio. Quarum una, scilicet quae est ex conscientia, est maior, quia intensior; minor vero quia solubilior; alia vero e contrario. Obligatio enim illa quae est ad praelatum, solvi non potest, sicut conscientia erronea potest deponi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis opus illud per se sit indifferens, tamen ex dictamine conscientiae fit non indifferens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis praelatus sit superior subdito, tamen Deus, sub cuius praecepti specie conscientia ligat, est maior quam praelatus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod subditus, non habet iudicare de praecepto praelati, sed de impletione praecepti, quae ad ipsum spectat.

Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere.

|q18 Quaestio 18

Prologus

PR1

Primo utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam.

PR2

Secundo utrum homo in statu innocentiae Deum per creaturas viderit.

PR3

Tertio utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuerit.

PR4

Quarto utrum Adam in statu innocentiae habuerit omnium creaturarum notitiam.

PR5

Quinto utrum Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit.

PR6

Sexto utrum Adam in statu innocentiae errare sive decipi potuerit.

PR7

Septimo utrum pueri qui ex Adam in statu innocentiae nascerentur, plenam rerum omnium scientiam haberent, sicut et Adam habuit.

PR8

Octavo utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum rationis plenarie habuissent.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de cognitione primi hominis in statu innocentiae.

Et primo quaeritur utrum in statu illo cognoverit Deum per essentiam.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim magister in IV sentent.

Dist. 1, quod homo ante peccatum Deum sine medio vidit. Sed videre Deum sine medio, est videre per essentiam. Ergo in statu innocentiae vidit Deum per essentiam.

AG2

Sed dicebat, quod magister intelligit quod vidit Deum sine medio quoad nubilum culpae, non autem sine medio creaturae. Sed contra est quod magister ibidem dicit, quod quia nos per medium Deum videmus, oportet quod ex visibilibus creaturis in ipsum deveniamus.

Ergo videtur quod intelligat de medio creaturae.

Sed videre sine medio creaturae, est videre per essentiam. Ergo etc..

AG3

Praeterea, Phil. IV, 7 dicitur: pax Dei quae exsuperat omnem sensum, hoc - secundum quod intelligitur de pace quam Deus facit in beatis in patria - glosa ibid. Sic exponit: omnem sensum, idest intellectum nostrum, non eorum qui semper vident faciem patris.

Ex quo haberi potest quod pax sive gaudium beatorum excedit intellectum omnis illius qui gaudio illo non perfruitur. Sed Adam in statu innocentiae gaudia beatorum vidit: unde dicit Gregorius, IV dialogorum: homo peccando extra semet ipsum fusus iam illa caelestis patriae gaudia quae prius contemplari solebat, videre non poterat. Ergo Adam in illo statu gaudio caelestis patriae fruebatur.

AG4

Praeterea, Hugo de sancto victore, dicit, quod homo in statu illo creatorem suum cognoscebat ea cognitione qua tunc per praesentiam contemplationis manifestius cernebatur. Sed videre Deum per praesentiam contemplationis, est videre ipsum per essentiam, ut videtur.

Ergo Deum per essentiam in statu illo Adam vidit.

AG5

Praeterea, homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim Deus fecit rationalem creaturam, ut beatitudinis eius particeps esset, quae in eius visione consistit, ut habetur 1 dist. II Sent.. Si igitur Adam in statu innocentiae Deum per essentiam non videbat, hoc non erat nisi quia aliquod medium impediabat.

Non autem impediabat medium culpae, quia tunc ab ea immunis erat; nec etiam impediabat medium creaturae, quia Deus est intimior animae hominis quam quaelibet alia creatura.

Ergo Adam in statu innocentiae vidit Deum per essentiam.

AG6

Praeterea, sicut affectiva hominis non perficitur nisi per summum bonum, ita cognitiva non nisi per summum verum, ut patet in Lib. De spiritu et anima. Sed unicuique inest desiderium suae perfectionis.

Ergo Adam in primo statu desiderabat Deum per essentiam videre. Sed quicumque caret eo quod desiderat, affligitur. Si igitur Adam tunc Deum per essentiam non vidit, affligebatur.

Hoc autem est falsum, quia afflictio, cum sit poena, culpam praecedere non potest. Ergo Deum per essentiam vidit.

AG7

Praeterea, anima hominis ita facta est ad Dei imaginem, ut nulla interposita creatura ab ipsa prima veritate formetur, ut dicitur in libro de spiritu et anima.

Sed imago manebat integra et pura in homine in statu innocentiae.

Igitur in ipsam summam veritatem ferebatur nullo mediante; et ita Deum per essentiam videbat.

AG8

Praeterea, ad hoc quod aliquid intelligamus in actu, nihil aliud requiritur nisi ut species fiat intelligibilis in actu per abstractionem a materia et a conditionibus materiae: quod pertinet ad intellectum agentem; et ut in intellectu recipiatur: quod pertinet ad intellectum possibilem. Sed essentia divina est per se intelligibilis, utpote omnino a materia separata. Erat etiam animae ipsius hominis intima, cum in omnibus per essentiam Deus esse dicatur. Cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentiae, videtur quod Deum per essentiam videbat.

AG9

Praeterea, cum anima Aadae in statu innocentiae esset debito modo ordinata, non erat ratio superior minus perfecta circa suum obiectum quam inferior circa obiectum proprium. Sed inferior ratio, cuius est temporalia intendere, ipsa temporalia immediate videre poterat. Ergo et ratio superior, cuius est aeterna conspiciere, poterat immediate aeternam Dei essentiam videre.

AG10

Praeterea, illud quo aliquid fit sensibile in actu, immediate a sensu visus cognoscitur, scilicet lux. Ergo et illud quo fit aliquid actu intelligibile, immediate ab intellectu hominis cognoscitur. Sed non fit aliquid intelligibile actu ab aliquo nisi in quantum est actu; et ita, cum solus Deus sit actus purus, ipse est quo omnia intelligibilia fiunt. Ergo intellectus hominis in primo statu Deum immediate videbat, cum tunc nullum haberet impedimentum.

AG11

Praeterea, Damascenus dicit, quod homo in statu innocentiae beatam vitam habuit, et omnium divitem. Sed beatitudo vitae consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur.

Ergo Deum per essentiam tunc vidit.

AG12

Praeterea, Damascenus idem dicit, quod homo tunc reficiebatur fruitione dulcissimae contemplationis, sicut alius Angelus.

Sed Angeli vident Deum per essentiam.

Ergo et Adam in statu illo Deum per essentiam vidit.

AG13

Praeterea, natura hominis erat perfectior in statu innocentiae quam post statum peccati. Sed aliquibus post statum peccati concessum est ut Deum per essentiam viderent adhuc in hac mortali vita existentibus, sicut de Paulo et Moyse Augustinus dicit, XII super genes. Ad litteram, et in Lib. De videndo Deum.

Ergo multo fortius Adam in statu innocentiae Deum per essentiam vidit.

AG14

Praeterea, genes. II, 21, super illud: immisit Dominus Deus soporem in Adam etc., dicit Glossa: extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Aadae particeps angelicae curiae et intrans in sanctuarium Dei, novissima intelligeret.

Ex quo videtur quod sopor ille raptus quidam fuerit. Sed illi qui rapiuntur Deum per essentiam vident. Ergo et Adam per essentiam vidit.

AG15

Praeterea, secundum Damascenum, Adam non tantum in corporali Paradiso fuit collocatus, sed etiam in spirituali. Spiritualis autem Paradisus nihil est aliud quam beatitudo in visione Dei per essentiam consistens.

Ergo vidit Deum per essentiam.

AG16

Praeterea, Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, quod in statu innocentiae non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur. Sed bona voluntas hoc adipisci poterat, ut Deum per essentiam videret. Ergo hoc a primis parentibus non aberat; et ita Deum per essentiam videbant.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in I de trinitate, quod Dei visio per essentiam est tota merces sanctorum.

Sed Adam in statu innocentiae beatus non erat. Ergo Deum per essentiam non vidit.

SC2

Praeterea, bernardus dicit, quod Deus in statu viae potest quidem totus diligi, sed non totus videri. Videretur autem totus si per essentiam videretur, cum eius essentia sit simplex.

Ergo cum Adam esset in statu viae, Deum per essentiam videre non potuit.

SC3

Praeterea, anima oppressa mole carnis, distinctam rerum cognitionem amittit; unde boetius dicit in Lib. De consolat.

Quod summam retinens, singula perdit.

Sed in statu innocentiae anima hominis aliquatenus per corpus deprimebatur, licet non tantum sicut post peccatum. Ergo retardabatur a visione essentiae divinae, ad quam requiritur perfectissima dispositio mentis.

SC4

Praeterea, esse viatorem et comprehensorem simul, soli Christo est proprium. Sed Adam in statu innocentiae viator erat; quod patuit ex hoc quod peccare potuit; ergo non fuit comprehensor, et ita Deum per essentiam non vidit.

CO

Responsio. Dicendum, quod quidam dixerunt, quod Deum per essentiam videre non solum contingit in patria, sed etiam in via, quamvis non ita perfecte in via sicut in patria.

Secundum hoc homo in statu innocentiae mediam visionem habuit inter visionem beatorum et visionem hominum post peccatum; quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius autem quam homo post peccatum videre potuerit.

Sed istud dictum est contrarium Scripturae testimoniis, quae concorditer in divina visione beatitudinem hominis ultimam ponunt; unde ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem existens, Deum per essentiam videre potuit, nec etiam ipse Adam in statu innocentiae, ut communis opinio habet.

Cuius etiam veritas ratione ostendi potest.

Cuiuslibet enim naturae est aliquod ultimum assignare, in quo eius ultima perfectio consistit. Hominis autem, in quantum homo, est perfectio non consistit nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit.

In operatione autem intellectus possunt differentes gradus distingui dupliciter.

Uno modo ex diversitate intelligibilium.

Quanto enim quis excellentius intelligibile intelligit, tanto excellentior est eius intelligentia; unde, ut dicitur in X ethic., perfectissima operatio intellectus est intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile; sicut et pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu iacentium.

Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile est enim unum et idem intelligibile a diversis diversimode intelligi, ab uno perfectius, ab alio minus perfecte.

Non est autem possibile ut ultimus terminus perfectionis humanae accipiatur secundum aliquem modum intelligendi: quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quorum unus alio perfectius intelligit. Nec est aliquis ita perfecte intelligens quo non possit excogitari alium perfectius intelligere nisi Deus qui infinita limpitudine omnia intelligit.

Unde oportet quod ultimus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina.

In hoc igitur unaquaque rationalis creatura beata est, quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide, vel plus vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre.

Et ideo cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod in aliqua visione triplex medium considerari potest: unum est medium sub quo videtur; aliud quo videtur, quod est species rei visae; aliud a quo accipitur cognitio rei visae. Sicut in visione corporali medium sub quo videtur, est lumen, quo aliquid fit actu visibile, et visus perficitur ad videndum; medium vero quo videtur, est ipsa species rei sensibilis in oculo existens, quae, sicut forma videntis in quantum est videns, principium est visivae operationis; medium autem a quo accipitur cognitio rei visae, est sicut speculum, a quo interdum species alicuius visibilis, ut puta lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide.

Et haec tria etiam in visione intellectuali inveniuntur: ut lumini corporali respondeat lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt; speciei vero visibili species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens; medio vero a quo accipitur visi cognitio, sicut a speculo, comparatur effectus a quo in cognitionem causae devenimus; ita enim similitudo causae nostro intellectui imprimitur non immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causae resplendet.

Unde huiusmodi cognitio dicitur specularis propter similitudinem quam habet ad visionem quae fit per speculum.

Homo igitur in statu post peccatum ad cognoscendum Deum indiget medio, quod est quasi speculum, in quo resultat ipsius Dei similitudo.

Oportet enim ut per ea quae facta sunt, in invisibilia eius deveniamus, ut dicitur Rom. I, 20.

Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiae. Indigebat autem medio quod est quasi species rei visae; quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat.

Sed hoc medio non indigebit in patria, quia ipsam Dei essentiam per seipsam videbit, non per aliquam eius similitudinem vel intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creata similitudo adeo perfecte Deum possit repraesentare, ut per eam videns ipsam essentiam Dei cognoscere aliquis possit. Indigebit tamen lumine gloriae in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum illud psalm. XXXV, 10: in lumine tuo videbimus lumen, eo quod ista visio nulli creaturae est naturalis, sed soli Deo: unde nulla creatura in eam ex sua natura potest pertingere; sed ad eam consequendam oportet quod illustretur lumine divinitus emisso.

Secunda autem visio, quae est per medium, quod est species, naturalis est Angelo; sed est supra naturam hominis. Unde ad eam indiget lumine gratiae.

Tertia vero est competens naturae hominis; et ideo ea sola sibi relinquitur post peccatum.

Et ideo patet quod visio qua homo Deum in statu innocentiae vidit, media fuit inter visionem qua nunc videmus, et visionem beatorum.

Patet igitur quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum: scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit; et similitudine ipsius Dei, quam ex creatura accipit; et lumine, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur: sive sit lumen naturae, ut intellectus agentis, sive gratiae, ut lumen fidei vel sapientiae. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio: scilicet medio quod est similitudo Dei; et quod est lumen elevans vel dirigens mentem.

Beati autem uno tantum medio indigent, scilicet lumine gloriae elevante mentem.

Ipsae autem Deus seipsum videt absque omni medio, ipse enim est lumen quo seipsum videt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod magister non movet quin per aliquam similitudinem creatam quasi per medium Deus in statu innocentiae videretur; sed quia non indigebat ad hoc medio visibilis creaturae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Adam in statu innocentiae non videbat gaudia caelestis curiae ut comprehenderet quae vel quanta essent, hoc enim solum beatorum est; sed cognoscebat de eis an sint, per hoc quod eorum aliquam participationem habebat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus in contemplatione videtur per medium, quod est lumen sapientiae, mentem elevans ad divina cernenda; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur: et sic per gratiam videtur etiam a contemplativis post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod homo factus erat ad videndum Deum non in principio, sed in ultimo suae perfectionis; et ideo quod in principio suae conditionis Deum per essentiam non vidit, non fuit ex hoc quod aliquo obstaculo impediretur; sed solum proprio defectu, quia nondum ei inerat perfectio illa quae requiritur ad videndum divinam essentiam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Adam in statu innocentiae desiderabat Deum per essentiam videre; sed eius desiderium erat ordinatum: ad hoc enim tendebat ut videret Deum, quando tempus esset. Unde ex hoc quod Deum ante tempus debitum non videbat, nulla ei afflictio inerat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod mens nostra dicitur immediate formari ab ipsa prima veritate, non quin eam cognoscat interdum mediante aliquo habitu vel specie vel creatura; sed per modum quo exemplatum formatur ad suum exemplar immediatum.

Posuerunt enim quidam, ut patet per dionysium de divin. Nomin., superiora in entibus esse inferiorum exemplaria, et ita animam hominis a Deo procedere mediante Angelo, et ad exemplar divinum formari mediante angelico exemplari. Quod quidem ex verbis inductis removetur. Ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, et immediate ab ipso sicut ab exemplari formatur; et per hoc etiam immediate in ipso sicut in fine beatificatur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis Deus sit per se maxime intelligibilis, et adesset menti hominis in statu innocentiae, non tamen aderat ei ut intelligibilis forma; quia intellectus hominis nondum habebat illam perfectionem quae ad hoc requiritur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod superioris rationis obiectum, secundum conditionem naturae, non est ipsa divina essentia, sed rationes quaedam a Deo in mentem profluentes, et etiam a creaturis acceptae, quibus ad aeterna conspicienda perficimur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod immediatum principium et proximum quo ea quae sunt in potentia, fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens; sed primum principium quo omnia intelligibilia fiunt, est ipsa lux increata. Et ita ipsa essentia divina comparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visibilia corporalia. Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem, videat substantiam solis; sed ut videat lumen solis, prout eo color illustratur.

Similiter etiam non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquod intelligibile, videat essentiam divinam; sed quod percipiat lumen intelligibile, quod a Deo originaliter manat, prout ipso est aliquod intelligibile actu.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod dictum Damasceni non est intelligendum quod Adam simpliciter beatus esset; sed quadam beatitudine quae illi statui competebat; sicut etiam et in statu miseriae aliqui dicuntur secundum quid beati ratione alicuius perfectionis in eis existentis, Matth., V, 5: beati pauperes spiritu etc..

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod etiam Angelus in statu naturae conditae non vidit Deum per essentiam; sed hoc ei competit solum per gloriam. Adam autem in statu innocentiae per gratiam habuit illum modum visionis quem Angelus habet per naturam, ut dictum est; et ideo dicitur sicut alter Angelus vidisse.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Moyses et Paulus ex quadam privilegiata gratia Deum per essentiam viderant. Et tamen, quamvis simpliciter adhuc essent in statu viae, secundum quid tamen, prout Deum per essentiam videbant, non erant in statu viae. Et ideo etiam Adae secundum statum innocentiae, in quo adhuc viator erat, non competebat Deum per essentiam videre. Si tamen per aliquem raptum ad hoc fuerit elevatus supra communem cognitionem, quae tunc ei competebat, ut Deum per essentiam videret, inconueniens non est; cum talis gratia ita conferri potuerit homini in statu innocentiae sicut homini et post statum peccati.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod si intelligamus talem extasim Adae fuisse qualis fuit raptus Pauli: tunc dicemus, quod illa visio erat supra communem modum visionis qui ei tunc competebat. Sed quia non expresse habetur quod in illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere quod in illa extasi elevatus fuit non ad ipsam Dei essentiam videndam, sed ad cognoscenda quaedam profundiora de divinis mysteriis quam secundum communem modum humanae cognitionis tunc sibi competeret.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod Paradisus spiritualis, prout perfectam delectationem designat, quae beatum facit, in Dei visione consistit sed prout simpliciter delectationem de Deo habitam designat, in qualicumque contemplatione Dei Paradisus spiritualis consistit.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod non fuisset bona et ordinata voluntas, si desiderasset tunc habere quod tunc ei non competebat; et propter hoc ratio non sequitur.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum homo in statu innocentiae Deum per creaturas viderit.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Cognoscere enim Deum per creaturam, est cognoscere causam per effectum. Haec autem est collativa sive venativa cognitio; quae, cum languida et imperfecta sit, homini in statu innocentiae non competebat. Ergo Adam in statu innocentiae non vidit Deum per creaturas.

AG2

Praeterea, remota causa, removetur effectus.

Sed Isidorus assignat hanc causam quare homo Deum per creaturas vidit, quia a creatore aversus ad creaturas se convertit; quod tunc in statu innocentiae nondum erat. Ergo tunc Deum per creaturas homo non videbat.

AG3

Praeterea, secundum Hugonem de sancto victore homo in statu illo Deum cognoscebat per praesentiam contemplationis. Sed in contemplatione videtur sine medio creaturae. Ergo Deum non videbat per creaturas.

AG4

Praeterea, Isidorus dicit, quod Angelus, ante omnem creaturam factus, Deum per creaturam non cognovit.

Sed homo in statu innocentiae sicut alter Angelus Deum vidit, secundum Damascenum.

Ergo nec ipse Deum ex creaturis cognovit.

AG5

Praeterea, tenebra non est ratio cognoscendi lucem. Sed omnis creatura creatori comparata, est tenebra. Ergo creator per creaturam cognosci non potest.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit in VIII super genes. Ad litteram: forte, inquam, sic cum eis loquebatur, scilicet, primis parentibus, etsi non tanta participatione divinae sapientiae quam capiunt Angeli, tamen pro humano modulo quantumlibet minus, sed ipso genere visitationis et locutionis. Ex quo videtur posse accipi, quod homo in statu innocentiae illo genere cognitionis Deum cognoscebat quo Angeli cognoscunt. Sed Angeli non cognoscunt Deum per creaturas, ut patet per Augustinum, II super genes. Ad litt., et per dionysium cap. De divin. Nom.. Ergo homo in statu innocentiae Deum per creaturas non cognoscebat.

AG7

Praeterea, anima hominis similior est Deo quam aliqua sensibilis creatura. Ergo quando anima hominis in sua puritate erat, non tendebat ad Dei cognitionem per visibilem creaturam.

AG8

Praeterea, posita cognitione perfectiori, superfluit minus perfecta. Sed homo in statu innocentiae per praesentiam contemplationis Deum cognoscebat, ut patet per auctoritatem inductam Hugonis de sancto victore.

Ergo Deum per creaturas non cognovit.

SC

Sed contra. Est quod Damascenus dicit II Lib., quod Adam in Paradiso corporali constitutus est, ubi per creaturas suum creatorem consideraret.

CO

Responsio. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis sciendum est, quod secundum boetium in libro de consolatione, natura a perfectis principium sumit.

Quod etiam in operibus divinis considerari potest.

In quolibet enim eius opere ea quae prima sunt, perfectionem habent.

Unde, cum in statu innocentiae constitueretur Adam ab ipso ut totius humani generis principium, non solum ut a quo natura humana propagaretur in posteros, sed etiam qui in alios originalem iustitiam transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocentiae duplicem perfectionem habuisse: unam quidem naturalem, aliam autem gratis a Deo concessam supra debitum naturalium principiorum.

Secundum autem naturalem perfectionem sibi competere non poterat ut Deum cognosceret nisi ex creaturis: quod sic patet.

In nullo enim genere potentia passiva se extendit nisi ad illa ad quae se extendit potentia activa; et ideo dicit Commentator, IX metaph., quod non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat activa.

In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur: una quasi passiva, quae est intellectus possibilis; alia quasi activa, quae est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas quae per intellectum agentem actu intelligibiles fiunt.

Hae autem non sunt nisi formae sensibilibus rerum, quae a phantasmatis abstrahuntur.

Nam substantiae immateriales sunt intelligibiles per seipsas, non quia nos eas intelligibiles facimus.

Et ideo intellectus possibilis noster non potest se extendere ad aliqua intelligibilia nisi per illas formas quas a phantasmatis abstrahit; et inde est quod nec Deum nec substantias alias immateriales cognoscere possumus naturaliter nisi per res sensibiles.

Sed ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae; per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa.

Ita igitur in homine duplex Dei cognitio erat: una qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam; alia qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas.

Differebat tamen haec eius secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiae, qui ex notis considerat ea quae ante noverat, ab inquisitione addiscentis qui ex notis ad ignota nititur pervenire.

Nos enim aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad eius notitiam veniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per illustrationem internam, ex creaturis considerabat.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod illa cognitio collativa qua ex notis in ignota devenimus, imperfectionem habet, cum per eam aliquid quasi ignoratum quaeratur. Talis autem non fuit illa collativa cognitio qua homo in statu innocentiae utebatur. Nihil tamen prohibet dicere, quin etiam aliquid imperfectum homini in illo statu competebat, non quidem quantum ad id quod debetur suae naturae, sed per comparisonem ad naturam digniorem: non enim fuit tantae perfectionis humana natura in sua conditione, quanta angelica vel divina.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, causa est quare homo necesse habebat ex creaturis cognitionem Dei, quasi ignoti, accipere; et hoc homo in statu innocentiae non indigebat, ut dictum est, in corp.

Art..

RA3

Ad tertium dicendum, quod praeter illam contemplationem cognitionis, habebat aliam Dei notitiam qua eum ex creaturis cognoscebat, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Adam conformabatur Angelo in cognitione contemplationis per gratiam; sed praeter hoc habebat aliam cognitionem suae naturae competentem, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod creatura est tenebra in quantum est ex nihilo; in quantum vero est a Deo, similitudinem aliquam eius participat, et sic in eius similitudinem ducit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de illa cognitione quae est per inspirationem divinam. Quod patet ex hoc quod de locutione Dei ibi mentionem facit, nec omnino tacet de alio cognitionis modo, unde subiungit: fortassis etiam illo locutionis genere. Deus ei loquebatur, qui fit per creaturam, sive in extasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua specie praesentata.

RA7

Ad septimum dicendum, quod anima quamvis sit Deo similior quam alia creatura, non tamen in cognitionem suae naturae, ut eam a ceteris discernat, potest pervenire nisi ex sensibilibus creaturis, a quibus nostra cognitio ortum habet.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis Adam Deum viderit per lumen contemplationis, non tamen superfluit illa cognitio qua Deum ex creaturis consideravit: ut scilicet idem pluribus modis cognosceret; et quod non solum gratuitam cognitionem, sed etiam naturalem haberet.

la3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuerit.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Cognitio enim fidei est cognitio aenigmatica, ut patet I Cor., cap. XIII, 12: videmus nunc per speculum etc.. Sed Adam in statu innocentiae habuit visionem non aenigmaticam, sed apertam. Ergo fidem non habuit.

AG2

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit, quod cognovit creatorem suum non ea cognitione qua modo a credentibus absens fide quaeritur. Ergo idem quod prius.

AG3

Praeterea, Gregorius, in IV dialog., dicit: fides illis competit qui ea quae credenda sunt, per experimentum cognoscere non possunt.

Adam autem, ut ibidem dicitur, per experimentum cognovit ea quae nos credimus. Ergo

AG4

Praeterea, fides non solum est de creatore, sed etiam de redemptore. Sed Adam in statu innocentiae nihil videtur cognovisse de redemptore, quia sui casus praescius non fuit, sine quo redemptio non fuisset. Ergo Adam fidem tunc (non) habuit.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, Lib. XIV de civitate Dei, quod Adam in statu innocentiae habuit caritatem de corde puro et conscientia bona et fide non ficta.

Ergo fidem habuit.

SC2

Praeterea, habuit omnes virtutes, ut magister dicit in II Sent., dist. 29. Ergo et fidem.

CO

Responsio. Dicendum, quod Adam in primo statu fidem habuit: quod quidem apparet si obiectum fidei consideremus.

Ipsa enim veritas prima, prout est non apparens, est fidei obiectum; dico autem non apparens neque per speciem, sicut beatis apparet, neque per naturalem rationem, sicut aliquibus philosophis de Deo sunt nota, ut eum esse intelligentem et incorporeum et alia huiusmodi.

Adam autem non solum sciebat illa de Deo quae naturali ratione cognosci possunt, sed etiam amplius; nec tamen ad videndum Dei essentiam pervenerat: unde constat quod de Deo cognitionem fidei habebat.

Sed fides est duplex secundum duplicem auditum, et duplicem locutionem. Est enim fides ex auditu, ut dicitur Rom., X, 17.

Est enim quaedam locutio exterior, qua nobis Deus per praedicatorum loquitur; quaedam autem interior locutio, qua nobis loquitur per internam inspirationem. Dicitur autem ipsa interna inspiratio locutio quaedam ad similitudinem exterioris locutionis: sicut enim in exteriori locutione proferimus ad audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam; ita Deus interius inspirando non

exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suae essentiae signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae.

Ab utroque autem auditu fides in cordibus fidelium oritur.

Per auditum quidem interiorum in his qui primo fidem acceperunt et docuerunt, sicut in apostolis et prophetis: unde in Psal. Lxxxiv, 9: audiam quid loquatur in me Dominus Deus. Per secundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium, qui per alios homines cognitionem fidei accipiunt.

Adam autem fidem habuit ut primo fidem edoctus a Deo; et ideo per internam locutionem fidem habere debuit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod non habuit ita apertam cognitionem quae sufficeret ad obscuritatem fidei removendam, quae non removetur nisi per hoc quod prima veritas fit apparens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Hugo a primo homine removet cognitionem fidei talem qualis nobis competit, qui cognitionem fidei habemus non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhaeremus revelationibus aliis hominibus factis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod experimentum illud quod homo habuit non fuit tale quale est eorum qui Deum per essentiam vident, ut prius dictum est; unde non sufficit ad fidem evacuandam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Adam de redemptore non habebat fidem explicite, sed tantum implicite, in quantum credebat Deum sibi sufficienter provisurum in his omnibus quae suae saluti necessaria essent.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum Adam in statu innocentiae habuerit omnium creaturarum notitiam.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Non enim habuit cognitionem futurorum, cum hoc solius Dei sit proprium, secundum illud isa. XLI, 23: futura annuntietis, et dicemus quia dii estis vos. Sed multa in creaturis futura erant. Ergo non omnium creaturarum cognitionem habuit.

AG2

Praeterea, sicut dicit Avicenna in Lib. VI de natural., ad hoc sensus exteriores sunt animae humanae necessarii, ut per eos scientiam perfectam rerum capiat. Si igitur anima Adae scientiam omnium rerum habuit ex sua conditione, frustra sensus ei collati fuissent: quod esse non potest, cum in operibus Dei nihil sit frustra. Ergo scientiam omnium non habuit.

AG3

Praeterea, sicut dicit boetius in libro V de consol.: hinc membrorum condita nube, non in totum est oblita sui, summamque tenet, singula perdens.

Ubi ostenditur quod anima in principio suae conditionis habet confusam cognitionem, qua sciuntur res in universali; non autem distinctam, qua sciuntur singula in propriis naturis.

Si igitur Adam talem cognitionem habuit qualem animam humanam in sui conditione decet habere, videtur quod non habuerit creaturarum cognitionem distincte, sed solum sub confusione quadam.

AG4

Praeterea, cognitio propria de re aliqua non habetur nisi per eius propriam speciem in anima existentem. Sed anima humana, ut habetur ex verbis Philosophi in III de anima, est in sui principio sicut tabula in qua nihil est scriptum. Ergo non potuit habere Adam in principio suae conditionis de creaturis propriam cognitionem.

AG5

Sed dicebat, quod quamvis non haberet ex VI naturae, habuit tamen ex dono divino. Sed contra, omnes homines in sui conditionis principio quantum ad meritum pares sunt, et quantum ad naturam speciei consimiles. Si igitur perfecta rerum cognitio divinitus fuit Adae collata in principio suae conditionis, videtur quod pari ratione omnibus aliis hominibus in sui principio conferretur; quod videmus esse falsum.

AG6

Praeterea, nihil quod movetur ad perfectionem cognitionis est in termino perfectionis.

Sed Adam movebatur ad perfectionem cognitionis. Ergo non erat in termino cognitionis, quasi perfectam cognitionem creaturarum habens. Probatio mediae. Intellectus, secundum Philosophum in III de anima, nihil est eorum quae sunt, antequam intelligat; postquam autem intelligit, est actu aliquid eorum quae sunt; et ita quandoque est in actu aliquid eorum quae sunt, quandoque non. Omne autem quod hoc modo se habet, est in motu ad actum perfectum.

Ergo intellectus humanus in sui principio est in motu ad perfectam cognitionem.

Et ita intellectus Adae in sui principio non erat in termino perfectae scientiae, sed in motu ad perfectionem.

AG7

Praeterea, hoc pertinet ad excellentiam angelicae naturae quod Angeli mox in sui creatione cognitione omnium rerum naturalium implentur, secundum illud in libro de causis: omnis intelligentia est plena formis. Sed humana natura non pertingit ad excellentiam angelicae naturae. Ergo non fuit competens animae primi hominis statim in sui principio omnium rerum cognitionem habere.

AG8

Praeterea, impossibile est quod intellectus intelligat nisi quando intellectus fit actu ipsum intelligibile. Sed intellectus humanus non potest simul in actu fieri plura intelligibilia.

Ergo non potest simul plura intelligibilia cognoscere; et ita non potuit primus homo simul omnium rerum notitiam habere.

AG9

Praeterea, unius perfectibilis est una perfectio, quia una potentia simul non perficitur nisi uno actu unius generis; sicut in materia prima non potest esse nisi una forma substantialis, nec in corpore nisi unus color.

Sed intellectus humanus est potentia perfectibilis per habitus scientiarum. Ergo impossibile est quod simul in anima sint plures habitus. Et ita anima Adae non potuit habere omnium rerum scientiam, cum diversae res per diversos habitus cognoscantur.

AG10

Praeterea, si Adam cognovit omnes creaturas, aut cognovit eas in verbo, aut in propria natura, aut in sua intelligentia. Sed non cognovit eas in verbo, quia ista est cognitio beatorum videntium verbum; nec etiam in propria natura, quia nondum erant omnes creaturae in propria natura; nec iterum in propria intelligentia: non enim est contra perfectionem primi status ut superior potentia ab inferiori accipiat, sicut imaginatio a sensu, et sic humanae animae competebat ut intellectus a sensu acciperet; et sic, cum non omnes creaturas percepisset per sensum, non poterant omnes in intelligentia eius esse. Ergo nullo modo omnium creaturarum scientiam habuit.

AG11

Praeterea, Adam creatus fuit in statu quo proficere posset pari ratione secundum intellectum sicut et secundum affectum. Sed ille qui habet omnium rerum cognitionem, in ea proficere non potest. Ergo non habuit tunc omnium rerum scientiam.

AG12

Praeterea, Augustinus videtur dicere, Lib. VIII super genes. Ad litteram, quod Adam positus fuit in Paradisum ad operandum, non propter necessitatem, sed propter delectationem agriculturae, quae contingit ex hoc quod cum rerum natura humana ratio quodam modo loquitur, cum positis seminibus, plantatis surculis, tamquam interrogatur quae vis radicis et germinis quid possit, quidve non possit. Sed interrogare naturam de virtute naturae nihil est aliud quam vires naturae ex naturae operibus visis agnoscere.

Ergo Adam indigebat accipere notitiam rerum ex rebus; et sic non habebat omnium creaturarum scientiam.

AG13

Praeterea, Adam in statu innocentiae non fuit perfectior Angelis beatis. Sed illi non omnia sciunt; unde beatus dionysius, VI cap. Ecclesiasticae hierarchiae, dicit quod, inferiores a superioribus purgantur a nescientia. Ergo nec homo in statu innocentiae omnia scivit.

AG14

Praeterea, sicut dicit Augustinus in Lib. De divinatione Daemonum, Daemones secreta cordium scire non possunt, nisi quatenus innotescunt ex motibus corporis. Cum igitur intellectus angelicus sit perspicacior intellectu humano, videtur quod nec Adam in statu innocentiae potuerit secreta cordium cognoscere.

Et sic non habebat omnium creaturarum notitiam.

SC1

Sed contra. Augustinus dicit in libro XIV de civitate Dei, quod in statu illo nihil aberat quod bona voluntas adipisceretur. Sed hoc bona voluntate velle poterat ut omnium scientiam haberet. Ergo omnium scientiam habuit.

SC2

Praeterea, Adam magis erat ad imaginem secundum animam quam secundum corpus. Sed Adam fuit in ipsa prima conditione perfectus quantum ad corpus secundum aetatem et staturam, quantum ad omnia membra. Ergo et fuit secundum animam perfectus quantum ad omnem scientiam.

SC3

Praeterea, perfectio naturae conditae maior est quam perfectio naturae lapsae. Sed cognitio futurorum pertinet ad conditionem naturae lapsae; unde quidam sanctorum in hanc perfectionem promoti sunt, ut futura cognoscerent per donum prophetiae post lapsum naturae. Ergo Adam etiam habuit multo fortius cognitionem futurorum, et multo magis praesentium.

SC4

Praeterea, nomina rerum debent esse consona earum proprietatibus. Sed Adam imposuit rebus nomina, ut patet genes. II, 19.

Ergo ipse plene naturam rerum cognovit.

CO

Responsio. Dicendum, quod in Adam duplex fuit cognitio: scilicet cognitio naturalis, et cognitio gratiae. Cognitio autem naturalis humana ad illa se potest extendere quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum.

Principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium: prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Sed huius cognitionis terminus est quando ea quae virtute in ipsis principiis insunt, explicantur in actum: sicut cum ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis.

Adam autem in principio suae conditionis non solum oportuit ut haberet naturalem cognitionem quantum ad sui principium, sed etiam quantum ad terminum; eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis. A patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed et disciplinam per instructionem.

Et quia non competit alicui esse principium secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu: ratio cuius, actus naturaliter est prior potentia, et naturae operatio semper a perfectis incipit; inde est quod oportuit primum hominem mox in ipsa sui conditione constitui in termino perfectionis et quantum ad corpus, ut esset conveniens principium generationis totius humani generis, et quantum ad cognitionem, ut esset sufficiens instructionis principium. Sicut igitur nihil in corpore eius erat non explicitum in actum quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius; ita quidquid seminaliter sive virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium ad quae virtus primorum principiorum se extendere poterat.

Unde dicendum est, quod quidquid unquam homo aliquis de cognitione rerum naturali ingenio assequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitualiter scivit.

Sed multa sunt in creaturis quae naturali ratione cognosci non possunt, ad quae scilicet vis primorum principiorum non se extendit; sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium et sicut dispositiones creaturarum, secundum quod subsunt divinae providentiae: nam divinam providentiam comprehendere non poterat; unde nec ordinem ipsarum creaturarum, secundum quod divinae providentiae subsunt: quae interdum creaturas ad multa ordinat supra naturae facultatem.

Sed ad haec aliquatenus cognoscenda adiuvabatur alia cognitione, quae est cognitio gratiae, per quam Deus ei interius loquebatur, ut dicit Augustinus, Lib. VIII super genes..

Sed in hac cognitione non instituebatur primus homo quasi in termino perfectionis ipsius existens, quia terminus gratuita cognitionis non est nisi in visione gloriae, ad quam ipse nondum pervenerat; et ideo huiusmodi non omnia cognoscebat, sed quantum sibi de his divinitus revelabatur.

Et sic oportet utrisque rationibus respondere.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quaedam futura sunt quae in suis causis naturaliter praecognosci possunt; et istorum cognitionem Adam habuit. Aliorum autem quae naturaliter cognosci non possunt, non omnium cognitionem habuit, sed eorum tantum quae sibi fuerunt divinitus revelata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Adam debuit habere omnia perfecte quae natura humana requirit. Sicut autem vis augmentativa datur homini ut ad perfectam quantitatem perveniat; ita et sensus dantur animae humanae ut perfectionem scientiae capiat. Sicut igitur Adam habuit augmentativam virtutem, non ut per eam cresceret, sed ut nihil ei deesset eorum quae ad perfectionem naturae requiruntur; ita etiam sensus habuit, non ut per eos scientiam acquireret, sed ut perfectam naturam humanam haberet et ut iterum per sensus ea quae habitualiter sciebat experiretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Adam aliud habuit in quantum constituebatur principium totius humanae naturae, quam id quod communiter omnibus convenit. Competebat enim ei, in quantum erat totius humani generis instructor, ut non haberet confusam cognitionem, sed distinctam, qua instruere posset.

Et propter hoc etiam oportuit quod intellectus eius non esset in sui principio sicut tabula non scripta, sed haberet etiam plenam rerum scientiam ex divina operatione. Nec hoc aliis competebat hominibus, qui non instituebantur ut principium humani generis.

RA4

Et per hoc patet solutio ad quartum et quintum et sextum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod hoc quod Angelus factus est in plena cognitione rerum naturalium competit sibi ex debito suae naturae, non autem homini; sed ex operatione divina; et ideo adhuc remanet natura humana infra angelicam: sicut etiam corpus hominis naturaliter est imperfectius caelesti corpore; quamvis corpus Adae virtute divina, in principio acceperit quantitatem perfectam, quod corpori caelesti competit ex debito suae naturae.

RA8

Ad octavum dicendum, quod intellectus Adae non poterat actu esse multa intelligibilia, quasi actu ab eis informatus; poterat tamen simul multis habitualiter informari.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit quando illa potentia totaliter perficitur per unam perfectionem, sicut forma substantialis perficit materiam, et color potentiam superficiei. Sed unus habitus scientiae non complet potentiam intellectus quantum ad omnia intelligibilia; et ideo non est simile.

RA10

Ad decimum dicendum, quod Adam habuit cognitionem omnium naturarum non in verbo, sed in propria natura, et in sua intelligentia.

Qui quidem duplex modus cognoscendi non distinguitur penes species rerum prout eis aliquid cognoscitur, sed prout ipsae sunt quae cognoscuntur: quia etiam quando intellectus cognoscit res in propria natura, non cognoscit eas nisi per species earum quas penes se habet.

Quando igitur per species quas penes se habet, ducitur intellectus in ipsas res quae sunt extra animam, tunc dicitur cognoscere res in propria natura. Quando autem intellectus sistit in ipsis speciebus, considerans naturam et dispositionem ipsarum specierum, tunc dicitur cognoscere res in sua intelligentia, utpote cum intelligit se intelligere, et modum quo intelligit.

Quod igitur dicit quod res nondum omnes erant in propria natura, et ita in propria natura cognosci non poterant, non sequitur. Cognoscere enim rem in propria natura dupliciter dicitur.

Uno modo per modum enuntiationis: dum scilicet cognoscitur res esse in propria natura: quod non potest esse nisi quando in propria natura est. Et sic Adam non cognovit omnes creaturas in propria natura, quia nondum erant omnes creaturae in propria natura: nisi dicamus, quod non erant in propria natura perfecte, sed imperfecte: quia omnia quae postmodum producta sunt in operibus sex dierum, praecesserunt secundum aliquem modum, ut patet per Augustinum super genes. Ad litteram.

Alio modo dicitur aliquis cognoscere rem in propria natura per modum definitionis: dum scilicet cognoscit aliquis quid sit propria natura alicuius rei. Et sic etiam res non existens potest in propria natura cognosci; ut si omnes leones essent mortui, possem scire quid est leo. Et sic etiam res tunc non existentes Adam in propria natura cognoscere poterat.

Similiter etiam nihil prohibet quod omnes creaturae per suas similitudines in eius intelligentia essent, quamvis non omnes sensu comprehenderit; quia, etsi non sit contra dignitatem primi status ut superior potentia ab inferiori accipiat, erat tamen contra perfectionem quae primo homini debebatur, ut conderetur sine plenitudine scientiae, solummodo ex sensibus scientiam accepturus.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Adam in cognitione proficere potuit dupliciter.

Uno modo quantum ad ea quae nescivit, ad quae scilicet naturalis ratio se extendere non potest: in quibus potuit proficere partim ex revelatione divina, sicut in cognitione divinorum mysteriorum; partim ex sensuum experimento, sicut in futurorum cognitione, quae cum adimplebantur, sibi nota fieri potuissent, cum prius fuissent ignota.

Alio modo etiam quantum ad ea quae sciebat: ut scilicet id quod sciebat tantummodo per scientiam mentis, postmodum posset cognoscere etiam per experientiam sensus.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod verba illa Augustini non sunt sic intelligenda ut intelligatur Adam ex naturae operibus oportuisse virtutem naturae cognoscere; sed quia naturam, quam interius mente cognoscebat operari, experiebatur secundum id quod in eius notitia praeexistebat; et hoc ei erat delectabile.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Angeli non purgantur a nescientia rerum naturalium, sed a nescientia divinorum mysteriorum; quae etiam nescientia in Adam fuit, ut dictum est. Et ad haec etiam ipse illuminatione angelica indiguit.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam abscondita cordium sunt de illis ad quae cognoscenda ratio naturalis non se potest extendere; unde simile iudicium est de his et cognitione futurorum contingentium.

RC1

Ad primum vero quod in contrarium obicitur dicendum, quod Adam bona voluntate velle non poterat nisi quod ordinate volebat; hoc est ut hoc quod vellet, suo tempore appeteret habere, nec vellet id quod sibi non competebat.

RC2

Ad secundum dicendum, quod Adam, quantum ad corpus, habuit perfectionem naturalem, non autem supernaturalem, quae est perfectio gloriae; unde non sequitur quod secundum animam habuerit perfectionem cognitionis nisi naturalis.

RC3

Ad tertium dicendum, quod praecognitio futurorum est quidem perfectio naturae humanae, quia ea perficitur etiam post lapsum: non autem ita quod sit homini naturalis; unde non oportuit quod talem perfectionem Adam haberet. Soli enim Christo competit ut omnia ipsi sint collata quae alii sancti per gratiam habuerunt, eo quod ipse

est nobis principium gratiae, sicut Adam principium naturae; ratione cuius perfectio naturalis cognitionis sibi debebatur.

RC4

Ad quartum dicendum, quod de ratione status innocentiae erat ut Adam omnes virtutes haberet; quia quaecumque ei deesset, iustitiam originalem non haberet. Non autem est de necessitate innocentiae omnem cognitionem habere; unde non est simile.

RC5

Ad quintum dicendum, quod Adam legitur animalibus nomina imposuisse, et eorum naturas plene novit, et per consequens omnium aliarum rerum naturalium; sed ex hoc non sequitur quod ea quae sunt supra naturalem cognitionem, cognoverit.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Gregorius, IV dialogorum: in Paradiso quippe homo assueverat verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse.

Ergo videtur quod per altitudinem visionis suae ad ipsos Angelos videndos attigerit.

AG2

Praeterea, genes. II, 21, super illud: immisit Deus soporem etc., dicit Glossa: extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adae particeps angelicae curiae intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret novissima.

Sed non potuit esse particeps angelicae curiae nisi Angelos cognoverit. Ergo Angelorum notitiam habuit.

AG3

Praeterea, magister dicit in 23 dist. Lib.

II, quod homo fuit praeditus cognitione rerum propter se factarum. Sed inter alias creaturas etiam Angeli propter hominem quodammodo facti sunt, ut magister dicit, dist. 1, Lib. II. Ergo habuit Angelorum notitiam.

AG4

Praeterea, difficilius est facere aliquid quod est intelligibile in potentia, intelligibile in actu, et intelligere illud, quam intelligere aliquid quod est de se actu intelligibile. Sed intellectus Adae poterat facere species rerum materialium esse intelligibiles actu, quae de se sunt intelligibiles in potentia, et per hoc intelligere res materiales. Ergo multo fortius poterat intelligere ipsas essentias Angelorum, quae sunt de se intelligibiles actu, cum sint a materia immunes.

AG5

Praeterea, quod aliquis non magis intelligat ea quae de se sunt magis intelligibilia, contingit ex defectu intellectus sui. Sed essentiae Angelorum sunt de se magis intelligibiles quam essentiae rerum materialium; nec aliquis defectus in intellectu Adae erat. Cum igitur cognosceret res materiales per essentiam, multo fortius Angelos per essentiam cognoscere poterat.

AG6

Praeterea, intellectus potest intelligere res materiales, abstrahendo quidditatem a supposito materiali; et si illa quidditas est iterum suppositum habens quidditatem, poterit pari ratione ab illo quidditatem abstrahere; et cum non sit abire in infinitum, deveniet tandem ad hoc quod intelliget quidditatem aliquam simplicem, non habentem quidditatem. Sed huiusmodi est quidditas substantiae separatae, scilicet Angeli. Ergo intellectus Adae potuit cognoscere Angeli essentiam.

AG7

Praeterea, secundum Philosophum libro III de anima, intellectus, propter hoc quod est potentia non coniuncta organo, non corrumpitur ab excellenti intelligibili: non enim minus intelligit infima, postquam intellexit maximum intelligibile, sed magis; cuius contrarium in sensu accidit. Sed intellectus Adae in statu innocentiae erat integer et perfectus. Ergo non impediabatur ab excellentia alicuius intelligibilis quin illud intelligere posset. Et ita poterat Angelos per essentiam cognoscere, cum hanc cognitionem nihil aliud impedire videatur nisi ipsius intelligibilis excellentia.

AG8

Praeterea, ut supra dictum est, Adam mox conditus habuit omnem cognitionem ad quam naturaliter homo pervenire potest. Sed naturaliter homo pervenire potest ad hoc quod substantias separatas per essentiam cognoscat, ut patet ex multorum Philosophorum sententiis, quas Commentator tangit in III de anima. Ergo Adam Angelos per essentiam cognoscebat.

AG9

Praeterea, constat quod Adam animam suam per essentiam noverat. Sed essentia animae est a materia immunis, sicut et Angeli.

Ergo et Angelum per essentiam cognoscere poterat.

AG10

Praeterea, cognitio Adae fuit media inter cognitionem nostram et cognitionem beatorum.

Sed beati cognoscunt et vident essentiam Dei, nos autem cognoscimus essentias rerum materialium; inter Deum autem et res materiales sunt substantiae spirituales, scilicet Angeli. Ergo Adam per essentiam Angelos cognovit.

SC1

Sed contra. Nulla potentia in cognoscendo potest extendere se ultra suum obiectum.

Sed obiecta animae intellectivae sunt phantasmata, ad quae ita se habet anima intellectiva sicut sensus ad sensibilia, ut dicitur in III de anima. Ergo anima nostra non potest se extendere ad cognoscendum nisi ea in quae ex phantasmatibus devenire potest. Sed essentia Angelorum excedit omnia phantasmata. Ergo homo naturali cognitione, qua posuimus Adam perfectum, non potest pervenire ad hoc ut cognoscat Angelos per essentiam.

SC2

Sed dicebat, quod quamvis Angelus non possit per phantasmata apprehendi, tamen effectus eius aliquis potest sub phantasmate deprehendi, et ex tali effectu potest Angelus cognosci. Sed contra: nullus effectus qui non aequat suam causam sufficit ad hoc quod per ipsum suae causae essentia cognoscatur; alias cognoscentes Deum ex creaturis, essentiam Dei viderent, quod falsum est. Sed effectus corporeus, qui solus in phantasmate deprehendi potest, est talis effectus qui non aequat virtutem Angeli. Ergo per huiusmodi effectum non potest cognosci de Angelo quid est, sed solum an sit.

SC3

Sed dicebat, quod Adam per aliquem effectum intelligibilem Angelos cognoscere poterat, secundum id quod dicit Avicenna, quod intelligentias esse in nobis, nihil est aliud quam impressiones earum esse in nobis. Sed contra: unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum eius in quo recipitur. Sed modus animae humanae est infra modum angelicae naturae. Ergo impressio facta ab Angelo in animam humanam, sive lumen angelicum, quo mentem humanam illuminat, est in anima humana inferiori modo ab angelica natura.

Cum igitur anima cognoscat aliquid per modum quo cognitum est in ipsa, anima per huiusmodi impressionem non pertinet ad cognoscendum Angelum, secundum quod est in essentia sua.

CO

Responsio. Dicendum, quod duplex est cognitio qua aliquid cognosci potest.

Una qua cognoscitur de re an sit; et sic Adam in statu innocentiae Angelos cognoscebat et naturali cognitione, et divina revelatione, multo familiarius et plenius quam nos cognoscamus.

Alia est qua cognoscitur de re quid est, et hoc est cognoscere rem per essentiam suam; et sic Adam, ut mihi videtur, Angelos in statu innocentiae non cognoscebat.

Cuius ratio est, quia duplex cognitio Adae attribuitur: scilicet cognitio naturalis et cognitio gratiae.

Quod autem cognitione naturali Angelos per essentiam non cognoverit, ex hinc potest certum esse.

In nullo enim genere potentia passiva naturalis se extendit ultra id ad quod se extendit potentia activa eiusdem generis; sicut potentia passiva in natura non invenitur nisi respectu eorum ad quae aliqua potentia activa naturalis se potest extendere, ut Commentator dicit IX metaphys..

In animae autem humanae intellectu duplex potentia invenitur: una quasi passiva, scilicet intellectus possibilis; et alia quasi activa, scilicet intellectus agens.

Unde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia ut in eo fiant nisi ea quae intellectus agens natus est facere: quamvis per hoc non excludatur quin aliqua alia in eo fieri possint operatione divina, sicut et in natura corporali per operationem miraculi.

Actione autem intellectus agentis non fiunt intelligibilia ea quae sunt de seipsis intelligibilia, cuiusmodi sunt essentiae Angelorum, sed ea quae sunt de seipsis in potentia intelligibilia, qualia sunt essentiae rerum materialium, quae per sensum et imaginationem capiuntur; unde in intellectu possibili naturaliter non fiunt nisi illae species intelligibiles quae sunt a phantasmatibus abstractae. Per huiusmodi autem species impossibile est pervenire ad intuendam essentiam substantiae separatae, cum sint impropotionabiles, et quasi alterius generis cum ipsis essentiis spiritualibus.

Et ideo naturali cognitione homo non potest pertingere ut cognoscat Angelos per essentiam.

Similiter etiam nec Adam cognitione gratiae hoc potuit.

Cognitio enim gratiae est elevatior quam cognitio naturae; sed haec elevatio potest intelligi vel quantum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi.

Quantum ad intelligibile quidem per gratiam cognitio hominis elevatur etiam sine mutatione status, sicut cum per gratiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quae sunt supra rationem; et similiter etiam per gratiam prophetiae. Sed quantum ad modum cognoscendi non elevatur humana cognitio, nisi status mutetur.

Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus est ut a phantasmatibus accipiat, ut dictum est, in isto art..

Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiae, quae est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata; et hoc est quod dionysius dicit, quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.

Adam autem in statu innocentiae erat in statu viatoris; unde in omni gratiae cognitione oportebat quod aspiceret ad phantasmata. Isto autem modo cognoscendi non possunt essentiae Angelorum videri, ut iam dictum est.

Unde nec naturali cognitione nec gratuita Adam Angelos per essentiam cognovit; nisi forte ponamus eum per gratiam in altiore statum elevatum, sicut fuit Paulus in raptu.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ex illa auctoritate Gregorii non potest haberi nisi quod Adam Angelos cognoverit in quadam celsitudine visionis, non tamen tanta quae pertingeret ad eorum essentiam cognoscendam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si sopor Adae intelligitur talis extasis fuisse qualis raptus Pauli, nihil prohiberet dici quin in illo raptu Angelos per essentiam viderit; sed hoc erit supra communem modum cognitionis qui sibi tunc competeat. Si autem sopor ille non talis extasis fuisse dicatur, ut Adam secundum quid in statum beatorum elevaretur, sed sicut solet mens prophetarum elevari ad divina mysteria intuenda, sicut verba Glossae sonare videntur; tunc dicitur particeps angelicae curiae fuisse per quamdam cognitionis eminentiam, quae tamen usque ad eorum essentias non pertingebat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Adam habuit cognitionem Angelorum, in quantum erant propter ipsum facti. Scivit enim eos esse consortes suae beatitudinis, et ministros suae salutis in via, in quantum cognovit distinctionem ordinum et eorum officia multo perfectius quam nos cognoscamus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod difficultas in intelligendo accidit dupliciter; uno modo ex parte cognoscibilis, alio modo ex parte cognoscentis.

Ex parte cognoscibilis difficilius est facere aliquid intelligibile et intelligere ipsum, quam intelligere id quod est in se intelligibile; sed ex parte cognoscentis potest esse difficilius ad cognoscendum id quod est in se intelligibile.

Et hoc convenit intellectui humano propter hoc quod non est proportionatus ad intelligendum naturaliter essentias separatas, ratione iam dicta, in corp. Art..

RA5

Ad quintum dicendum, quod intellectus Adae non patiebatur defectum alicuius perfectionis quae tunc sibi inesse deberet. Habebat tamen aliquos defectus naturales, inter quos unus erat quod oportebat eum in cognoscendo ad phantasmata inspicere; quod quidem intellectui humano naturaliter contingit ex hoc ipso quod est corpori unitus, et ex hoc quod secundum naturam suam est infimus in ordine intellectuum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod intellectus potest abstrahendo pervenire ad quidditatem rei materialis non habentem aliam quidditatem; quam quidem intelligere potest, quia eam a phantasmatis abstrahit et est facta intelligibilis per lumen intellectus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione. Sed ex hac quidditate non potest assurgere ad cognoscendum essentiam substantiae separatae, eo quod ista quidditas est omnino deficiens a repraesentatione illius quidditatis; cum non omnino eodem modo quidditas inveniatur in substantiis separatis et rebus materialibus, sed quasi aequivoce, ut dicit Commentator in III de anima.

Dato etiam quod per hanc quidditatem posset cognoscere talem esse quidditatem substantiae separatae in quodam communi, non tamen adhuc videret essentiam Angeli, ita quod sciret differentiam uniuscuiusque essentiae separatae ab aliis essentiis separatis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod intellectus humanus quamvis ab intelligibili excellenti non corrumpatur, tamen invenitur in eo defectus proportionis ad hoc quod naturaliter possit pertingere ad maxime intelligibilia. Unde ex verbis Philosophi non potest haberi quod summe intelligibilia intelligat, sed solum hoc quod si ea intelligeret, non minus intelligeret alia.

RA8

Ad octavum dicendum, quod hanc quaestionem Philosophus insolutam dimisit in III de anima, ubi quaerit, utrum intellectus coniunctus possit separata intelligere; nec alibi invenitur eam solvisse in libris eius qui ad nos pervenerunt. Sequentes vero ipsum, in hoc discordaverunt.

Quidam enim dixerunt, quod intellectus noster non potest pertingere ad intelligendas essentias separatas. Quidam vero posuerunt quod ad hoc pertingere possit.

Horum autem quidam usi sunt rationibus insufficientibus, sicut Avempace, cuius est ratio inducta de quidditate, et themistius, cuius est ratio inducta de facilitate intelligendi, quas etiam Commentator in Lib. III de anima solvit. Quidam vero usi sunt positionibus extraneis et contra fidem, sicut Alexander, et ipse Commentator Averroes.

Alexander enim dicit, quod intellectus possibilis cum sit generabilis et corruptibilis, secundum eum, nullo modo pertingere potest ad hoc quod substantias separatas intelligat; sed in fine suae perfectionis pertingit ad hoc quod intelligentia agens, quam ponit quamdam substantiam separatam, coniungatur nobis quasi forma: et in illo statu intelligemus per intelligentiam agentem sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quia intelligentia

agens, cum sit substantia separata, intelligit substantias separatas; inde est quod in illo statu intelligemus substantias separatas; et in hoc consistit ultima felicitas hominis, secundum eum.

Sed quia non videtur esse possibile quod id quod est incorruptibile et separatum, ut intellectus agens, continuetur ut forma intellectui possibili, qui secundum Alexandrum est corruptibilis et materialis: ideo aliis visum est, quod etiam ipse intellectus possibilis sit separatus et incorruptibilis. Unde themistius dicit, quod intellectus possibilis etiam est separatus; et quod in natura sua est intelligere non solum res materiales, sed etiam substantias separatas: et quod intelligibilia eius non sunt nova, sed aeterna: et quod intellectus speculativus, quo nos intelligimus, est compositus ex intellectu agente et intellectu possibili.

Sed si hoc est, cum intellectus possibilis nobis a principio continuetur, tunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possemus.

Et ideo Commentator tertiam viam ponit mediam inter opinionem Alexandri et themistii.

Dicit enim, intellectum possibilem esse separatum et aeternum, in quo convenit cum themistio, et differt ab Alexandro; dicit tamen intelligibilia speculativa esse nova, et effecta per actionem intellectus agentis; et in hoc convenit cum Alexandro, et differt a themistio. Et haec dicit habere duplex esse: unum quo fundantur in phantasmatis, et secundum hoc sunt in nobis; aliud quo sunt in intellectu possibili, unde mediantibus istis intelligibilibus intellectus possibilis nobis continuatur.

Ad haec autem intelligibilia intellectus agens se habet sicut forma ad materiam. Cum enim intellectus possibilis recipiat huiusmodi intelligibilia quae in phantasmatis fundantur, et iterum intellectum agentem, et intellectus agens sit perfectior: oportet quod proportio intellectus agentis ad huiusmodi intelligibilia quae sunt in nobis, sit sicut proportio formae ad materiam; sicut etiam est proportio lucis et coloris ad invicem, quae recipiuntur in diaphano; et similiter est de omnibus duobus receptis in uno, quorum unum est altero perfectius.

Quando igitur in nobis completur generatio huiusmodi intelligibilium, tunc intellectus agens perfecte nobis coniungitur ut forma: et sic nos per intellectum agentem poterimus substantias separatas cognoscere, sicut nunc possumus cognoscere per intellectum qui est in habitu.

Patet igitur ex dictis istorum Philosophorum quod non poterant invenire modum quo intelligeremus substantias separatas, nisi intelligendo per aliquam substantiam separatam.

Quod autem intellectus possibilis vel agens sit substantia separata, non est consonum veritati fidei, nec etiam sententiae Philosophi, qui in Lib. III de anima ponit intellectum agentem et possibilem esse aliquid animae humanae.

Et ideo hac positione retenta, non videtur esse possibile quod naturali cognitione homo pertingat ad cognoscendum essentias separatas.

RA9

Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentiae per hoc quod intelligebat aliquod intelligibile perfecte, cognoscebat etiam perfecte actum intelligendi; et quia actus intelligendi est effectus proportionatus et adaequans virtutem a qua exit, inde est quod intelligebat perfecte essentiam animae suae. Sed ex hoc non sequitur quod intellexerit Angeli essentiam; cum iste actus intelligendi non adaequet virtutem intellectus.

RA10

Ad decimum dicendum, quod sicut natura angelica est media inter naturam divinam et corporalem, ita etiam cognitio qua cognoscitur essentia angelica, est media inter cognitionem qua cognoscitur essentia divina, et qua cognoscitur essentia rei materialis.

Sed inter duo extrema possunt esse multa media: nec oportet quod quicumque excedit unum extremorum, pertingat ad quodlibet medium, sed quod pertingat ad aliquod medium.

Homo igitur in statu innocentiae ad aliquod medium pervenit, ad hoc scilicet ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis, sed revelatione interna; non autem ad hoc medium quod cognosceret essentiam angelicam; ad quod tamen medium Angelus in sui creatione nondum beatus pervenit.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum Adam in statu innocentiae errare sive decipi potuerit.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia, ut dicit Ambrosius, omne peccatum est ex errore. Sed Adam potuit peccare; igitur et errare.

AG2

Praeterea, voluntas non est nisi de bono, vel aestimato bono. Cum autem voluntas est de bono, non peccatur. Nunquam ergo est peccatum nisi praecedat aestimatio qua aestimatur aliquid bonum et non est. Omnis autem talis aestimatio deceptio quaedam est.

Ergo Adam antequam peccaret, in statu innocentiae deceptus fuit.

AG3

Praeterea, magister dicit, II Sent., dist. 21, quod ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia cum noverit creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit.

Hoc autem falsum erat. Ergo mulier falsum opinata est antequam peccaret; ergo decepta fuit.

AG4

Praeterea, sicut magister in eadem dist.

Dicit, et etiam Augustinus super genes. Ad litteram, in tali specie venire permissus est diabolus in qua eius malitia facile posset deprehendi. Sed in quacumque specie venisset, potuisset deprehendi, si homo in statu innocentiae decipi non poterat.

Decipi igitur potuit.

AG5

Praeterea, mulier, audita promissione serpentis, speravit illam se consequi posse; alias stulte appetiisset, cum tamen stultitia ante peccatum non fuerit. Sed nullus sperat quod opinatur esse impossibile. Ergo, cum esset impossibile id quod Daemon promittebat, videtur quod mulier ante peccatum, hoc credens, decepta fuerit.

AG6

Praeterea, intellectus hominis in statu innocentiae collativus erat, et deliberatione indigens.

Non autem indigebat deliberatione nisi ad vitandum errorem. Ergo errare poterat in statu innocentiae.

AG7

Praeterea, intellectus Daemonis cum non sit corpori coniunctus, videtur esse multo perspicacior quam intellectus hominis etiam in statu innocentiae, qui erat corpori coniunctus.

Sed Daemon decipi potest; unde sancti dicunt quod quando videbant Christum Daemones infirmitates patientem, extimabant eum purum hominem, quando autem miracula facientem, tunc extimabant eum Deum esse. Ergo multo fortius homo in statu innocentiae decipi potuit.

AG8

Praeterea, dum homo primo peccato peccavit, in ipso actu nondum erat in statu culpae; quia cum status culpae causetur ex peccato, ante primum peccatum fuisset aliud peccatum. Sed in actu quo primo homo peccavit, deceptus fuit. Ergo ante statum culpae homo decipi potuit.

AG9

Praeterea, Damascenus dicit, II libro: haec, scilicet cognitio fallax, Adae extiterat noviter plasmato. Sed quicumque habet fallacem cognitionem, decipitur. Ergo Adam deceptus fuit in ipsa novitate suae plasmationis.

AG10

Praeterea, speculativa cognitio est contra affectionem divisa. Sed potest esse peccatum in affectiva sine hoc quod sit aliqua deceptio in speculativa parte; quia multoties habentes scientiam contra scientiam agimus.

Ergo et potuit esse in primo homine deceptio in parte speculativa, antequam esset peccatum in affectiva.

AG11

Praeterea, sicut habetur in glosa I Tim. Capit.

II, 14, super illud: Adam non est seductus etc., Adam non fuit seductus eo modo quo mulier, ut putaret esse verum quod diabolus suggerebat; in eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit, quod peremptorium erat. Ergo Adam ante peccatum decipi potuit.

AG12

Praeterea, nullus liberatur a deceptione nisi per notitiam veritatis. Sed Adam non omnia sciebat. Ergo non in omnibus poterat a deceptione esse immunis.

AG13

Si dicatur, quod servabatur per divinam providentiam a deceptione. Contra: divina providentia maxime in necessitatibus subvenit. Sed in maxima necessitate quando fuisset ei utilissimum a seductione liberari, divina providentia non servavit eum a seductione illaesum. Ergo multo minus in aliis fuisset divina providentia a deceptione liberatus.

AG14

Praeterea, homo in statu innocentiae dormivisset, ut dicit boetius in Lib. De duabus naturis, et eadem ratione etiam somniasset. Sed in somnio quilibet homo decipitur, cum aliquo similitudinibus rerum inhaereat quasi rebus ipsis. Ergo Adam in statu innocentiae decipi potuit.

AG15

Praeterea, Adam in statu innocentiae sensibus corporalibus usus fuisset. Sed in cognitione sensitiva, frequenter accidit deceptio, sicut cum unum duo videntur, et cum id quod a remotis videtur, parvum videtur. Ergo Adam in statu innocentiae non fuisset omnino a deceptione liber.

SC1

Sed contra. Sicut dicit Augustinus, approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed poena damnati. Ergo in statu innocentiae non poterat decipi; quod est vera pro falsis approbare.

SC2

Praeterea, anima nobilior est corpore.

Sed in statu innocentiae homo nullum defectum pati poterat in corpore. Ergo multo minus deceptionem, quae est animae defectus.

SC3

Praeterea, in statu innocentiae nihil poterat esse contra hominis voluntatem, quia sic potuisset ei inesse dolor. Sed decipi est omnibus contrarium voluntati, secundum Augustinum, etiam his qui decipere volunt. Ergo in statu innocentiae homo decipi non poterat.

SC4

Praeterea, omnis error vel est culpa, vel poena: quorum neutrum in statu innocentiae esse poterat. Ergo nec error.

SC5

Praeterea, quando id quod est superius in anima, dominatur inferiori, non potest esse error; quia per id quod est superius in anima, scilicet synderesim, et intellectum principiorum, tota cognitio hominis rectificatur.

Sed in statu innocentiae id quod est inferius in homine, erat omnino superiori subditum.

Ergo non poterat esse tunc deceptio.

SC6

Praeterea, secundum Augustinum: posse credere natura est hominum, credere vero gratia fidelium. Ergo eadem ratione posse decipi est naturae, decipi autem vitii.

Sed in statu innocentiae non erat vitium.

Ergo nec tunc poterat esse deceptio.

SC7

Praeterea, sicut dicit Damascenus in libro II, homo in statu innocentiae dulcissimo fructu contemplationis lasciviens, hac, scilicet contemplatione, nutritus est. Sed cum homo convertitur ad divina, non decipitur.

Ergo Adam in statu illo decipi non poterat.

SC8

Praeterea, Hieronymus dicit: quidquid mali patimur, peccata nostra meruerunt. Sed deceptio est malum. Ergo ante peccatum esse non potuit.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod cum Adam non habuerit simpliciter omnium rerum scientiam, sed quaedam cognoverit, et quaedam ignoraverit: in his quorum notitiam habebat, nullo modo decipi poterat, ut in his quae naturaliter cognoscuntur, et in his quae sibi divinitus revelabantur; in aliis autem quorum scientiam non habebat, sicut sunt cogitationes cordium, futura contingentia, et singularia a sensu absentia, poterat quidem falsam aestimationem habere, leviter in huiusmodi aliquod falsum opinando, non autem ita quod praecise assensum praerberet. Et ideo dicunt, quod in eum error cadere non poterat, nec iterum falsa pro veris approbaret, quia in his designatur praecisus assensus ad id quod est falsum.

Alii vero hoc dictum improbare nituntur, ex hoc quod Augustinus, omnem falsam aestimationem errorem nominat, et dicit etiam omnem errorem malum esse, in magnis quidem magnum, in parvis autem parvum.

Sed in hoc non est multum insistendum: quia cum de rebus agitur, debet quaestio nominum intermitteri. Unde dico, quod non solum non potuit in statu innocentiae error esse, sed nec etiam qualiscumque falsa opinio; quod sic patet.

Quamvis enim in statu innocentiae potuerit esse alicuius boni carentia, nullatenus tamen esse poterat aliqua corruptio boni.

Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; et ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur, ut dicitur VI ethic., utpote intellectus actum bonum reddentes.

Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed ipsius corruptio. Non enim sic se habet ad veritatem ille qui omnino caret veritatis cognitione, in quo est carentia veritatis, quamvis contrarium non opinetur, et ille qui habet falsam opinionem, cuius aestimatio corrupta est per falsitatem. Unde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius, propter quod habitus opinativus non est virtus intellectualis, quia eo contingit falsum dicere, ut dicitur VI ethic..

Nullus autem actus virtutis malus esse potest, ac si ipsa opinio falsa, sit quidam malus actus intellectus.

Unde cum in statu innocentiae non fuerit aliqua corruptio vel aliquod malum, non potuit esse in statu innocentiae aliqua falsa opinio.

Dicit etiam Commentator in III de anima, quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali. Est enim falsa opinio proveniens praeter intentionem ipsorum principiorum primorum, quae sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut et monstra eveniunt praeter intentionem virtutis naturalis agentis; et hoc ideo quia omne malum est praeter intentionem, ut dicit dionysius, IV cap. De divinis nomin..

Unde, sicut in conceptione humani corporis in statu innocentiae nulla monstruositas accidisset, ita etiam in intellectu eius nulla falsitas esse posset.

Quod item patet ex hoc quod semper contingit inordinatio quando aliquid movetur a non proprio motivo; sicut si voluntas moveatur a delectabili sensus, cum debeat moveri tantummodo ab honesto.

Proprium autem motivum intellectus est id quod habet infallibilem veritatem. Unde quodcumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte sive imperfecte moveatur.

Unde, cum nulla inordinatio in intellectu hominis in statu innocentiae esse potuerit, nunquam intellectus hominis inclinatus fuisset magis in unam partem quam in aliam, nisi ab infallibili aliquo motivo.

Ex quo patet quod in eo non solum nulla falsa opinio fuisset; sed penitus in eo nulla fuisset opinio; et quidquid cognovisset, secundum certitudinem cognovisset.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod error ille ex quo omne peccatum procedit, est error electionis, prout eligit quod eligendum non est, secundum quem omnis malus ignorans dicitur a Philosopho in III ethicorum.

Hic autem error praesupponit inordinationem in parte appetitiva. Ex hoc enim quod appetitus sensibilis afficitur ad suum delectabile, et appetitus superior ei non repugnat, impeditur ratio ne id quod habitualiter habet, in electionem deducat. Et sic patet quod iste error non omnino praecedit peccatum, sed sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod apprehenditur ut apparens bonum, non potest esse omnino non bonum, sed secundum aliquid bonum est: et secundum hoc ut bonum apprehenditur a principio; utpote cum cibus prohibitus apprehenditur ut visu decorus et delectabilis gustui, et tunc appetitus sensibilis in huiusmodi bonum fertur sicut in proprium obiectum. Sed quando superior appetitus inferiorem sequitur, tunc sequitur illud quod est bonum secundum quid, ut bonum sibi simpliciter; et sic ex Deordinatione appetitus sequitur postmodum error electionis, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod haec ratio contra utramque opinionem videtur esse, si intelligamus quod mulier crediderit ex natura sua serpentem accepisse usum loquendi; cum illi etiam qui hominem in statu innocentiae credunt falli potuisse, nullo modo credant eum potuisse falli in diiudicandis naturis rerum, cum rerum naturalium plenam cognitionem habuerit. Hoc autem est contra naturam serpentis quod usum loquendi habeat per naturam, cum hoc sit solum animalis rationalis.

Et ideo oportet dicere quod non credidit mulier serpentem usum loquendi accepisse secundum naturam suam, sed secundum aliquam virtutem occulte interius operantem; nec contulit an esset a Deo vel Daemone.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa sic intelligenda est (quare in specie serpentis apparuerit) non quia deprehendi non posset in quacumque specie appareret, sed quia in tali specie apparens facilius poterat deprehendi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod mulier speravit se posse aliquo modo consequi quod serpens promisit, et credidit hoc aliquo modo esse possibile; et in hoc seducta fuit, secundum apostolum, I Tim. II, 14. Sed istam seductionem praecessit quaedam mentis elatio, qua suam excellentiam inordinate appetiit, quam concepit statim ad verba serpentis, sicut homines frequenter ad verba adulantium supra seipsos efferuntur. Et haec quidem elatio praecedens, fuit excellentiae propriae in generali, quae est primum peccatum, quod consecuta est seductio, quia credidit esse verum quod serpens dicebat; et sic consecuta est elatio, qua determinate hanc excellentiam appetiit quam serpens promittebat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod intellectus hominis in statu innocentiae indigebat deliberatione ne incideret in errorem, sicut indigebat comestione, ne corpus eius deficeret. Erat autem ita rectae deliberationis, ut deliberando posset omnem errorem vitare, sicut comedendo, omnem defectum corporalem. Unde sicut si non comederet, peccaret omittendo, ita si non deliberaret, cum tempus esset; et sic error peccatum sequeretur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut homo in statu innocentiae defendebatur a passione corporali intrinseca, sicut est febris, et huiusmodi, per efficaciam naturae; ab exteriori autem, sicut est percussio et vulnus, non ex aliqua virtute interiori, cum non haberet dotem impassibilitatis, sed ex providentia divina, quae eum ab omni nocumento servabat immunem; ita etiam ab illa deceptione quae interius contingit, cum aliquis seipsum paralogizat, defendebatur vigore propriae rationis, ab exteriori autem deceptione defendebatur auxilio divino, quod sibi ad omnia necessaria tunc aderat; Daemonibus autem non adest, et propter hoc decipi possunt.

RA8

Ad octavum dicendum, quod actus momentanei simul dum esse incipiunt suum effectum habent, sicut in eodem instanti quo aer illuminatur, oculus videt. Unde cum motus voluntatis, in quo primo consistit peccatum, sit in instanti: in eodem instanti quo peccavit, fuit statu innocentiae destitutus; et sic decipi potuit in illo instanti.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Damascenus loquitur de fallacia primi hominis qua in ipso peccato deceptus est. Quod quidem peccatum noviter plasmatus commisit; non enim diu in statu innocentiae perseveravit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ex hoc quod anima hominis in statu innocentiae coniuncta erat summo bono, non poterat aliquis defectus in homine esse quamdiu talis coniunctio continuaretur. Haec autem coniunctio facta erat principaliter per affectum: unde antequam affectiva corrumpere, nec deceptio in intellectu, nec aliquis defectus in corpore esse poterat; quamvis e converso potuerit esse defectus in affectu, non praesistente defectu in speculativo intellectu, eo quod coniunctio non perficitur ad Deum in intellectu, sed in affectu.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod illam falsam opinionem qua creditur esse veniale quod erat mortiferum, in Adam praecessit mentis elatio, sicut et de muliere dictum est.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod in his quorum notitiam non habebat, a deceptione defendi poterat partim ab interiori, quia eius intellectus in alteram partem inclinatus non esset nisi a sufficienti motivo; partim, et principaliter, a divina providentia quae eum a deceptione servasset immunem.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu quo peccavit, divinum ei auxilium non defuisset ne seduceretur, si ad Deum se convertisset; quod quia non fecit, in peccatum et seductionem decidit; et tamen illa seductio peccatum consecuta est, ut ex dictis, patet.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod quidam dicunt quod Adam in statu innocentiae non somniasset. Sed istud non est necessarium.

Somnii enim visio non est in parte intellectiva, sed in parte sensitiva; unde deceptio non fuisset in intellectu qui liberum usum in somno non habuisset, sed magis in parte sensitiva.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod quando sensus repraesentat secundum quod accipit, non est falsitas in sensu, ut Augustinus dicit in libro de vera religione, sed falsitas est in intellectu, qui iudicat hoc modo esse in rebus sicut sensus demonstrat. Quod nunquam in Adam fuisset, quia vel a iudicio cessasset intellectus, ut in somnis, vel in vigilando de sensibilibus iudicans, verum iudicium habuisset.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum pueri qui ex Adam in statu innocentiae nascerentur, plenam rerum omnium scientiam haberent, sicut et Adam habuit.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia secundum Anselmum, qualis fuit Adam, tales etiam filios generasset. Sed Adam habuit omnium naturalium plenam scientiam, ut dictum est prius. Ergo et illam eius filii mox nati habuissent.

AG2

Praeterea, sicut affectus perficitur virtute, ita intellectus scientia. Sed Adam filii in statu innocentiae nati, mox cum plenitudine omnium virtutum nati essent: transfudisset enim in eos originalem iustitiam, ut Anselmus dicit.

Ergo et similiter omnem scientiam habuissent.

AG3

Praeterea, secundum Bedam, infirmitas, concupiscentia, ignorantia et malitia consequuntur ex peccato. Sed in pueris mox natis nulla fuisset concupiscentia, infirmitas vel malitia; ergo nec etiam ignorantia aliqua, et ita habuissent omnem scientiam.

AG4

Praeterea, magis decuit eos nasci perfectos in anima quam in corpore. Sed in corpore absque omni defectu nati fuissent.

Ergo et in anima absque omni ignorantia.

AG5

Praeterea, homo in statu innocentiae, secundum Damascenum, fuit sicut alius Angelus.

Sed Angeli mox in sua conditione omnium naturalium notitiam habuerunt. Ergo et eadem ratione homines in statu innocentiae.

AG6

Praeterea, eiusdem naturae fuit anima Adae et animae filiorum eius. Sed anima Adae in sui principio condita fuit omni plena scientia naturali, ut dictum est. Ergo et animae filiorum eius in eadem scientiae plenitudine conderentur.

AG7

Praeterea, maior perfectio cognitionis debetur homini quam aliis animalibus. Sed alia animalia mox nata habent naturalem aestimationem convenientis et nocivi; sicut agnus fugit lupum, et sequitur matrem mox natus. Ergo multo fortius pueri in statu innocentiae perfectam scientiam habuissent.

SC1

Sed in contrarium. Est auctoritas Hugonis de s. Victore, qui dicit, quod non fuissent nati perfecti in scientia, sed ad eam per temporis spatium pervenissent.

SC2

Praeterea, cum anima sit corporis perfectio, oportet proficere proportionaliter animam et corpus. Sed pueri in statu innocentiae non habuissent perfectam staturam in corpore, sicut et Adam habuit in principio suae conditionis. Ergo eadem ratione nec habuissent plenam scientiam, sicut Adam habuit.

SC3

Praeterea, filiorum est accipere a patre esse, naturam et disciplinam. Sed si filii Adam mox nati plenam scientiam habuissent, ab eo disciplinam non potuissent accipere. Ergo non servaretur inter eos et primum parentem completus paternitatis ordo.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentiae, quantum ad ea quae sunt animae, perfecti fuissent sicut et Adam, et quantum ad virtutes, et quantum ad scientiam.

Quod autem non essent perfecti secundum corpus, hoc erat propter necessitatem materni uteri, quia oportebat nasci.

Alii vero sequentes Hugonem, dicunt, quod sicut secundum corpus non statim acceperunt perfectam staturam, sed ad eam profecissent tempore, ita etiam ad perfectam scientiam tempore pervenissent.

Ut autem sciatur quae harum opinionum verior sit, sciendum est, quod alia ratio est de Adam, et de filiis eius mox natis.

Adam enim, quia instituebatur ut principium totius humani generis, oportuit ut statim conditus non solum haberet id quod pertinet ad principium naturalis perfectionis, sed id quod pertinet ad terminum. Filii autem eius, qui non constituebantur ut principium humani generis, sed ut ex principio existentes, non oportebat in termino perfectionis naturalis institui. Sufficiebat autem, si habebant tantum de perfectione mox nati, quantum initium naturalis perfectionis requirit.

Initium autem naturalis perfectionis quoad cognitionem secundum duas opiniones diversimode assignatur.

Quidam enim, ut Platonici, posuerunt quod anima ad corpus venit plena omnibus scientiis, sed nube corporis opprimitur, et impeditur ne scientia habita libere uti possit nisi quantum ad quaedam universalia; sed postmodum per exercitium studii et sensuum, huiusmodi impedimenta tolluntur, ut libere sua scientia uti possit: et sic discere dicunt esse idem quod reminisci.

Quod si haec opinio vera esset, tunc oporteret dicere, quod pueri mox nati in statu innocentiae omnium scientiam habuissent, quia corpus in statu illo erat omnino animae subditum, unde per molem corporis non potuisset anima ita opprimi ut suam perfectionem quodam modo amitteret.

Sed quia haec opinio procedere videtur ex hoc quod eadem ponitur natura animae et Angeli, ut sic anima in suae creationis principio plenam scientiam habeat, sicut et intelligentia dicitur esse plena formis creata; ratione cuius Platonici dicebant animas fuisse ante corpora, et post corpus redire ad compares stellas, quasi quasdam intelligentias: quae quidem opinio non est consona catholicae veritati, ideo secundum opinionem Aristotelis alii dicunt, quod intellectus humanus est ultimus in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine sensibilibus; et sicut materia secundum sui essentiam considerata nullam formam habet, ita intellectus humanus in sui principio est sicut tabula in qua nihil est scriptum, sed postmodum in eo scientia per sensus acquiritur virtute intellectus agentis.

Sic igitur principium naturalis humanae cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, non habere autem a principio notitiam nisi eorum quae statim per lumen intellectus agentis cognoscuntur, sicut sunt prima principia universalia.

Et sic non oportuit filios Adam mox natos omnem scientiam habuisse; sed ad eam tempore proficientes pervenissent. Sed tamen aliquam scientiam in eis perfectam ponere oportet, scilicet scientiam eligendorum et vitandorum, quae ad prudentiam pertinet, quia sine prudentia ceterae virtutes esse non possunt, ut probatur VI ethic.: quas oportebat pueros habere propter originalem iustitiam.

Et haec opinio mihi videtur verior, si consideretur id quod naturae integritas requirebat.

Si autem aliquid aliud ex divina gratia eis fuisset collatum ultra id quod requirit naturae integritas, hoc asseri non potest, cum non habeatur ex auctoritate expressum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod qualis fuit Adam, tales filios genuisset quantum ad ea quae sibi debebantur ex natura speciei.

Sed quantum ad ea quae sibi debebantur ut erat principium totius humani generis, non oportebat quod filii ei similes nascerentur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad perfectam coniunctionem cum Deo, quam requirebat innocentiae status, omnes virtutes requiruntur, non autem omnes scientiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis pueri mox nati non habuissent omnem scientiam, non tamen ignorantiam habuissent quae ex peccato consequitur, quae est nescientia eorum quae debent sciri: habuissent enim nescientiam eorum quae status eorum non requirebat ut scirent.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam in corpore puerorum non fuisset aliquis defectus quo privarentur bono tunc eis debito; erat tamen in eorum corporibus carentia alicuius boni quod eis postmodum accessisset, sicut staturae perfectae, et dotum gloriae. Et similiter est dicendum ex parte animae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Angeli secundum gradum naturae sunt altiores animabus, quamvis quantum ad beneficia gratiae, animae eis esse possint aequales; unde non oportet de natura animae concedere quod Angelo naturaliter debetur. In statu autem innocentiae dictus est homo quasi alius Angelus propter plenitudinem gratiae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis anima Aadae et animae filiorum eius sint eiusdem naturae, non tamen eiusdem officii: quia anima Aadae constituebatur ut quidam fons, unde in omnes posteros disciplina proveniret; et ideo oportebat eam statim esse perfectam: quod non oportuit de animabus filiorum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem aestimationem ad cognoscendum nocivum et conveniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt. Homo autem ad hoc et multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire; unde non oportuit quod omnis scientia homini naturaliter insit.

Et tamen scientia operabilium ad prudentiam pertinens est homini naturalior quam scientia speculabilium; unde quidam inveniuntur naturaliter prudentes, non autem naturaliter scientes, ut dicitur ethic. VI. Et propter hoc etiam prudentiam non obliviscuntur homines de facili sicut scientiam. Et ideo etiam pueri magis tunc fuissent perfecti in his quae pertinent ad prudentiam, quam in his quae pertinent ad scientiam speculativam, ut dictum est.

|a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum rationis plenarie habuissent.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia si impediti fuissent, hoc non fuisset nisi propter defectum corporis. Sed corpus in statu illo in nullo resistebat animae.

Ergo nec poterat usus rationis impedi.

AG2

Praeterea, virtus vel potentia quae non utitur organo, non impeditur in sua operatione propter organi defectum. Sed intellectus est potentia non utens organo, ut dicitur in Lib. III de anima. Ergo actus intellectus non poterat tunc impedi propter defectum organi corporalis.

AG3

Si dicatur, quod impediatur propter defectum corporis, in quantum intellectus accipiebat a sensibus: contra, intellectus est superior quam aliqua sensitiva potentia.

Sed hoc videtur esse inordinatum quod superius ab inferiori accipiat. Cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hominis in statu illo, videtur quod non oportuisset intellectum a sensibus accipere.

AG4

Praeterea, intellectus indiget sensibus ad hoc ut per eos scientiam acquirat; cum autem scientiam acquisiverit, non indiget eis, sicut nec homo equo postquam explevit iter suum, ut dicit Avicenna. Sed secundum unam opinionem, pueri in statu innocentiae habuerunt plenarie habitus omnium scientiarum. Ergo non poterant impedi quin uterentur scientia habita propter imperfectionem organorum sensibilium.

AG5

Praeterea, defectus organorum corporalium magis impedit sensum quam intellectum sed pueri non patiuntur tantum defectum corporalem quin possint videre et audire. Ergo nec propter defectum corporalem eorum intellectus impeditur; sed, ut videtur, propter poenam primi peccati. Hoc autem ante peccatum non fuisset. Ergo tunc pueri plenum usum intellectus habuissent mox nati.

AG6

Praeterea, sicut se habent animalia bruta ad naturalem aestimationem, ita se habet homo ad notitiam quam naturaliter habet.

Sed bruta animalia mox nata uti possunt naturali aestimatione. Ergo et pueri in statu innocentiae mox nati uti poterant naturali notitia ad minus primorum principiorum.

AG7

Praeterea, Sap. IX, 15: corpus quod corrumpitur, aggravat animam. Sed corpus hominis in statu innocentiae non erat corruptibile. Ergo ex eo anima non aggravabatur, quin liberum usum rationis haberet.

SC1

Sed contra. Omnis actio quae est communis animae et corpori, impeditur propter corporis defectum. Sed intelligere est actio animae et corpori communis, ut patet in I de anima. Ergo ex defectu sive imperfectione quam patiebantur pueri in corpore, usu rationis poterat impedi.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum in lib.

III de anima, nequaquam sine phantasmate intelligit anima. Sed usus phantasiae impeditur per defectum organi corporalis.

Ergo et usus intellectus; et sic idem quod prius.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentiae habuissent plenum usum omnium corporalium membrorum; et quod ista ineptitudo membrorum quae in pueris nunc videtur, ut scilicet non possint uti pedibus ad incedendum et manibus ad scalpendum, et sic de aliis, totaliter ex primo peccato provenit.

Alii autem, considerantes huiusmodi ineptitudines ex principiis naturalibus causari, utpote ex humiditate, quam necesse est in pueris abundare dicunt quod etiam in statu innocentiae membra puerorum non fuissent omnino habilia ad suos actus, quamvis nec omnino ita deficientia sicut et modo sunt: quia nunc cum eo quod est naturae, adiungitur id quod est corruptionis. Quae quidem opinio probabilior videtur.

Unde, cum necesse sit humiditatem praecipue in cerebro abundare in pueris, in quo vis imaginativa et aestimativa et memorativa et sensus communis sua organa habent; harum virtutum actus praecipue necesse erat impedi, et per consequens intellectum qui immediate ab huiusmodi potentiis accipit, et ad eas se convertit quandocumque est in actu; et tamen non tantum fuisset usus intellectus ligatus in pueris sicut nunc est.

Si autem alia opinio esset vera, tunc in nullo usus intellectus in pueris ligatus esset.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod anima dupliciter a corpore potest impedi.

Uno modo per modum contrarietatis, quod fit dum corpus animae resistit et eam obnubilat: quod quidem in statu innocentiae non fuisset.

Alio modo per modum impotentiae et defectus: in quantum scilicet corpus non est sufficiens ad omnia illa explenda ad quae anima, quantum est de se, sufficiens esset; et hoc modo animam a corpore fuisse impeditam in statu innocentiae nihil prohibuit.

Sic enim constat quod per corpus impediabatur ne obstrusa transiret, ne tanta facilitate locum mutaret, quanta cum est separata mutat; et per hunc modum impediabatur ne usum potentiarum perfecte habere posset. In hoc tamen nullus dolor fuisset, quia anima propter sui ordinationem non imperasset nisi quod corpus exequi posset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus non utatur organo, tamen accipit a potentiis quae organo utuntur; et ideo propter impedimentum vel defectum corporalium organorum eius actus impeditur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori, cum id quod ab inferiori est, non possit accipi ab intellectu possibili nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente.

Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid etiam superiores sunt, maxime in virtute agendi et causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quae sunt causa et mensura cognitionis nostrae. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationi, et sic Deinceps.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum in III de anima, intellectiva comparatur ad phantasmata sicut ad obiecta.

Unde non solum indiget intellectus noster converti ad phantasmata in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita; quod patet ex hoc quod si laedatur organum imaginativae virtutis, ut fit in phraeneticis, etiam scientia prius acquisita homo uti tunc non potest dum anima est in corpore.

Dictum autem Avicennae intelligitur de anima a corpore separata, quae habet alium modum intelligendi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quia imaginativae virtutis organum, et memorativae et cogitativae, est in ipso cerebro, quod est locus summae humiditatis in corpore humano.

Ideo etiam propter abundantiam humiditatis quae est in pueris, magis impediuntur actus harum virium quam etiam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed ab interioribus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quaedam alia animalia naturaliter sunt siccae complexionis: et ideo in principio suae creationis non est in eis tanta humiditatis abundantia, quae multum actus sensuum interiorum impediatur.

Homo autem naturaliter est temperatae complexionis, et oportet quod in eo abundet calidum et humidum: et ideo in principio suae generationis oportet quod proportionaliter in eo maior humiditas inveniatur. In omnibus enim generationibus animalium et plantarum principium ab humore sumitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam, non solum per impotentiam, sed etiam per resistantiam et obnubilationem.

Sed corpus hominis in statu innocentiae impediatur actus animae solum per imperfectionem virtutis vel dispositionis.

|q19 Quaestio 19

Prologus

PR1

Primo utrum anima post mortem possit intelligere.

PR2

Secundo utrum anima separata singularia cognoscat.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de cognitione animae post mortem.

Et primo quaeritur utrum anima post mortem possit intelligere.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nulla enim operatio communis animae et corpori potest remanere in anima post mortem.

Sed intelligere est operatio animae et corpori communis; dicit enim Philosophus in I de anima, quod dicere animam intelligere, simile est ac si dicatur texere vel aedificare. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

AG2

Sed dicebat, quod Philosophus loquitur de actu intelligendi qui competit animae secundum faciem inferiorem, non autem de illo qui sibi competit secundum faciem superiorem. Sed contra: facies superior animae est secundum quam ad divina convertitur.

Sed homo, etiam cum intelligit aliquid ex divina revelatione, suum intelligere dependet a corpore, quia oportet quod intelligere etiam illud sit per conversionem ad phantasmata, quae in organo corporali sunt. Ut enim dicit dionysius I cap. Caelestis hierarchiae: impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum; et appellat velamina ipsas corporales formas sub quibus spiritualia, revelantur.

Ergo intelligere quod animae competit secundum superiorem faciem, a corpore dependet; et sic nullo modo intelligere in anima post mortem manet.

AG3

Praeterea, Eccle., IX, 5: dicitur: viventes sciunt se esse morituros; mortui vero nihil noverunt amplius; Glossa: quia non proficiunt amplius. Ergo videtur quod anima post mortem vel nihil cognoscat, si ly amplius temporaliter sumatur, vel quod saltem nihil possit intelligere eorum quae prius non intellexit; sic enim proficeret, quod est contra Glossam.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum in III de anima, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet anima intellectiva ad phantasmata.

Sed sensus nihil potest sentire nisi sensibilia ei praesententur. Ergo nec anima humana aliquid potest intelligere nisi praesententur ei phantasmata. Sed phantasmata non praesentantur ei post mortem; quia illa non praesentantur nisi in aliquo organo corporali.

Ergo anima post mortem non potest intelligere.

AG5

Sed dicebat, quod Philosophus loquitur de anima secundum statum quo est in corpore. Sed contra: obiectum determinatur potentiae secundum naturam ipsius potentiae.

Sed eadem est natura animae intellectivae ante mortem et post. Ergo, si anima intellectiva ante mortem ordinatur ad phantasmata sicut ad obiecta, videtur quod et post mortem similiter; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, anima non potest intelligere si ab ea potentia intellectiva removeatur. Sed post mortem, potentiae intellectivae, scilicet agens intellectus et possibilis, non manent in anima. Huiusmodi enim potentiae competunt

ei secundum unionem ad corpus; si enim non esset unita corpori, non haberet huiusmodi potentias, sicut nec Angelus habet. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

AG7

Praeterea, Philosophus dicit in I de anima, quod intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. Istud autem interius de quo Philosophus loquitur, corrumpitur in morte. Ergo et intelligere post mortem non erit.

AG8

Praeterea, si anima post mortem intelligit, oportet quod intelligat per aliquam potentiam; quia omne quod agit, agit per potentiam activam, et quod patitur, patitur per potentiam passivam. Aut igitur per eandem potentiam quam habuit in via, aut per aliam. Si per aliam, tunc videtur quod quando a corpore separatur, novae potentiae ei aggenerentur; quod non videtur esse probabile. Si autem per eandem, hoc iterum non videtur, cum potentiae quas nunc habet, insint ei ex ratione unionis ad corpus; quae quidem unio in morte cessat. Ergo anima post mortem intelligere non potest.

AG9

Praeterea, si potentia intellectiva in ipsa maneat: aut manet solum secundum quod fundatur in substantia animae, aut secundum quod comparatur ad actum. Sed non secundum quod fundatur in substantia animae: quia si solum sic remaneret, tunc non posset intelligere aliud nisi se. Nec iterum secundum quod comparatur ad actum: quia secundum quod comparatur ad actum, perficitur per habitus quos in corpore acquisivit, qui quidem habitus a corpore dependent. Ergo videtur quod potentia intellectiva post mortem non remaneat; et sic post mortem anima non intelliget.

AG10

Praeterea, omne quod intelligitur, vel intelligitur per essentiam intelligentis, vel per essentiam rei intellectae, vel per similitudinem rei intellectae in intelligente existentis.

Sed non potest dici quod anima intelligat res solum per essentiam ipsius rei intellectae: quia sic non intelligeret nisi seipsam, et habitus, et alia quorum essentiae praesentialiter sunt in ipsa. Similiter non potest dici quod intelligat solum per essentiam sui intelligentis: quia sic, si intelligeret alia a se, oporteret quod essentia sua esset exemplar aliarum rerum, sicut essentia divina est exemplar omnium rerum, ratione cuius Deus intelligendo essentiam suam omnia alia intelligit: quod de anima dici non potest. Similiter nec per similitudines rerum intellectarum in anima existentes: quia maxime videretur quod intelligeret per species quas in corpore acquisivit. Nec potest dici quod per eas solum intelligat: quia sic animae puerorum, quae nihil a sensibus acceperunt, nihil post mortem intelligerent. Ergo videtur quod anima nullo modo post mortem possit intelligere.

AG11

Praeterea, si dicatur quod cognoscet per species concreatas; contra: quidquid est animae concreatum, aequaliter competit ei existenti in corpore, et a corpore separatae. Si igitur animae humanae concreatae sunt species quibus cognoscere possit, cognoscere per huiusmodi species non solum competit ei postquam est a corpore separata, sed dum est in corpore; et sic videtur quod superfluerent species quas a rebus accipit.

AG12

Si autem dicatur, quod dum est coniuncta corpori, impeditur a corpore ne eis uti possit; contra: si corpus impedit usum istarum specierum: aut hoc erit ratione corporeae naturae, aut ratione corruptionis. Sed non ratione naturae corporeae: quia nullam habet contrarietatem ad intellectum: nihil autem est natum impediri nisi a suo contrario. Similiter nec ratione corruptionis: quia sic in statu innocentiae, quando huiusmodi corruptio non erat, homo huiusmodi innatis speciebus uti potuisset, et sic sensibus non eguisset, quibus mediantibus a rebus anima species acciperet; quod videtur esse falsum.

Ergo videtur quod anima separata per species innatas non intelligat.

AG13

Si autem dicatur quod intelligit per species infusas; contra: huiusmodi species vel sunt ei infusae a Deo, vel ab Angelo. Sed non ab Angelo: quia sic oporteret quod huiusmodi species ab Angelo in anima crearentur.

Similiter nec a Deo: quia non est probabile quod Deus infunderet dona sua existentibus in inferno; unde sequeretur quod animae in inferno non intelligerent. Et ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat.

AG14

Praeterea, Augustinus in X de Trin., cap. V, assignans modum quo anima cognoscit, sic dicit: quia anima non secum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiae suae; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet; et hoc est magis mens, idest rationalis intelligentia, quae servatur et iudicet. Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus. In quibus verbis exprimitur, quod iudicium animae rationalis est de imaginibus, quibus informantur potentiae sensitivae.

Sed huiusmodi imagines non manent post mortem, cum sint receptae in organo corporali. Ergo nec animae rationalis iudicium, quod est eius intelligere, post mortem remanet in anima.

SC1

Sed contra. Secundum Damascenum, nulla substantia destituitur propria operatione. Sed propria operatio animae rationalis est intelligere. Ergo post mortem anima intelligit.

SC2

Praeterea, sicut aliquid ex coniunctione ad corpus materiale redditur passivum, ita per separationem ab eodem redditur activum: calidum enim et agit et patitur propter coniunctionem caloris ad materiam; si autem esset calor sine materia, ageret et non pateretur.

Ergo et anima per separationem a corpore redditur omnino activa. Sed quod potentiae animae non possint per seipsas cognoscere sine exterioribus obiectis, hoc eis competit in quantum sunt passivae sicut Philosophus dicit de sensu, Lib. II de anima. Ergo anima post separationem a corpore poterit per seipsam intelligere non accipiendo ab aliquibus obiectis.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit in IX de trinitate, quod mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Sed ipsa semper sibi praesens erit. Ergo poterit ad minus intelligentiam habere de incorporeis rebus.

SC4

Praeterea, ut ex auctoritate Augustini inducta apparet, secundum hoc anima cognoscit res corporeas quod earum imagines convolvit et rapit in seipsa. Sed hoc liberius facere poterit post separationem a corpore; maxime cum hoc de semetipsa facere eam dicat Augustinus in auctoritate inducta.

Ergo a corpore separata poterit melius intelligere.

SC5

Praeterea, in libro de spiritu et anima dicitur, quod anima a corpore separata trahit secum suas potentias. Sed ratione suarum potentiarum dicitur cognoscitiva. Ergo post mortem cognoscere poterit.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut dicit Philosophus in I de anima, si nulla operationum ipsius animae est ei propria, ut scilicet possit eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari a corpore.

Operatio enim cuiuslibet rei est quasi finis eius, cum sit optimum in ipsa. Unde, sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus quod anima post mortem remaneat a corpore separata; ita etiam sustinere necesse est quod sine corpore existens intelligere possit.

Sed modum intelligendi difficile est considerare, eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habeat; cum nunc manifeste appareat quod intelligere non possit nisi ad phantasmata convertatur, quae post mortem omnino non manent.

Quidam enim dicunt, quod sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita tunc accipere poterit nullo sensu interveniente.

Sed hoc videtur impossibile, quia ab extremo in extremum non fit transitus nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quod in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic Deinceps ascendendo.

Unde alii dicunt, quod per species rerum a sensibus receptas dum erat in corpore, et in ipsa anima conservatas, post mortem intelligit.

Sed haec opinio a quibusdam sequentibus opinionem Avicennae improbatur.

Cum enim anima intellectiva non utatur corporali organo ratione intellectus, non potest aliquid esse in parte intellectiva animae nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem utentibus organo corporali potest aliquid conservari non in ratione cognoscibilis, sed sicut in quodam subiecto corporali; ratione cuius contingit quod quaedam potentiae sensitivae sunt, quae non semper actu apprehendunt species vel intentiones in se conservatas, sicut patet de imaginatione et memoria. Et sic videtur quod in parte intellectiva nihil conservetur nisi quod actu apprehenditur; et sic nullo modo per species prius receptas a rebus anima post mortem intelligere possit.

Sed hoc non videtur verum, quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Cum autem substantia immaterialis habeat esse magis fixum et stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipientur species firmiter et immobiliter quam in aliqua re materiali.

Et quamvis recipientur in ea secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet quod semper actu intelligantur, quia non semper sunt in ea in actu perfecto, nec in potentia pura; sed in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu. Unde etiam Philosophus vult, quod anima intellectiva sit locus specierum in III de anima, utpote eas in se retinens et conservans.

Sed tamen huiusmodi species receptae prius et conservatae non sufficiunt ad cognitionem quam necesse est ponere in anima separata; tum propter animas puerorum, tum etiam propter hoc quod multa erunt cognita ab anima separata quae nunc non cognoscuntur a nobis, ut poenae inferni, et alia huiusmodi.

Et ideo alii dicunt, quod anima separata quamvis a rebus non accipiat, habet tamen potestatem ut seipsam rebus cognoscendis conformet apud rerum praesentiam; sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex seipsa, quas nunquam per sensus accipit.

Sed hoc etiam non potest stare, quia impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit.

Unde oportet quod efficiantur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu; vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formae in actu. Unde nec etiam imaginatio aut intellectus aliquam formam de novo componit nisi ex aliquibus praeexistentibus; sicut componit formam montis aurei ex praeexistentibus similitudinibus auri et montis.

Et ideo alii dicunt, quod formae quibus anima separata intelligit, sunt ei impressae a Deo ab ipsa sua creatione, per quas, secundum quosdam, etiam nunc intelligimus; ita quod per sensus non acquiruntur animae novae species, sed tantummodo excitatur anima ad species quas in se habet intuendas, secundum quod Platonicus dixerunt, qui volebant quod addiscere nihil erat nisi reminisci.

Sed huic opinioni experientia contradicit.

Videmus enim quod qui caret uno sensu, caret una scientia, utpote carens visu non potest scientiam habere de coloribus; quod non esset, si anima non indigeret a sensibus accipere species quibus cognoscat.

Secundum alios vero, per has species concreatas anima corpori coniuncta nihil intelligit a corpore impedita; intelligit autem per eas cum erit a corpore separata.

Sed hoc etiam durum videtur ut species quae naturaliter inditae sunt animae, totaliter a corpore impediuntur, cum tamen coniunctio corporis ad animam non sit accidentaliter animae, sed naturaliter. Non enim invenimus duorum quae sunt naturalia uni rei unum esse totaliter alterius impeditivum; alias alterum esset frustra. Dissonat etiam haec positio ab opinione Philosophi, III de anima, qui comparat intellectum humanae animae tabulae in qua nihil est scriptum.

Et ideo aliter dicendum est, quod unumquodque recipit influentiam a suo superiori per modum sui esse. Esse autem animae rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas et formas materiales.

Formae enim separatae, scilicet Angeli, recipiunt esse a Deo non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia. Formae vero materiales esse a Deo accipiunt et in materia existens, et a materia dependens, quia sine materia conservari non potest. Anima vero rationalis acquirit esse a Deo in materia quidem existens, in quantum est forma corporis, ac per hoc secundum esse corpori unita: non autem a corpore dependens, quia esse animae sine corpore conservari potest.

Et ideo etiam influentiam a Deo medio modo recipit anima rationalis inter Angelos et substantias materiales. Recipit enim intellectuale lumen hoc modo ut eius intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus, in quantum a corporeis potentiis accipit (phantasmata), et ad ea respicere habeat in actu considerando; in quo inferior Angelis invenitur. Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut eius operatio per organum corporeum compleatur; in quo invenitur superior omni materiali forma, quae non operatur nisi operationem cui communicat materia.

Sed quando anima erit a corpore separata, sicut esse suum habebit neque a corpore dependens neque in corpore existens, ita etiam influentiam intellectualis cognitionis recipiet, ut nec sit corpori obligata quasi per corpus exerceatur, neque omnino aliquem ordinem ad corpus habeat.

Et ideo, quando anima primo creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias; utpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, quae sunt potentia intelligibilia, et per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas.

Et inde est, quod quamdiu habet esse coniunctum corpori in statu huius viae, non cognoscit etiam illa quorum species in ipsa reservantur nisi inspiciendo ad phantasmata. Et propter hoc etiam nec revelationes ei aliquae divinitus fiunt nisi sub speciebus phantasmatum, nec etiam ipsas substantias separatas intelligere potest, utpote quae sufficienter per sensibilia species cognosci non possunt.

Sed quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo Angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, nec oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converti. Possit nihilominus ipsas substantias separatas, scilicet Angelos vel Daemones, naturali cognitione videre, quamvis non Deum, quod nulli creaturae conceditur sine gratia.

Ex quibus colligi potest quod anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore; alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas, et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subiacet eius arbitrio, sed magis arbitrio substantiae separatae, quae suam intelligentiam aperit loquendo et claudit tacendo; quae quidem locutio qualis sit, alibi dictum est.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod operatio intellectus quae est communis animae et corpori, est operatio quae modo animae intellectivae competit in ordine ad corporeas potentias, sive hoc accipiatur secundum superiorem partem animae, sive secundum inferiorem.

Sed post mortem habebit anima a corpore separata operationem quae nec fiet per organum corporale, nec aliquem ordinem habebit ad corpus.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de profectu meriti; quod patet ex alia Glossa quae, ibidem, dicit: quidam asserunt post mortem crescere et decrescere merita, ut intelligatur quod nihil proficiunt amplius in cognoscendo; ut scilicet sint maioris meriti vel praemii, vel quod limpior cognitio eis debeatur; non autem sic quod nihil prius ignotum postea cognoscant: constat enim quod poenas inferni, quas nunc non cognoscunt, tunc cognoscent.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Philosophus, in III de anima non loquitur nisi de intellectu corpori coniuncto; alias enim consideratio de intellectu ad naturalem non pertineret.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis eadem sit natura animae ante mortem et post mortem quantum ad rationem speciei; tamen non est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in anima separata remanebit potentia intellectiva, et intellectus agens et possibilis: huiusmodi enim potentiae non causantur in anima ex corpore; quamvis in anima corpori unita existentes aliquem ordinem habeant ad corpus, quem non habebunt in anima separata.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Philosophus loquitur de intelligere quod nunc nobis competit in ordine ad phantasmata: hoc enim et impeditur, impedito organo corporali et totaliter, corrumpitur, eo corrupto.

RA8

Ad octavum dicendum, quod eadem potentiae intellectivae quae nunc sunt in anima, erunt in anima separata, quia sunt naturales; naturalia autem oportet manere, quamvis nunc habeant ordinem ad corpus, quem tunc non habebunt, ut dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod potentiae intellectivae remanent in anima separata, et ex parte illa qua radicanur in essentia animae, et ex parte illa qua comparantur ad actum; nec oportet quod habitus illi qui in corpore sunt acquisiti, destruantur; nisi forte secundum opinionem praetactam, quae dicit, quod nulla species remanet in intellectu nisi dum actu intelligitur. Dato etiam quod habitus illi non remanerent, remaneret potentia intellectiva ordinata ad actus alterius modi.

RA10

Ad decimum dicendum, quod anima post mortem intelligit per aliquas species. Et potest quidem intelligere per species quas in corpore acquisivit, quamvis illae non usquequaque sufficiant, ut obiectio tangit.

RA11

Alia autem duo concedimus.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eos qui sunt in inferno; sed eorum quae ad statum naturae pertinent, participatione non privantur: nihil enim est universaliter boni participatione privatum, ut dionysius dicit in II cap. Cael. Hierar.. Praedicta autem specierum infusio quae fit in separatione animae a corpore, pertinet ad conditionem naturae substantiae separatae; et ideo huiusmodi infusione nec animae damnatorum privantur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus in verbis illis intendit ostendere quomodo anima sibi circumponat corporalium rerum similitudines, ut quandoque se aestimet esse corpus, ut patet in opinionibus antiquorum Philosophorum.

Quod quidem ex hoc contingere dicit, quod anima intenta corporibus, per sensus exteriores ad ea afficitur, ratione cuius ipsa corpora ad se introducere nititur quantum possibile est.

Cum autem ipsa sit incorporea, non potest ad seipsa corpora introducere, sed similitudines corporum introducit quasi in regionem incorporeae naturae, dum formae existentes in imaginatione sunt absque materia, nondum tamen pertingunt usque ad regionem incorporeae naturae, propter hoc quod nondum sunt ab appendiciis materiae absolutae.

Has autem similitudines dicitur rapere, in quantum eas quasi subito a sensibilibus abstrahit.

Dicitur autem convolvere eas, in quantum eas simpliciter, vel in quantum eas componit et dividit. In semetipsa autem eas facit, in quantum in potentia animae, scilicet imaginativa, recipiuntur. De semetipsa autem eas facit, quia ipsa anima est quae huiusmodi imaginationes in seipsa format, ut ly de denotet principium efficiens. Et ideo subiungit, quod anima quiddam substantiae suae dat formandis huiusmodi speciebus, quia scilicet aliqua pars animae in substantia eius radicata, huic formationis imaginum officio deputatur.

Quia vero omne quod iudicat de aliquo, oportet ab eo esse liberum, ratione cuius intellectus factus est purus et immixtus, ut omnia iudicet, secundum Philosophum; ideo ad hoc quod anima iudicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipsae res, sed rerum similitudines, oportet esse aliquid in anima superius, quod istis imaginibus non

occupatur: et hoc est mens, quae de talibus imaginibus iudicare potest. Non tamen oportet quod mens de solis his imaginibus iudicet; sed etiam de his, quae neque sunt corpora neque corporum similitudines, interdum iudicat.

¶2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum anima separata singularia cognoscat.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia si cognoscit singularia, aut hoc est per species concreatas, aut per species acquisitas.

Non autem per acquisitas, quia in intellectiva parte animae non recipiuntur species singulares, sed universales; et hoc solum animae genus separatur a corpore, sicut perpetuum a corruptibili, secundum Philosophum.

Similiter nec per species concreatas, quia cum singularia sint infinita, oportet ponere infinitas species ei esse concreatas, quod est impossibile. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

AG2

Sed dicebat, quod cognoscit singularia per speciem universalem. Sed contra: species indistincta non potest esse distinctae cognitionis principium. Sed species universalis est indistincta; cognitio autem singularium est distincta cognitio. Ergo per species universales anima separata cognoscere singularia non potest.

AG3

Sed dicebat, quod anima separata ad praesentiam singularis conformatur se singulari, et sic illud cognoscit. Sed contra: quando singulare est praesens animae, aut aliquid a singulari transit in animam, aut nihil. Si aliquid, ergo anima separata aliquid a singularibus recipit, quod absonum videtur. Si autem nihil, ergo species in anima existentes remanent communes, et ita per eas non potest aliquid singulare cognosci.

AG4

Praeterea, nihil existens in potentia educit se de potentia in actum. Sed anima cognoscitiva est in potentia ad res cognoscibiles.

Ergo ipsa non potest se educere in actum, ut ipsamet eis se conformet. Et ita videtur quod anima separata singularia non cognoscat apud singularium praesentiam.

SC1

Sed contra. Est quod, Luc. XVI, 23, dicitur, quod dives in inferno cognovit Abraham et Lazarum, et etiam de fratribus suis adhuc viventibus notitiam retinebat. Ergo anima separata singularia cognoscit.

SC2

Praeterea, dolor non est sine cognitione.

Sed anima ex igne et aliis poenis inferni dolorem sustinebit. Ergo singularia cognoscat.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut dictum est, anima separata duobus modis cognoscit: uno modo per species sibi infusas in ipsa separatione; alio modo per species quas in corpore accepit.

Et quantum ad primum modum, attribuenda est animae separatae cognitio similis angelicae cognitioni; unde, sicut Angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita et anima per species sibi in ipsa separatione inditas.

Cum enim ideae in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint earum exemplaria et similitudines secundum utrumque. Unde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam generis et speciei, quae penes principia formalia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem, cuius principium est materia.

Formae autem mentibus angelicis concreatae, et quas animae in sua separatione adipiscuntur sunt quaedam similitudines illarum idealium rationum quae sunt in mente divina; ita quod, sicut ab illis ideis effluunt res ut subsistant in forma et materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quae sint cognoscitivae rerum et quantum ad formam, et quantum ad materiam, id est et quantum ad naturam universalem, et quantum ad singularem: et sic per huiusmodi species anima separata singularia cognoscit.

Species autem quae sunt acceptae a sensibus, sunt similes rebus secundum hoc tantum quod res agere possunt; hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci, nisi forte in quantum recipiuntur in aliqua potentia utente organo corporali, in qua quodammodo materialiter et sic particulariter recipiuntur.

In intellectu vero, qui est omnino a materia immunis, non possunt esse principium nisi universalis cognitionis, nisi forte per quamdam reflexionem ad phantasmata, a quibus intelligibiles species abstrahuntur. Quae etiam reflexio post mortem, corruptis phantasmatibus, esse non poterit. Poterit tamen anima huiusmodi formas universales ad singularia applicare, quorum notitiam per aliam cognitionem habet.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species in corpore acquisitas, nec per species concreatas, sed per species sibi inditas in separatione.

Nec tamen oportet quod tunc etiam ei species infinitae infundantur ad singularia cognoscenda: tum quia singularia quae ab ea sunt cognoscenda, non sunt actu infinita; tum quia per unam similitudinem speciei possunt a substantia separata omnia individua illius speciei cognosci, in quantum illa similitudo speciei efficitur uniuscuiusque singularium propria similitudo secundum proprium respectum ad hoc vel illud individuum, sicut et de Angelis dictum est in quaestione de Angelis; et sicut patet de essentia divina, quae non solum individuorum unius speciei, sed omnium entium est propria similitudo secundum diversos respectus ad diversas res.

RA2

Ad secundum dicendum, quod species illae quibus anima separata cognoscit singularia, quamvis sint in se immateriales et sic universales, tamen sunt similitudines rei et quantum ad naturam universalem, et quantum ad naturam singularem; et ideo nihil prohibet per eas singularia cognosci.

RA3

Alia concedimus.

|q20 Quaestio 20

Prologus

PR1

Primo utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.

PR2

Secundo utrum anima Christi videat verbum per aliquem habitum.

PR3

Tertio utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit res in verbo.

PR4

Quarto utrum anima Christi sciat in verbo omnia quae scit verbum.

PR5

Quinto utrum anima Christi sciat omnia illa quae Deus potest facere.

PR6

Sexto utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de scientia animae Christi.

Et primo quaeritur utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Scientia enim est perfectio scientis.

Omnis autem perfectio est nobilior perfectibili.

Si ergo Christus est sciens secundum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilius; quod videtur inconueniens.

AG2

Praeterea, operatio non attribuitur naturae, sed hypostasi; sunt enim operationes suppositorum et particularium. Sed personae Christi sufficit ad intelligendum scientia increata.

Ergo superfluum est in ipso ponere scientiam creatam.

AG3

Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto est Deo similis. Sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis. Cum igitur calor corporalis agat sine medio, et in hoc sit Deo similis, qui sine medio operatur, videtur quod multo fortius anima Christi intelligat non mediante aliqua scientia creata.

AG4

Sed dicebat, quod operatio caloris ab intra procedit, operatio autem scientiae ab extra, cum sit secundum motum a rebus ad animam; unde non est simile. Sed contra: in operatione cognoscitiva non solum est receptio, sed iudicium de receptis. Quamvis autem receptio sit ab exteriori, iudicium tamen ab interiori procedit. Ergo operatio scientiae non omnino est ab exteriori.

AG5

Praeterea, Christus filius Dei non assumpsit aliquam imperfectionem nisi quae ad nostram redemptionem valebat. Sed imperfectio scientiae non valet ad nostram redemptionem.

Ergo imperfectionem scientiae non assumpsit. Omnis autem creata scientia, ex hoc ipso quod creata est, aliquid imperfectionis habet. Ergo creatam scientiam non assumpsit.

AG6

Praeterea quicumque est semper in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, non indiget aliqua scientia minus perfecta, quia nunquam secundum eam consideraret, et sicut frustra esset in eo. Sed Christus semper est in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, quae est scientia increata.

Ergo in eo non est ponere aliam scientiam creatam.

AG7

Praeterea, natura non facit per duo quod per unum potest facere; et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur.

Sed Christus poterat fieri sapiens, si solam scientiam increatam haberet. Ergo non est factus sapiens scientia creata.

AG8

Praeterea, I corinth. XIII, 10: cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Plus autem est imperfecta scientia creata in comparatione ad scientiam increatam, quam specularis visio per comparationem ad visionem speciei. Si igitur ratione imperfectionis visio tollitur, ubi supervenit visio speciei, multo fortius tollitur scientia creata in Christo, ubi fuit scientia increata.

AG9

Praeterea, verbum unitum animae est magis ei intimum quam intellectus animae nostrae, ut cum sit verbum ei unitum non solum per essentiam, praesentiam et potentiam, sicut ceteris creaturis, et per gratiam sicut iustis, sed etiam in unitate personae. Sed anima nostra per potentiam intellectivam intelligit. Ergo anima Christi poterat esse sapiens per sapientiam verbi, et ita non indigebat scientia creata.

AG10

Praeterea, scientia creata, si eam Christus habuit, non est sibi data nisi ad eius perfectionem, sed anima Christi unita verbo, et scientiam creatam habens, non est nobilior quam si soli verbo uniretur sine scientia creata; quia creatura adiuncta Deo nihil adicit bonitatis, sicut nec punctus, additus lineae facit eam maiorem. Ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Luc. II, versic. 52: puer Jesus proficiebat sapientia etc.; constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat, quia illa nec proficit nec deficit. Ergo in eo est ponere scientiam creatam.

SC2

Praeterea, secundum Damascenum, omnia quae in natura nostra plantavit Dei verbum, assumpsit. Plantavit autem scientiam creatam.

Ergo et illam assumpsit.

SC3

Praeterea, sicut scientia divina est supra scientiam intellectivam creatam, ita scientia intellectiva creata est supra scientiam sensitivam.

Sed scientia sensitiva non tollitur ab eo qui habet scientiam intellectivam creatam, ut patet in homine. Ergo et scientia intellectiva creata potest manere superveniente intellectiva increata.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut in Christo est ponere duas naturas, ita etiam duas scientias, creatam scilicet et increatam. Quidam tamen haeretici posuerunt in Christo solam scientiam increatam.

Ut autem huius erroris videamus originem, sciendum est, quod quidam unionem divinae et humanae naturae intellexerunt hoc modo factam esse quo anima corpori unitur; ut scilicet sicut anima est forma corporis, ita divinitas esset forma humanitatis in Christo.

Et ideo quidam considerantes, quod si verbum uniretur corpori Christi sicut anima corpori nostro quod posset eum vivificare sicut anima corpus nostrum vivificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi duae substantiae, scilicet corpus, et divinitas, quae corpus loco animae vivificabat. Et hic fuit error eunomii et sequacium eius.

Quidam vero attendentes hoc esse divinitati indignum quod corpori uniretur ut ipsum vivificans, posuerunt in Christo animam vivificantem corpus et sensificantem, sensibilem videlicet et vegetabilem, non autem intellectualem: sed dicebant, quod ipsum verbum erat in Christo loco intellectualis animae. Et hic fuit error Apollinaris et sequacium eius. Quo quidem errore supposito, planum esset in Christo non esse nisi scientiam increatam.

Praedictus autem modus intelligendi unionem ad hoc inducit ut credatur una quaedam natura ex divina et humana confecta, sicut ex anima et corpore non solum fit una hypostasis, sed etiam una natura. Ex quo ulterius sequitur quod utriusque naturae veritas corrumpatur.

Cum enim hoc sit de ratione divinae naturae ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse; si ponatur esse alicuius corporis actus, a propria ratione decidet. Similiter etiam si a natura humana subtrahatur vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quae ad integritatem naturae pertinent, non remanebit veritas speciei; cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, ut dicitur in VIII metaphysic., in quibus unitate addita vel subtracta, species numeri variatur.

Et ideo secundum praedictum errorem Christus neque verus Deus neque verus homo esset.

Ad hoc ergo quod Christus verus Deus et verus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quae ad naturam divinam pertinent; et iterum seorsum secundum rationem naturae in eadem persona omnia quae speciem hominis constituunt.

Et ut non solum verus homo, sed etiam perfectus sit, oportet in eo ponere omnia quae nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum et virtutum.

Sicut enim divinitas non potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter vivat, vel rationalis creatura fiat; ita non potest esse actus animae rationalis, ut ea formaliter sit sciens vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis vel scientiae.

Et ideo oportet in Christo ponere scientiam creatam, et virtutem creatam.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod scientia creata est quidem secundum quid anima Christi nobilior, in quantum est actus eius; secundum quem modum et color eius corpore nobilior est, et quodlibet accidens suo subiecto, prout comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam. Simpliciter tamen subiectum est nobilius accidente; et sic anima Christi, propria scientia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio attribuatur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturae ut operationis principio.

Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis; unde in uno operante sunt diversae operationes secundum speciem propter diversa operationum principia, sicut in homine videre et audire.

Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo duae naturae, et ideo etiam duae operationes; et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem. Et sic non solum est in eo scientia increata, quae sufficit ad operationem naturae increatae, sed etiam scientia creata, quae exigitur ad perfectam operationem naturae creatae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod calor, proprie loquendo, non agit, sed est medium quo ignis agit. Unde ita se habet ad operationem calefactionis sicut se habet scientia creata ad actum considerationis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis in consideratione scientiae sit aliquid quod est ab intrinseco, tamen talis operatio non completur sine eo quod ab extrinseco est; et in hoc dissimilitudo attenditur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam divinae operationis; unumquodque tamen in genere suo perfectum est, et sui generis perfectionem quamdam requirit. Unde et natura creata in Christo quamdam perfectionem habuit creatam, quae fuit scientia creata.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Christus semper est in actu considerationis secundum scientiam increatam; sed quia ei duae operationes competunt secundum duas naturas, ideo per hoc non excluditur quin etiam habeat considerationem scientiae creatae.

RA7

Ad septimum dicendum, quod si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidem sapiens Deus, sed, ut ita dixerim, non sapiens homo; unde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet.

RA8

Ad octavum dicendum, quod verbum apostoli intelligitur de perfectione quae imperfectioni opponitur: tunc enim perfecto adveniente imperfectum tollitur. Perfectio autem divinae scientiae non opponitur imperfectioni scientiae creatae, cum non sint circa idem; unde ratio non sequitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quamvis verbum sit magis intraneum animae quam aliqua eius potentia, prout eam sustinet et in esse conservat; tamen intellectus vel aliqua alia potentia est magis unum cum anima, quia non solum in persona, sed in natura: secundum quod potentia est quaedam perfectio ipsius animae, non autem verbum. Unde anima Christi non potest, formaliter loquendo, intelligere per verbum sicut per intellectum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quamvis verbum et scientia creata non sint melius quam solum verbum; tamen anima unita verbo et perfecta scientia creata, est perfectior quam si verbo uniretur sine hoc quod scientiam creatam haberet; quia scientia creata in aliqua habitudine se habet ad animam in qua non se habet verbum. Et ideo ratio non sequitur.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum anima Christi videat verbum per aliquem habitum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Videre enim per habitum est videre per medium. Sed anima Christi videt verbum sine medio. Ergo non videt per habitum.

AG2

Praeterea, anima Christi in hoc beata est quod verbum videt. Beatitudo autem, sive felicitas, secundum Philosophum in I ethic., cap. VII, non est secundum habitum, sed secundum actum. Ergo anima Christi non videt verbum secundum habitum.

AG3

Praeterea, quanto aliquid est simplicius, tanto est Deo proximius: quanto autem est aliquid Deo proximius, tanto est nobilius.

Cum igitur anima Christi maxime in hoc nobilitetur quod verbum perfecte videt; videtur quod in illa visione non accidat ei aliqua compositio: quod esset, si per habitum aliquem sibi compositum intelligeret.

AG4

Praeterea, anima Christi est nobilior quam Angeli, et maxime quantum competit ad visionem verbi. Sed Angeli non vident verbum per aliquos habitus, quia ut dicit maximus in commento super VII cap. Cael. Hierarch., non convenit arbitrari, magnum dionysium habitudines in divinis intellectibus more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, dixisse, et aliud in alio subiecto, et ac si qualitatem quamdam effectam; accidens enim omne illic depulsum est. Ergo nec anima Christi videt verbum per aliquem habitum.

AG5

Praeterea, anima Christi non potest considerari nisi vel ut unita verbo, vel secundum suam naturam. Sed in quantum est unita verbo, non competit sibi videre verbum aliquo habitu mediante, quia non unitur verbo aliquo medio habitu. Similiter etiam nec sibi secundum propriam naturam hoc competit: sicut enim omne totum est maius (sua) parte, ita etiam est qualibet parte sua melius et perfectius.

Sed aliqua pars animae, ut intellectus agens, efficit suam operationem nullo habitu mediante, quod videtur ad nobilitatem eius pertinere; et ita multo fortius anima tota non operatur habitu mediante. Ergo nullo modo anima Christi videt verbum per aliquem habitum.

AG6

Praeterea, sicut dicit Glossa Hebr., II, natura mentis humanae qualem Christus assumpsit, nihil post Deum est melius. Sed aliquae creaturae etiam insensibiles sine habitu medio suas operationes producunt; quod ad nobilitatem ipsarum pertinere videtur, cum in hoc sint Deo similes. Ergo multo fortius anima Christi habet suam operationem absque aliquo habitu; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra. Nulla potentia passiva potest operari nisi perfecta per formam sui activi, cum nihil operetur nisi secundum quod est in actu. Sed intellectus possibilis, quo anima Christi intelligebat, erat potentia passiva.

Ergo non poterat intelligere nisi per formam sui activi, hoc est intelligibilis, perfecta.

Sed habitus in intellectu non videntur aliud esse quam species intelligibilium in ipso.

Ergo anima Christi videbat Deum, et intelligebat alia aliquo medio habitu.

SC2

Praeterea, non decuit quod Dei filius potentiam intellectivam assumeret nisi perfectam.

Perficitur autem intellectiva potentia per habitum scientiae. Ergo habitualement scientiam assumpsit.

CO

Responsio. Dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam oportet scire quid est habitus, et ad quid habitibus indigeamus.

Quantum igitur in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem.

Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione: et propter conditionem naturae, et propter rationem ipsius potentiae.

Nec immerito; cum actio, quae a potentia procedit, a natura dependeat, quae est potentiae origo.

Ex parte quidem naturae indiget potentia aliquo superaddito ad operandum: quando scilicet operatio talis est quae facultatem et conditionem naturae excedit; sicut conditionem naturae humanae excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi haereditatis eius consors; unde ad hanc operationem indiget affectiva nostra potentia habitu caritatis.

Ex parte autem potentiae, quando potentia est ad talia obiecta ordinata quorum nullatenus ex seipsa potest perfecte actum habere; sicut potentia visiva est ordinata ad cognoscendum omnes colores: non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu; et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiae visivae possit superaddi similitudo cuiuslibet coloris, et sic in actum progrediatur visionis.

Sciendum tamen est, quod illud quod additur potentiae, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque autem per modum passionis.

Per modum passionis quando receptum non immanet recipienti, neque efficitur qualitas eius, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, et subito transit: sicut dicit Philosophus in praedicamentis ruborem passionem, et non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in ruborem subito immutatur.

Tunc vero recipitur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti: et inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficile mobilis; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectae.

Ea igitur quae superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis; in potentiis vero intellectivae animae per modum habitus: quia sensitiva pars animae agitur instinctu naturae magis quam agat; intellectiva autem pars est domina sui actus, et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet.

Patet etiam ex praedictis, quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat solum per modum passionis. Et ideo illud quod superadditum est in anima Christi, oportet ibi ponere per modum habitus.

Ex utraque autem praedictarum rationum oportet in anima Christi aliquid superadditum ponere.

Ratione quidem naturae, quia videre divinam essentiam est supra conditionem cuiuslibet naturae creatae; unde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine elevetur in illam beatam visionem: quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi pertranseundo, ut in raptis; in Christo autem fuit ut habitus ipsam animam eius beatificans a principio suae creationis.

Ratio vero potentiae intellectus animae humanae est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per seipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere.

Quilibet autem intellectus creatus intelligit per aliquas species superadditas, vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreatas, sive infusas, sicut in Angelis.

Et quod quidem Angelis competit ex conditione naturae, hoc multo excellentius animae Christi fuit collatum ex plenitudine gratiae, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione. Sed mediantibus his speciebus non cognoscebat verbum, sed solummodo res creatas.

Sic igitur dicendum est, quod anima Christi in cognitione qua verbum videbat, indiguit habitu, quod est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actu, sicut est in nobis lumen intellectus agentis; sed ut per quod intellectus elevaretur creatus in id quod est supra se. Quantum vero ad cognitionem aliarum creaturarum habuit habitum, qui est collectio specierum ordinarum ad cognoscendum.

RA1

Ad primum igitur dicendum quod anima Christi videt verbum sine medio quod sit similitudo rei visae, sicut species in oculo est similitudo visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatae; non autem videt sine medio quod sit dispositio videntis. (unde non procedit) ratio praedicta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod felicitas non est in habitu; intelligendum est de habitu a quo non procedit actus.

Qui enim est in habitu et non in actu, similis est dormienti. Oportet autem ut actus ille in quo felicitas consistit, ab habitu aliquo progrediatur, secundum sententiam Philosophi; alias operatio non esset delectabilis et perfecta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum dionysium in V cap. De divin. Nomin., aliter est in participationibus et in participantibus.

Participationes enim quanto sunt simpliciores, tanto nobiliores, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse et vivere, separato per intellectum esse a vivere.

In participantibus autem quanto aliquid est magis compositum, non dico compositione materiali, sed per receptionem plurium participationum, tanto est nobilius, quia tanto in pluribus Deo similatur; et huiusmodi assimilatio esse non potest nisi secundum aliqua a Deo accepta. Unde et anima, quae supra naturam suam habet habitus eam perficientes, nobilior est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum maximi intelligendum est de accidentibus separabilibus, et pertinentibus ad naturam; quia si huiusmodi accidentia haberent, essent mutabiles, et non immateriales, et per se stantes essentiae. Unde subiungit: si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa horum essentia; et concludit: habitudines ergo eorum atque virtutes sunt eis essentiales propter immaterialitatem; et appellat essentiale id quod nunquam essentiam derelinquit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod unio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse; et ideo animae, in quantum est verbo unita, non competit vel videre verbum, vel aliqua alia operatio, sed hoc solum scilicet esse in hypostasi verbi, immediate loquendo. Conveniunt autem ei operationes ratione suarum potentialium et suae naturae.

Quamvis autem tota anima sit perfectior quam intellectus agens, non tamen quaelibet alia potentia animae est nobilior intellectu agente. Unde non oportet quod si intellectus agens non indiget habitu quod intellectus possibilis habitu non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad suam operationem, ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu; intellectus autem possibilis e contrario se habet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ad unum; et ideo per seipsas possunt in sua obiecta, nec indigent aliquo superaddito ad agendum. Potentiae autem rationales ad multa se habent, et hoc ad earum nobilitatem spectat; et ideo non est simile.

la3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit res in verbo.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicitur I corinth., XIII, 10: cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Scientia autem qua nunc res in seipsis cognoscimus, ex parte est, ut ibidem dicitur. Ergo adveniente perfecta scientia gloriae, evacuatur, sicut et ibi expresse videtur velle apostolus. Sed in Christo fuit cognitio gloriae ab initio suae conceptionis, qua scilicet cognovit res in verbo. Ergo non habuit aliam scientiam de rebus.

AG2

Sed dicebat, quod scientia evacuatur adveniente gloria, non quantum ad essentiam, sed quantum ad modum quo nunc inquirendo et convertendo se ad phantasmata intellectus speculatur. Sed contra, modus iste est de essentia scientiae; ablato autem aliquo essentiali, non potest rei substantia remanere. Ergo non potest ipsa scientia secundum suam substantiam remanere, modo isto cessante.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in II ethicorum, omnes habitus ex actibus acquisiti, reddunt similes actus illis actibus ex quibus acquisiti sunt. Sed scientia quam nunc habemus acquisita est ex talibus considerationibus quibus ad phantasmata convertimur, et procedimus conferendo.

Ergo non potest talis scientia nisi tales actus reddere. Frustra ergo remaneret scientia, tali modo sciendi cessante.

AG4

Praeterea, impossibile est duas formas eiusdem speciei in uno et eodem subiecto esse. Sed anima Christi videns res in verbo, habet similitudines rerum quas videt, cum nihil videatur nisi per suam similitudinem.

Ergo non est possibile quod earundem rerum habeat alias similitudines. Et ita non potest esse alia scientia in Christo nisi illa qua cognoscit res in verbo.

AG5

Praeterea, scientia ponitur in anima Christi propter eius perfectionem. Sed anima Christi ex quo videt res in verbo et verbum ipsum, non est perfectior vel minus perfecta, sive habeat aliam scientiam, sive non. Ergo non est in eo ponere aliam scientiam. Probatio mediae est per Augustinum qui dicit in IV confessionum: infelix homo qui scit omnia illa, scilicet creaturas, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus.

SC1

Sed contra. Christus fuit Angelis perfectior, ut probat apostolus, Hebr., I, 4 ss.. Sed Angeli praeter cognitionem rerum quam habent in verbo, habent etiam rerum cognitionem in propria natura, ut patet per Augustinum super genes. Ad litteram. Ergo multo fortius anima Christi praeter scientiam rerum quam habet in verbo, scit res in propria natura.

SC2

Praeterea, nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse. Sed naturalis perfectio animae humanae est ut cognoscat res in proprio genere. Ergo talem scientiam de rebus Christus habuit.

CO

Responsio. Dicendum, quod, sicut prius dictum est, perfectio supernaturaliter conveniens Christo non excludit naturalem eius perfectionem, sicut vita increata non excludit animam vivificantem.

Cognitio autem qua anima Christi cognoscit verbum et res in verbo, est supernaturalis, ut dictum est, art. Praeced., unde per hoc non excluditur quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalem.

Cuiuslibet autem existentis in potentia perfectio naturalis est ut in actum educatur. Intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia: unde antequam in actum reducatur, est imperfectus; perficitur autem cum in actum reducitur, ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam Philosophi attendentes perfectionem naturalem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi.

Habuit igitur Christus hanc perfectionem, ut per scientiam sibi divinitus infusam res in propria natura cognosceret, multo perfectius quam homo in statu innocentiae, vel quam Angeli secundum cognitionem naturalem.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod circa scientiam est duplex opinio.

Una quod scientia hic acquisita remaneat quantum ad essentiam habitus, sed tollatur modus quo hic scientia utimur: et secundum hanc procedit responsio illa quae tacta est in obiiciendo. Tamen oportet addere, quod cum Christus esset comprehensor et viator, habuit utrumque modum considerandi: unum quo Angelis conformabatur, ut sine discursu consideraret; alium quo per conversionem ad phantasmata: quod quidem Christo proprium est, ut scilicet utrumque hunc modum habeat, cui competit esse comprehensorem et viatorem simul.

Alia vero opinio est, quod etiam secundum essentiam habitus scientia hic acquisita evacuetur: et secundum hanc (quamvis non credam eam esse veram) potest responderi, quod anima Christi non habuit scientiam a sensibus acquisitam, sed infusam, qualem Angeli habent per species concreatas; et talem scientiam constat etiam in Angelis remanere cum gloriae visione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod modus iste cognoscendi non est essentialis scientiae ex parte sui, sed ex parte subiecti, cui secundum statum viae talis modus intelligendi competit. Hoc autem per se solum essentielle est scientiae secundum seipsam, ut per eam scibilia cognoscantur.

Et ideo quando variatur status subiecti, variatur modus intelligendi, non tamen habitus scientiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unus actus potest dici similis alteri dupliciter.

Uno modo quantum ad speciem actus, quam trahit a materia circa quam est. Et sic habitus acquisitus semper reddit actum similem illi actui a quo generatus est; sicut fortia faciendo efficitur aliquis fortis, et fortis effectus fortia facit.

Alio modo quantum ad modum qui sequitur dispositionem subiecti: et sic non oportet actus praedictos esse similes. Constat enim quod actus ex quibus fortitudo politica acquiritur, sunt actus cum tristitia et sine delectatione effecti; actus autem qui sequuntur habitum, sunt faciliores, et cum delectatione, vel saltem sine tristitia. Ita etiam videmus in scientia, quod homo considerando aliqua acquirit scientiam illorum, et sciens illa potest eadem considerare, tamen alio modo quam ante, quia iam non inquit, sed contemplatur quod prius inquisiverat.

Et sic etiam nihil prohibet, actus qui redduntur ab habitibus in statu gloriae, habere alium modum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod anima Christi et quaelibet alia anima non habet alias similitudines eorum quae cognoscit in verbo, quam ipsum verbum, quantum ad hoc quod in verbo cognoscere dicitur; quamvis ex hoc quod in verbo videt, possit sibi formare similitudines eorum quae videt; sicut qui videt aliquid in speculo, videt rem per formam speculi. Dictum autem est de hoc plenius in quaestione de Angelis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod beatitudo hominis consistit in cognitione Dei, non autem in cognitione creaturarum. Unde non est aliquis beatior propter creaturarum cognitionem, sed solum propter cognitionem Dei. Nihilominus tamen ipsa creaturarum cognitio ad perfectionem animae naturalem pertinet, ut dictum est, art. Praeced..

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum anima Christi sciat in verbo omnia quae scit verbum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Deus enim scit infinita, ut dicit Augustinus.

Sed anima Christi non potest scire infinita, cum sit finita. Ergo anima Christi non potest cognoscere in verbo omnia quae scit Deus.

AG2

Sed dicebat, quod animae Christi ex unione ad verbum confertur, ut possit infinita cognoscere. Sed contra: operatio animae Christi exit ab ea non mediante verbo, sed mediante potentia propria. Potentia autem eius non est infinita, cum essentia eius sit finita. Ergo nec operatio eius potest se extendere ad infinita cognoscenda, quamvis verbum, cui unitur, sit infinitum.

AG3

Praeterea, in unione humanae et divinae naturae, ut dicit Damascenus, quod increatum est, mansit increatum; et quod creatum, mansit creatum. Sed cuiuslibet creati et capacitas et actio est finita.

Ergo ex unione verbi ad animam Christi non habuit anima Christi quod posset cognoscere infinita.

AG4

Praeterea, verbo, quia infinitum est, convenit non solum cognoscere infinita, sed etiam comprehendere infinitum, scilicet Deum. Si igitur ex unione ad verbum hoc habuit anima Christi quod cognoscat infinita, pari ratione ex eadem unione habuit quod comprehenderet Deum; quod falsum esset.

AG5

Praeterea, operatio illa qua anima Christi infinita cognoscebat, aut erat creator, aut creatura. Si creator, procedebat autem ab anima Christi, quae est creatura; ergo creator a creatura procedit, quod est impossibile.

Si autem est creatura, omnis autem creatura est finita; ergo operatio illa est finita; ergo per eam infinita non cognoscuntur.

AG6

Sed dicebat, quod quamvis illa operatio sit finita, habet tamen respectum ad infinita.

Sed contra: illa relatio qua ad infinita refertur, aut est creatura, aut creator; et proceditur post eodem modo ut supra.

AG7

Praeterea, si anima Christi scit infinita; cum omne quod cognoscitur, per aliquam speciem cognoscatur, aut cognoscat illa infinita per speciem infinitam, aut per finitam.

Sed non per speciem infinitam, quia nulla species creata est infinita. Si autem per finitam, finita autem species non est infinitorum ratio, impossibile erit quod anima Christi infinita cognoscat.

AG8

Sed dicebat, quod species qua cognoscit anima Christi, quamvis sit creata, habet tamen ex unione verbi Dei quod sit infinitorum ratio cognoscendi. Sed contra: unio verbi Dei non elevat aliquam creaturam ultra terminos creaturae: quod enim est creatum, nullo modo potest fieri increatum. Sed hoc est ultra terminos creaturae quod aliquid sit infinitorum ratio. Ergo ad hoc non elevatur per unionem aliqua species creata.

AG9

Praeterea, Isidorus dicit, quod homo assumptus non aequabatur verbo neque in scientia neque in aliquo alio. Ergo nec in numero scitorum; ergo etc..

AG10

Praeterea, duae quantitates aequales secundum longitudinem, quamvis non aequales secundum latitudinem, possumus aliquo modo dicere esse aequales. Sed sicut quantum dicitur esse magnum pluribus dimensionibus, ita scientia dicitur esse magna ex diversis rationibus; tum propter multitudinem scitorum, tum propter claritatem cognitionis. Si igitur scientia animae Christi aequatur scientiae divinae in numero scitorum, quamvis non in limpiditate vel claritate cognitionis, poterit dici quod scientia animae Christi sit aequalis aliquo modo divinae scientiae; quod videtur absurdum, ut creatura in aliquo aequetur creatori.

AG11

Praeterea, Christus cum natura nostra assumpsit illos defectus, qui non impediabant finem assumptionis, scilicet nostram redemptionem. Sed nescientia multarum rerum nunquam impedivisset redemptionem nostram: utpote si Christus nescisset quot lapilli sunt in fundo alicuius fluminis. Ergo non est dicendum quod Christus omnia sciverit.

AG12

Sed dicebat, quod quamvis talium cognitio non iuvet ad finem nostrae redemptionis, tamen horum nescientia impediret Christi perfectionem. Sed contra: sicut nescientia repugnat perfectioni animae, ita fames et sitis perfectioni corporis. Sed Christus assumpsit famem et sitim propter hoc quod non obviabant nostrae redemptioni. Ergo pari ratione multorum nescientiam assumere debuit.

AG13

Praeterea, Ambrosius, dicit: omnis natura suis certis limitibus comprehenditur.

Sed nullum tale se extendit ad infinita. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

AG14

Praeterea, sicut scientia dicitur esse infinita extensione, in quantum infinita cognoscit; ita intensive, in quantum in infinitum limpide cognoscit. Sed scientia Christi non fuit infinita intensive, quia sic in limpiditate aequaretur divinae scientiae. Ergo nec fuit infinita extensive; ergo nec scivit infinita, nec omnia quae Deus scit.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur apocal.

Cap. V, 12, super illud: dignus est agnus...

Accipere sapientiam, Glossa: omnium cognitionem quae Deus novit. Ergo anima Christi scit omnia quae Deus scit.

SC2

Praeterea, uno infinito possibile est infinita cognoscere, quia et Deus sua essentia, quae est infinita, infinita cognoscit. Sed anima Christi videt verbum, quod est infinitum, et per verbum videt alia. Ergo potest scire infinita.

SC3

Praeterea, Coloss. I, 19, dicitur, quod in Christo placuit omnem divinitatis plenitudinem inhabitare. Sed hoc non esset, nisi haberet omnium notitiam quae Deus novit. Ergo anima Christi scit omnia quae Deus scit.

SC4

Praeterea, quidquid alicui creaturae communicari potest, animae Christi communicatum est. Sed habere omnium notitiam est creaturae communicabile; quia, secundum Philosophum, intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Ergo animae Christi communicatum est ut omnia videret in verbo.

CO

Responsio. Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis oportet intelligere quid est dictu aliquid in verbo videre.

Sciendum igitur, quod nihil potest videri in aliquo nisi illo modo quo est in illo.

Contingit autem aliqua multa esse in uno dupliciter.

Uno modo divisim et pluraliter; sicut plures formae resplendent in speculo unaquaeque divisim, et sic plures homines sunt in domo. Alio modo uniformiter et simpliciter; sicut plures effectus virtute sunt in causa, ut etiam conclusiones in principio, et membra in semine.

Quicumque igitur aliquid intuetur, consequens est ut et illa videat quae in eo sunt multipliciter et divisim, eo quod unumquodque eorum sibi offertur sicut et illud unum in quo continentur; et pro tanto qui videt speculum, videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod videat omnia quae in eo sunt uniformiter sive unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit; sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat.

Res autem creatae sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut dionysius dicit.

Unde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa vel conclusiones in principio, quam modo illi quo formae sunt in speculo.

Et ideo non oportet quod quicumque videt verbum, videat omnia quae verbum in seipso videt, ut quidam dixerunt, afferentes exemplum de formis speculi quae videntur speculo viso. Ipsum enim verbum se comprehendit; unde omnia quae in eo virtualiter et unite sunt, cognoscit, se videns.

Intellectus autem creati, qui verbum non comprehendunt, non oportet quod videndo verbum, omnia videant quae in verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi maiori praerogativa gaudet quam intellectus aliquis creatus; videt enim in verbo omnia praesentia, praeterita et futura.

Cuius ratio est, quia, cum Deus sit principium omnium rerum et finis; duplex habitudo ipsius ad creaturas invenitur: una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem: quaedam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creaturae; quaedam vero tam per viam assimilationis, quam etiam pertingendo ad ipsam divinam essentiam. Cuilibet enim naturae procedenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suam omnem operationem.

In cuiuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur; sed creaturae rationales super hoc habent ut sua operatione ad ipsum Deum cognoscendum et amandum pertingant; unde prae ceteris creaturis beatitudinis sunt capaces.

In utraque autem praedictarum habitudinum invenitur creaturas creator excedere.

Quantum ad primam quidem, quia super omnia quae Deus fecit, adhuc posset alia dissimilia facere, et novas species et nova genera, et alios mundos; nec unquam id quod factum est, facientis virtutem adaequare potest.

Quantum vero ad secundam, quia creatura quantumcumque fiat boni particeps, nunquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adaequet. Quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscat et amet, nunquam tamen ita perfecte eum cognoscit et amat, quantum ipse diligibilis et cognoscibilis est.

Sicut autem creaturae imperfecte essent, si a Deo procederent, et in Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adaequaret. Et ideo unaquaeque creatura, quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate. Unde et oportet ut excellentissimi intellectus creati tantum Deum cognoscant, ut eorum cognitio adaequetur processui creaturarum a Deo.

Procedunt autem a Deo res et per viam naturae, et secundum ordinem gratiae.

Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturae, omnium naturalium in Deo et ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet Angeli.

Christus vero constitutus est super omnem creaturam etiam quantum ad dona gratiae, quia de plenitudine eius omnes nos accipimus gratiam pro gratia ut dicitur ioh. I, 16; et ideo in Deo ipse accepit cognitionem omnium eorum quae a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturae, sed etiam secundum ordinem gratiae.

Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates, quod et Angeli habent, sed etiam secundum quod substant divinae providentiae ordinatae in finem salutis humanae et donorum gratiae; et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus omnium, et etiam cordis abscondita; quod de nulla alia creatura dicere oportet.

Et tamen quia non pertingit ad comprehendendam ipsam divinam infinitatem, adhuc remanet Deo facultas multa alia faciendi quam ea quae anima Christi cognoscit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod huic rationi communiter respondetur, quod Deus scit quaedam scientia visionis, scilicet quae sunt, erunt vel fuerunt: et haec non sunt infinita, supposito principio et fine mundi; quae quidem Deus sola dicitur videre, quia visio est eorum quae in se subsistunt extra intellectum videntis. Quaedam vero scit scientia simplicis intelligentiae, scilicet illa quae potest facere, quamvis nunquam sint futura; et haec sunt infinita. Et dicitur ista intelligere ea ratione qua intellectus potest sibi formare quidditates eorum quae extra eum non existunt.

Anima igitur Christi videt in verbo omnia praesentia, praeterita et futura, non tamen omnia quaecumque Deus potest facere; et ita non sequitur quod sciat infinita.

Sed ista responsio non solvit vim rationis.

Supposito enim quod generatio in futurum in infinitum duraret (quod Deus facere posset), constat quod infiniti homines essent futuri, et omnes Deus cognosceret scientia visionis. Unde si anima Christi sciret omnia quae Deus scit scientia visionis, sequeretur quod sciret infinita quamvis non cognosceret omnia quae Deus facere potest: specierum finitarum potest facere infinitas alias species, et in singulis speciebus infinita individua, sicut patet praecipue in proportionibus numerorum.

Si enim in una specie proportionis accipiantur individua, in infinitum multiplicantur; ut puta in specie dupli est proportio duorum ad unum, quatuor ad duo, sex ad tria, et sic in infinitum; et iterum super proportionem dupli est alia species, triplum et Deinde quadruplum, et Deinde quintuplum et sic in infinitum; et tamen unaquaeque illarum continet individua infinita in potentia.

Unde si generatio etiam futura in infinitum secundum has species finitas quae modo sunt duraret, adhuc plura Deus posset facere, quia posset facere novas species, et hoc in infinitum.

Et sic patet quod non est eiusdem rationis dicere, animam Christi cognoscere infinita, et cognoscere omnia quae Deus potest facere.

Item Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas, comprehendit eas: et sic scit quidquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in divisione continui, et in augmento numerorum.

Unde cum anima Christi etiam creaturas comprehendat, scit infinita quae sunt in creaturis in potentia.

Et praeterea, si animae damnatorum sunt perpetuae, et in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat; Deus etiam nunc scit scientia visionis infinita futura. Unde si anima Christi sciat omnia quae scit Deus scientia visionis, oportet dicere, quod sciat infinita.

Et ideo aliter dicendum est, quod in rebus invenimus aliquid quod simpliciter est et modis omnibus infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum: sicut quaelibet substantia immaterialis, est quidem finita in quantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamvis immaterialis, est esse suum, sed esse participat: est tamen infinita per remotionem illius terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente secundum modum recipientis.

Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum.

Illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus, per operationem suam, comparatur ad infinitum et secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis.

Unde Deus potest cognoscere infinita individua et infinitas species; quia cognoscit omnia quae potest facere, et potest in infinitum novas species facere.

Et praeter hoc, cum aliquid secundum hoc agat quod est actu, sicut esse Dei est infinitum, ita et eius actio habet efficaciam infinitam.

Res autem materialis neutro modo habet comparisonem ad infinita; neque scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam, neque ad infinita secundum speciem. Sicut patet in visu, qui est virtus quaedam materialis, et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem; nec potest infinita cognoscere nisi per successionem: eo quod cum sit materialis, actio eius materialis est, et attingit ad ea quae sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quae est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita, scilicet numerando partem post partem: et ideo impossibile est quod unquam perveniat ad cognitionem infinitorum etiam individuorum.

Et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit, inde est quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiae vero immateriales, quae sunt quodammodo finitae et quodammodo infinitae, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio et sit efficaciae finitae, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter.

Unde etiam intellectus noster, ut dicit Commentator in III de anima, ostenditur quodammodo infinitus, in quantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed hoc deficit quod species universalis quam intellectus apprehendit, ut puta hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate.

Si autem esset: tunc intellectus noster, dato quod essent infiniti homines in actu cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, quae est humana natura. In infinitis enim hominibus quamvis sit infinitum secundum

quantitatem vel materiam, non est tamen infinitum secundum speciem: quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliae species; proprium autem obiectum intellectus est natura speciei, non autem materia.

Similiter qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato etiam quod species animalis essent in actu infinitae, adhuc cognosceret infinitas species, sed finitam naturam, quia praeter naturam animalis adhuc est natura lapidis.

Ita igitur, cum anima Christi cognoscat verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate; nihil prohibet, quamvis sit finita secundum esse, quin cognoscat infinita; non tamen comprehendere naturam infinitam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex unione ad verbum anima Christi non elevatur ultra limites creaturae; unde nec fit infinita, nec habens virtutem infinitam, nec eius operatio per se est infinita, quamvis infinita cognoscat. Cognoscit enim illa infinita finita efficacia; unde non remanet infinita nisi materialiter.

RA3

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem quae sit efficaciae infinitae. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo, quantam habet Deus ut intelligatur; unde non potest comprehendi nisi ab intellectu increato. Sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum et sextum patet solutio ex dictis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod anima Christi cognoscit infinita modo praedicto per speciem increatam, id est per ipsam essentiam divinam; quae quidem cum infinita sit, nihil prohibet quin sit infinitorum ratio.

RA8

Ad octavum patet responsio ex dictis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod homo assumptus non aequatur verbo in numero scitorum, quamvis sciat infinita; quia adhuc non sequitur quod sciat omnia illa quae Deus potest facere, ut ex dictis patet. Dato etiam quod omnino sciret omnia quae scit verbum, adhuc non aequaretur in numero scitorum quantum ad modum sciendi, quamvis esset aequalis numerus scitorum utrobique.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quantitati dimensionis quaelibet dimensio per se competit; et ideo secundum quamcumque unum corpus alteri aequetur, potest dici ei esse aequale.

Sed scientiae quantitas quae attenditur penes numerum scitorum, est ei quasi per accidens et materialis, et praecipue quando in multis scitis est una ratio sciendi; secus enim esset, si diversis rationibus cognoscerentur.

Sed illa quantitas quae est ex efficacia cognitionis, scientiae per se competit, quia quantitas talis attenditur secundum exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute; et ideo non est simile.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui ei potuerunt inesse sine impedimento humanae redemptionis; sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat.

Et tamen quaecumque nescientia esset defectus redemptionem humani generis impediens; quia in redemptore, per quem gratia et veritas in totum humanum genus diffundenda erat, requirebatur plenitudo gratiae et veritatis, cui quilibet scientiae defectus praeiudicare poterat.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod Christus per infirmitatem corporis venit infirmitatem animae sanare, quae consistit in defectu gratiae et cognitionis; unde quamvis defectus corporales assumpserit, defectum tamen scientiae et gratiae nullo modo assumere debuit.

RA13

Ad decimumtertium patet responsio ex dictis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod quantitas extensionis, ut ex dictis patet, est scientiae accidentalis; quantitas autem intensiva est ei essentialis, ut ex dictis patet; et ideo non est simile.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum anima Christi sciat omnia illa quae potest facere Deus.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quicumque scit maius, potest scire minus, sed Deus est maius quam quidquid ipse potest facere, quia quidquid ipse potest facere, creatum est. Ergo, cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

AG2

Sed dicebat quod quamvis Deus sit maius, tamen anima Christi est ordinata ad cognitionem Dei, non autem ad cognitionem omnium quae Deus potest facere. Sed contra: Deus quamvis sit in se magis cognoscibilis quam aliqua creatura, tamen creatura est magis cognoscibilis quoad nos quam Deus.

Sed quidquid Deus potest facere, est creatura.

Ergo anima magis est nata cognoscere quidquid Deus potest facere, quam ipsum Deum.

AG3

Praeterea, anima Christi videt divinam virtutem, sicut et divinam essentiam. Dicitur autem quod videt essentiam totam, sed non totaliter. Ergo videt etiam virtutem totam, etsi non totaliter. Sed non potest videri tota virtus, nisi videatur ad quaecumque se potest extendere.

Ergo anima Christi cognoscit omnia quae Deus potest facere.

AG4

Praeterea, quidquid Deus potest facere, potest manifestare. Sed quidquid potest manifestari alicui creaturae, Christo manifestatum est. Ergo quidquid Deus potest facere, est manifestatum Christo.

AG5

Praeterea, illud est communicabile alicui quod non dicit defectum in communicante nec in eo cui communicatur. Sed conferre animae Christi omnium scientiam quae Deus potest facere, non dicit aliquem defectum in Deo, cum hoc ad maximam ipsius liberalitatem pertinere videatur; nec etiam in anima Christi, cum ad maximam perfectionem eius pertineat.

Ergo hoc communicabile fuit animae Christi, et ita fuit ei communicatum.

AG6

Praeterea, si anima Christi nescit omnia quaecumque potest facere Deus; dato quod Deus illud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addiceret. Sed inconveniens est ponere quod anima Christi aliquid existentium ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat. Ergo anima Christi scit omnia quae Deus facere potest.

SC1

Sed contra. Si anima Christi scit quidquid Deus facere potest; omne illud quod Deus potest facere, ad animam Christi terminatur.

Sed anima Christi est finita. Cum ergo Deus infinita possit facere, sequetur quod infinitum terminetur ad finitum, quod est impossibile.

Ergo et primum; quod scilicet anima Christi sciret quidquid Deus potest facere.

SC2

Praeterea, sicut essentia divina est infinita, ita et divina virtus. Sed anima Christi non potest comprehendere essentiam divinam, ratione suae infinitatis. Ergo nec divinam virtutem.

Et sic non potest scire quidquid Deus potest facere.

SC3

Praeterea, quanto aliquid perfectius cognoscitur ab aliquo, tanto in eo plura cognoscuntur.

Sed Deus perfectius cognoscit seipsum quam anima Christi. Ergo plura in seipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in verbo. Sed Deus nihil aliud cognoscit in se quam quod est vel erit vel fuit vel potuit esse vel futurum esse. Ergo anima Christi non cognoscit omnia ista.

CO

Responsio dicendum, quod circa hoc diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, quod non solum anima Christi, sed etiam quaelibet anima videt in verbo quidquid in eo videri potest; hoc est non solum ea quae sunt vel erunt vel fuerunt, sed etiam quaecumque Deus potest facere.

Qui quidem in hoc decepti sunt, quod aestimabant modum videndi res in verbo, similem modo videndi res in speculo materiali, in quo imagines rerum secundum suam multitudinem et diversitatem resultant. In Deo autem rerum rationes sunt unite et simpliciter, ut dionys. Dicit.

Si autem essent in eo per viam multitudinis et diversitatis, tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso cognosceretur; et ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam omnia viderentur quae Deus potest facere, cum omnia ista in Deo cognosci possint.

Sed quia expresse aliqui videntium Deum per essentiam dicuntur aliqua nescire, sicut patet de Angelis, quorum unus ab alio illuminatur secundum dionysium: inde est quod quidam hanc perfectionem cognitionis non omnibus Deum videntibus, sed soli animae Christi attribuerunt, ut scilicet sola ipsa post Deum sciret omnia quae Deus facere potest.

Sed quia non videbatur conveniens quod operatio infinita creaturae finitae attribueretur, nec hoc possit esse sine operatione infinita ut omnia videantur quae Deus potest facere; ideo quidam dixerunt, quod anima Christi actu non videt omnia quae Deus potest facere, videt tamen in habitu.

Ita enim perfecte verbum cognoscit, ut quidquid velit cognoscere, convertendo se ad verbum, eius cognitionem in verbo accipiat; quamvis non semper omnia speculetur in actu quae in verbo cognoscere potest.

Sed istud non videtur verum: quia anima Christi, et quilibet beatus, quantum ad visionem beatam, qua videt verbum et res in verbo, non patitur successionem in intelligendo, quia secundum Augustinum in XIV de trinitate, in patria non erunt volubiles cogitationes. Unde oportet ponere, quod anima Christi omnia quae habitu videt in verbo, actu etiam in eo videat; et huic consonat dictum Philosophi, qui vult felicitatem non esse secundum habitum tantum, sed secundum actum.

Et praeterea sicut est inconveniens ponere operationem creatam unam extendentem se ad omnia quae Deus potest facere, ita etiam est inconveniens ponere respectu eorundem habitum creatum.

Et ideo dicendum secundum alios, quod anima Christi non cognoscit omnia quae Deus potest facere.

Cuius ratio est, quia in cognoscendo duo sunt consideranda: id quod cognoscitur, et modus cognoscendi.

In quorum uno contingit quandoque aliquos convenire qui in altero differunt: sicut cum unum et idem est quod a diversis cognoscitur; ab uno tamen minus, et ab altero magis.

Illud autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur.

Quod autem in alio cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi eius in quo cognoscitur; sicut si aliquis cognoscat aliquod principium, et in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium.

Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur; sed quantumcumque tenuiter principium cognoscat, semper tamen substantia ipsius principii remanet ei cognita; et ideo eius cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum quae in eo cognoscebantur.

Et inde est quod eorum quibus offertur unum principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt, non autem aequales numero vel easdem conclusiones; sed in hoc differunt, sicut et in modo cognoscendi principium.

Omnes autem qui Deum per essentiam vident dicuntur totam essentiam Dei videre: quia nihil est essentiae quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentia divina partem non habeat. Non tamen omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscentis adaequetur modo rei cognitae: quanta enim est cognoscibilitas divinae essentiae, tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo. Non autem hoc potest dici de aliquo intellectu creato. Et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc ut ita perfecte videat divinam essentiam sicut ipsa visibilis est: ratione cuius nullus intellectus creatus eam comprehendere potest; sed inter intellectus creatos unus alio perfectius divinam essentiam videt.

Et ita patet, quod ex quo cognoscere aliquid in verbo dependet ex modo cognitionis verbi; sicut impossibile est quod pertingat ad perfectum modum cognoscendi verbum ut cognoscibile est aliquis intellectus creatus; ita impossibile est ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quae in verbo cognosci possunt; et haec sunt omnia quae Deus potest facere.

Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quae Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat virtutem divinam.

Tunc enim unaquaeque res comprehenditur, quando eius definitio scitur; definitio enim est terminus comprehendens rem. Cuiuslibet autem virtutis definitio sumitur ex his ad quae virtus se extendit. Unde, si anima Christi sciret omnia ad quae virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei; quod est omnino impossibile.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quidquid Deus potest facere, est minus quam ipse Deus; et facilius posset ab anima Christi cognosci, si animae Christi per se offerretur quidquid Deus potest facere, sicut per se ei praesentatur ipse Deus. Nunc autem ea quae Deus potest facere, vel quae fecit, non offeruntur animae Christi in seipsis, sed in verbo; unde ratio non procedit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod semper illud per quod alterum cognoscitur, se habet in ratione magis noti; et ideo, quamvis secundum aliquem modum cognoscendi, creatura sit magis nota quoad nos quam Deus; tamen in illo modo cognitionis quo res videntur in verbo, ipsum verbum est magis notum quam res visae in verbo. Unde ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus dupliciter considerari potest: vel quantum ad ipsam substantiam virtutis; et sic anima Christi videt totam divinam virtutem, sicut et totam essentiam; vel quantum ad ea ad quae se extendit virtus, ex quibus etiam quantitas virtutis consideratur: et sic non videt totam virtutem, quia hoc esset comprehendere virtutem, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut non potest esse quod sit factum quidquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quod non posset plura, et sic eius potentia esset limitata ad creaturas actu existentes; ita non potest poni quod alicui creaturae sit manifestatum quidquid Deus potest manifestare.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ponere animam Christi cognoscere omnia quae Deus potest facere, importat defectum ex parte ipsius Dei; scilicet ipsum Deum comprehendi ab anima Christi, quod derogat infinitati eius.

RA6

Ad sextum dicendum, quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere sicut et ad argumenta de praedestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est praedestinatus, damnari: quam cito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse praedestinatus, quia ista duo non possunt simul stare, quod sit praedestinatus et damnetur.

Similiter dico, quod cum anima Christi sciat omnia quae Deus praevidit se facturum; simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur Deum illud praevidisse se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicuius rei ignorantiam, vel quod addiscat de novo.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura sciat omnia.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Capacitas enim animae non determinatur ad certum numerum scibilium. Si igitur capacitas animae Christi per scientiam rerum in proprio genere, sufficienter impleta est, oportet ponere quod etiam secundum hanc scientiam omnia cognoscat.

AG2

Praeterea, omne illud quod est in potentia, est imperfectum, antequam ad actum reducat.

Sed intellectus possibilis, qui animae Christi non defuit, est quo est omnia fieri, ut dicitur in III de anima. Ergo, cum intellectus Christi non fuerit imperfectus, videtur quod omnium intelligibilium notitiam habuerit.

AG3

Praeterea, nunquam pertinet ad perfectionem scientiae non posse in scientia proficere, nisi secundum scientiam omnia cognoscantur.

Sed anima Christi quantum ad habitum scientiae proficere non potuit, sicut communiter dicitur. Ergo secundum scientiam qua cognoscit res in proprio genere, omnia cognovit.

SC

Sed contra. Anima Christi res in propria natura cognovit per habitum scientiae creatum.

Sed habitus scientiae creatus non potest esse similitudo omnium. Ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere secundum istum modum scientiae.

CO

Responsio. Dicendum, quod ista scientia rerum in proprio genere ideo ponitur in anima Christi, ut ex dictis patet, ut nulla naturalium perfectionum ei deesse inveniatur.

Et ideo tantum per hanc scientiam scivit, quantum naturalis animae cognitio se extendere potest, non solum in hac vita, sed etiam post mortem; eo quod Christus simul fuit secundum animam viator et comprehensor.

Sed quaedam sunt ad quae naturalis cognitio nullo modo se extendere potest; sicut est ipsa divina essentia, futura contingentia, cogitationes cordium, et alia huiusmodi. Et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istum, sed quia cognovit ea in verbo; non autem cognitione prophetiae, quia prophetia est quaedam imperfecta participatio illius visionis qua videntur res in verbo; quae cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiae in Christo locum non habuit.

Patet etiam quod Christus hanc scientiam habuit plenioram quam Adam: quia Adam per hanc scientiam non cognoscebat substantias separatas creatas, anima vero Christi cognoscebat: ad hoc enim se extendit naturalis cognitio animae separatae, non autem coniunctae corpori corruptibili.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod capacitas animae humanae se extendit ad determinatum genus cognoscibilem, non autem ad determinatum numerum in illo genere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, quae possunt fieri per intellectum agentem, de quo etiam Philosophus dicit quod intellectus agens est quo est omnia facere. Haec autem sunt quae a phantasmatis abstrahuntur, et in quorum cognitionem devenire possumus per principia naturaliter cognita. Et ideo ad haec tantum intellectus possibilis est in potentia naturali.

Horum autem omnium secundum hanc scientiam Christus notitiam habuit; unde in eius intellectu nulla imperfectio fuit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pro tanto Christus etiam in hac scientia quantum ad habitum proficere non potuit, quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest quam Christus per eam sciret; dicitur tamen in evangelio sapientia profecisse quantum ad experientiam eorum quae habitu sciebat.

|*DE_VERITATE

|q21 Quaestio 21

Prologus

PR1

Primo utrum bonum aliquid addat super ens.

PR2

Secundo utrum ens et bonum convertantur secundum supposita.

PR3

Tertio utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.

PR4

Quarto utrum omnia sint bona bonitate prima.

PR5

Quinto utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam.

PR6

Sexto utrum bonum creatum consistat in modo, specie et ordine, sicut Augustinus dicit.

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de bono.

Et primo quaeritur utrum bonum aliquid addat super ens.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Unumquodque enim est ens per essentiam suam. Creatura autem non est bona per essentiam, sed per participationem. Ergo bonum addit aliquid secundum rem supra ens.

AG2

Praeterea, cum bonum in ratione sua includat ens, et tamen bonum secundum rationem distinguatur ab ente; oportet quod ratio boni addat supra rationem entis. Sed non potest dici quod addat super ens aliquam negationem, sicut unum, quod addit super ens indivisionem, quia tota ratio boni in positione consistit. Ergo aliquid positive addit bonum super ens; et ita videtur quod aliquid realiter addat.

AG3

Sed dicebat, quod addit respectum ad finem. Sed contra: secundum hoc enim bonum nihil aliud esset quam ens relatum. Sed ens relatum concernit determinatum genus entis, quod est ad aliquid. Ergo bonum est in aliquo uno praedicamento determinato; quod est contra Philosophum in I ethic., ubi ponit bonum in omnibus generibus.

AG4

Praeterea, ut potest accipi ex dictis dionysii in IV cap. De div. Nomin., bonum est diffusivum sui et esse. Ergo per hoc est aliquid bonum per quod est diffusivum. Sed diffundere importat actionem quamdam; actio autem ab essentia procedit mediante virtute.

Ergo aliquid dicitur esse bonum ratione virtutis superadditae ad essentiam; et sic bonum addit aliquid realiter super ens.

AG5

Praeterea, quanto magis receditur ab uno primo simplici tanto maior in rebus differentia invenitur. Sed ens et bonum in Deo sunt unum re, et distinguuntur ratione. Ergo in creaturis distinguuntur plus quam ratione; et ita distinguuntur re, cum supra distinctionem rationis non sit nisi distinctio rei.

AG6

Praeterea, accidentalia realiter addunt supra essentiam rei. Sed bonitas est rei creatae accidentaliter; alias non posset bonitatem amittere.

Ergo bonum addit aliquid realiter super ens.

AG7

Praeterea, omne illud quod dicitur per informationem alicuius, addit aliquid realiter super illud, eo quod nihil informatur seipso.

Sed bonum dicitur per informationem, ut dicitur in commento libri de causis; ergo bonum addit aliquid supra ens.

Praeterea, nihil determinatur se ipso; sed bonum determinat ens; ergo bonum addit aliquid super ens.

AG8

Sed dicebat, quod bonum determinat ens secundum rationem. Sed contra: aut illi rationi respondet aliquid in re, aut nihil.

Si nihil, sequetur quod ratio illa sit cassa et vana; si autem aliquid respondet in re, ergo habetur propositum, quod bonum aliquid realiter addat super ens.

AG9

Praeterea, relatio specificatur secundum id ad quod dicitur. Sed bonum dicit relationem ad determinatum terminum, scilicet ad finem. Ergo bonum dicit specificam relationem. Sed omne ens specificatum addit aliquid realiter super ens commune. Ergo et bonum realiter aliquid addit

AG10

Praeterea, sicut bonum et ens convertuntur, ita homo et risibile. Sed risibile, quamvis convertatur cum homine, addit tamen realiter super hominem; scilicet ipsam hominis proprietatem, quae est de genere accidentium. Ergo et bonum realiter addit

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, quod in quantum Deus bonus est, sumus; in quantum vero sumus, boni sumus. Ergo videtur quod bonum non addat aliquid super ens.

SC2

Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum addit super alterum re vel ratione, unum eorum potest intelligi sine altero. Sed ens non potest intelligi sine bono. Ergo bonum non addit aliquid super ens nec re nec ratione.

Probatio mediae. Plus potest facere Deus quam homo intelligere. Sed non potest Deus facere aliquod ens quod non sit bonum; quia hoc ipso quod est a bono, bonum est, ut patet per boetium in Lib. De hebdom.

Ergo nec intellectus potest hoc intelligere.

CO

Responsio. Dicendum est, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere.

Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis.

Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal: non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis.

Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur.

Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius: quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum ens est comprehendendis privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio.

Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis.

Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens; non quidem aliquod accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei.

Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum dividatur aequaliter in decem genera, ut ens, ut patet in I ethicor.: et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel addat aliquid, quod sit in ratione tantum.

Si enim adderet aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti: quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid ad minus secundum rationem; et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum.

Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.

Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum.

Illa autem relatio, secundum Philosophum in V metaph., invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde

relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile relatam, secundum Philosophum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud referatur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile.

Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi.

In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter.

Uno modo secundum rationem speciei tantum.

Et sic ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in VI metaphys.; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius definitione intellectum.

Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura.

Et per hunc modum est perfectivum bonum.

Bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI metaphys.. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis; unde Philosophus dicit in I ethicorum, quod bonum optime diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.

Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundo dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem: prout utile dicitur bonum; vel quod natum est consequi finem: sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed et faciens et conservans et significans.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod, cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causae finalis; ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam aliquid dicatur ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum; sicut enim in aliis generibus causarum habitudo secundae causae dependet ex habitudine causae primae; primae vero causae habitudo non dependet ex aliquo alio; ita etiam est in causis finalibus, quod secundi fines participant habitudinem causae finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem per seipsum.

Et inde est quod essentia Dei, qui est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam Deus dicatur bonus; sed essentia creaturae posita nondum dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem causae finalis.

Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem.

Uno modo scilicet in quantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem causae finalis, et ad quem ordinatur ut ad finem. Sed secundum alium modum creatura potest dici per essentiam bona, in quantum scilicet essentia creaturae non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem; et hoc intendit boetius in libro de hebdom.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non solum negatio dicit id quod est rationis tantum, sed etiam quaedam relatio, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnis relatio realis est in genere determinato; sed relationes non reales possunt circuire omne ens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod diffundere, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causae efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cuiuscumque causae sicut influere et facere, et alia huiusmodi.

Cum autem dicitur quod bonum sit diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda diffusio secundum quod importat operationem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute superaddita.

Dicit autem bonum diffusionem causae finalis, et non causae agentis: tum quia efficiens, in quantum huiusmodi, non est rei mensura et perfectio, sed magis initium; tum etiam quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formae tantum, sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni.

RA5

Ad quintum dicendum, quod dupliciter aliqua possunt esse unum in Deo secundum rem.

Uno modo ex parte eius in quo sunt, tantum, et non ex propria ratione, sicut scientia et potentia. Non enim scientia ex hoc quod scientia, est idem quod potentia secundum rem, sed ex hoc quod est divina. Et quae sic sunt unum re in Deo, in creaturis inveniuntur differre secundum rem.

Alio modo ex ipsa ratione eorum quae dicuntur esse unum realiter in Deo. Et sic bonum et ens sunt unum in Deo realiter, quia de ratione boni est quod non differat secundum rem ab ente; et ideo ubicumque invenitur bonum et ens, sunt idem secundum rem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut ens est quoddam essenziale, et quoddam accidentale; ita et bonum quoddam accidentale, et quoddam essenziale; et eodem modo amittit aliquid bonitatem sicut esse substantiale vel accidentale.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ex habitudine praedicta contingit quod bonum secundum rationem dicatur ens informare vel determinare.

Unde patet responsio ad octavum.

RA8

Ad nonum dicendum, quod isti rationi aliquid respondet in re, scilicet realis dependentia eius quod est ad finem ad finem ipsum, sicut est et in aliis relationibus rationis.

RA9

Ad decimum dicendum, quod quamvis bonum dicat aliquam specialem habitudinem, scilicet finis, tamen ista habitudo competit cuilibet enti, nec ponit aliquid secundum rem in ente; unde ratio non sequitur.

RA10

Ad undecimum dicendum, quod risibile quamvis convertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam super hominem, quae est praeter essentiam hominis; sic autem nihil potest addi super ens, ut dictum est.

RC1

Primum vero quod in contrarium obiicitur, concedimus; quod bonum non addit secundum rem supra ens.

RC2

Secundum vero probat quod nec etiam secundum rationem; ideo ad secundum dicendum, quod dupliciter potest intelligi aliquid sine altero.

Uno modo per modum enuntiandi, dum scilicet intelligitur unum esse sine altero; et hoc modo quidquid intellectus potest intelligere sine altero, Deus potest facere. Sic autem ens non potest intelligi sine bono, ut scilicet intellectus intelligat aliquid esse ens et non esse bonum.

Alio modo potest intelligi aliquid sine altero per modum definiendi, ut scilicet intelligatur unum, non cointellecto altero; sicut animal intelligitur sine homine, et omnibus aliis speciebus; et sic ens potest intelligi sine bono. Nec tamen sequitur quod Deus possit facere ens sine bono, quia hoc ipsum quod est facere, est producere aliquid in esse.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum ens et bonum convertantur secundum supposita.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Opposita nata sunt circa idem fieri.

Bonum autem et malum sunt opposita. Cum igitur malum non sit natum in omnibus esse, quia, ut Avicenna dicit, ultra orbem lunae non est malum; videtur quod nec bonum in omnibus entibus inveniatur; et ita bonum cum ente non convertitur.

AG2

Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum ad plura se extendit quam aliud, non sunt convertibilia ad invicem. Sed, sicut in IV cap. De divin. Nomin. Dicit Commentator maximus, bonum extendit se ad plura quam ens; extendit enim se ad non entia, quae per bonum vocantur in esse. Ergo bonum et ens non sunt convertibilia.

AG3

Praeterea, sicut Algazel dicit, bonum est perfectio cuius apprehensio est delectabilis.

Sed non omne ens habet perfectionem; materia enim prima non habet perfectionem aliquam.

Ergo non omne ens est bonum.

AG4

Praeterea, in mathematicis est ens; non autem ibi est bonum, ut patet per Philosophum in III metaph.. Ergo bonum et ens non convertuntur.

AG5

Praeterea, in Lib. De causis dicitur, quod prima rerum creaturarum est esse.

Sed secundum Philosophum in praedicamentis, prius est a quo non convertitur consequentia. Ergo ab ente non convertitur consequentia ad bonum; et ita bonum et ens non convertuntur.

AG6

Praeterea, divisum non convertitur cum aliquo dividendum, sicut animal cum rationali.
Sed ens dividitur per bonum et malum, cum multa entia mala dicantur. Ergo bonum et ens non convertuntur.

AG7

Praeterea, privatio etiam, secundum Philosophum in IV metaph., dicitur ens quodam modo. Sed nullo modo potest dici bonum; alias malum, cuius ratio in privatione consistit, esset bonum. Ergo bonum et ens non convertuntur.

AG8

Praeterea, secundum boetium in libro de hebdom., propter hoc omnia dicuntur esse bona, quia sunt a bono quod est Deus. Sed bonitas Dei est ipsa sua sapientia et sua iustitia.

Ergo eadem ratione, omnia quae sunt a Deo, essent sapientia et iusta; quod est falsum. Ergo et primum; scilicet quod omnia sint bona.

SC1

Sed contra. Nihil tendit nisi in suum simile.

Sed omne ens tendit in bonum, ut boetius dicit in Lib. De hebdom.. Ergo omne ens est bonum; nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit. Ergo bonum et ens

SC2

Praeterea, a bono non potest aliquid esse nisi bonum. Sed omne ens procedit a divina bonitate. Ergo omne ens est bonum; et sic idem quod prius.

CO

Responsio. Dicendum, quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni.

Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, et ut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant: cum eiusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut per eandem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio.

Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse.

Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam, secundum Philosophum in I phys.. Omnia autem quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant; unde boetius dicit in III de consolatione: dedit divina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possunt, naturaliter manere desiderent. Quare nihil est quod ullo modo queas dubitare, cuncta quae sunt, appetere naturaliter constantiam permanendi, devitareque perniciem.

Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis etiam et in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt.

Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquatur quod bonum et ens convertantur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod bonum et malum opponuntur per modum privationis et habitus; non autem oportet ut cuicumque inest habitus, nata sit inesse privatio; et ideo non oportet ut in quibuscumque natum est esse bonum, natum sit esse malum. In contrariis, etiam quando unum inest per naturam alicui, alterum non est natum inesse eidem, secundum Philosophum in praedicamentis.

Bonum autem cuilibet enti naturaliter inest, cum dicatur bonum ex ipso suo naturali esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod bonum non se extendit ad non entia per praedicationem, sed per causalitatem, in quantum non entia appetunt bonum; ut dicamus non entia ea quae sunt in potentia, et non in actu. Sed esse non habet causalitatem, nisi forte secundum rationem causae exemplaris; quae quidem causalitas non se extendit nisi ad ea quae actu esse participant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut materia prima est ens in potentia et non in actu; ita est perfecta in potentia et non in actu, bona in potentia et non in actu.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ea de quibus mathematicus considerat, secundum esse quod habent in rebus, bona sunt. Ipsum enim esse lineae vel numeri bonum est, sed a mathematico non considerantur secundum suum esse, sed solum secundum rationem speciei; considerat enim ea abstracte: non sunt autem abstracta secundum esse, sed solum secundum rationem. Dictum est autem supra, quod bonum non consequitur rationem speciei nisi secundum esse quod habet in re aliqua; et ideo ratio boni non competit lineae vel numero secundum hoc quod cadunt in consideratione mathematici, quamvis linea et numerus bona sint.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ens non dicitur esse prius bono illo modo dicendi prius quem obiectio tangit, sed alio modo, sicut absolutum respectivo.

RA6

Ad sextum dicendum, quod aliquid potest dici bonum et ex suo esse, et ex aliqua proprietate, vel habitudine superaddita; sicut dicitur homo bonus et in quantum est et in quantum est iustus et castus, vel ordinatus ad beatitudinem.

Ratione igitur primae bonitatis ens convertitur cum bono, et e converso; sed ratione secundae bonum dividit ens.

RA7

Ad septimum dicendum, quod privatio non dicitur ens naturae, sed solummodo ens rationis; et sic etiam est bonum rationis. Nam privationem cognoscere, et quodcumque tale, bonum est; et mali cognitio, secundum boetium, bono deesse non potest.

RA8

Ad octavum dicendum, quod secundum boetium, aliquid dicitur esse bonum ex ipso suo esse; sed iustum dicitur ratione alicuius suae actionis. Esse autem in omnia quae a Deo procedunt, diffunditur; non autem omnia participant illud agere ad quod iustitia ordinatur.

Quamvis enim in Deo sit idem agere quod esse, ac per hoc sua iustitia sit sua bonitas, tamen in creaturis aliud est agere, et aliud esse. Unde esse potest communicari alicui cui agere non communicatur. Et quibus utrumque communicatur, non est idem esse quod agere. Unde etiam homines qui sunt boni et iusti, sunt quidem boni in quantum sunt; non autem iusti in quantum sunt, sed in quantum habent habitum quemdam ordinatum ad agere; et similiter potest dici de sapientia, et aliis huiusmodi.

Vel aliter dicendum secundum eundem, quod iustum et sapiens et alia huiusmodi sunt quaedam specialia bona, cum sint quaedam speciales perfectiones; bonum autem aliquid perfectum absolute designat. Ab ipso igitur Deo perfecto procedunt res perfectae, non eodem modo perfectionis quo Deus perfectus est; quia quod fit non est secundum modum agentis, sed secundum modum facti; nec omnia quae a Deo perfectionem recipiunt eodem modo recipiunt.

Et ideo, sicut Deo et creaturis omnibus commune est esse perfectum absolute, non autem esse perfectum hoc vel illo modo; ita esse bonum convenit Deo, et omnibus creaturis: sed habere hanc bonitatem quae est sapientia vel quae est iustitia, non oportet quod sit omnibus commune; sed quaedam Deo tantum conveniunt, ut aeternitas et omnipotentia, quaedam vero quibusdam creaturis et Deo, ut sapientia, et iustitia, et alia huiusmodi.

¶3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Illud enim quod est in rebus, est prius eo quod est in apprehensione tantum, eo quod apprehensio nostra causatur et mensuratur ex rebus. Sed secundum Philosophum in VI metaph., bonum est in rebus, verum autem in mente. Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

AG2

Praeterea, prius est aliquid in se perfectum secundum rationem quam sit alterius perfectivum. Sed bonum dicitur aliquid in quantum est in se perfectum, verum autem in quantum est alterius perfectivum. Ergo bonum est prius quam verum.

AG3

Praeterea, bonum dicitur per ordinem ad causam finalem, verum autem in ordine ad causam formalem. Sed causa finalis est prior formali, quia finis est causa causarum.

Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

AG4

Praeterea, particulare bonum est posterius quam bonum universale. Sed verum est quoddam particulare bonum, est enim bonum intellectus, ut dicit Philosophus in VI ethic..

Ergo bonum est naturaliter prius secundum rationem quam verum.

AG5

Praeterea, bonum habet rationem finis.

Finis autem est primum in intentione. Ergo intentio boni est prior intentione veri.

SC1

Sed contra. Bonum est perfectivum affectus, verum autem intellectus. Intellectus autem naturaliter praecedat affectum. Ergo et verum, bonum.

SC2

Praeterea, quanto aliquid est immaterialius, tanto est prius. Sed verum est immaterialius quam bonum, quia bonum in rebus naturalibus invenitur, verum solum in mente immateriali. Ergo verum est naturaliter prius bono.

CO

Responsio. Dicendum, quod tam verum quam bonum, sicut dictum est, habent rationem perfectivorum, sive perfectionum.

Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum; alio modo ex parte perfectibilium.

Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum verum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in re. Et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illam; et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV metaph..

Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, Deinde verum post unum, et Deinde post verum bonum.

Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic e converso bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione.

Primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam veri perfectio.

Vero enim non sunt nata perfici nisi illa quae possunt aliquod ens percipere in seipsis vel in seipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse quod ens habet in seipso: et huiusmodi sunt solum ea quae immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva; species enim lapidis est in anima non autem secundum esse quod habet in lapide.

Sed a bono nata sunt perfici etiam illa quae secundum materiale esse aliquid recipiunt: cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam etiam secundum esse, ut prius dictum est. Et ideo omnia appetunt bonum; sed non omnia cognoscunt verum. In utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quae est bonum vel verum; scilicet in appetitu boni et cognitione veri.

Secundo, quia illa etiam quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero: ex hoc enim quod esse participant, perficiuntur bono, ut dictum est; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse; unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum praecedit verum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ordine veri et boni ex parte perfectibilium, non autem ex parte ipsius veri et boni: mens enim sola perfectibilis est vero; sed omnis res perfectibilis est bono.

RA2

Ad secundum dicendum, quod bonum non solum habet rationem perfecti, sed etiam perfectivi sicut et verum, ut prius dictum est; unde ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod finis est prior in causando quam aliqua aliarum causarum; causatum autem perficitur per suam causam; unde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bonum est prius. Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis; ratio autem veri ex ipsa specie consurgit, prout est intellecta sicuti est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verum dicitur esse quoddam bonum, in quantum habet esse in aliquo speciali perfectibili, et sic etiam haec obiectio pertinet ad ordinem perfectibilis ad perfectionem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod finis dicitur esse prior in intentione his quae sunt ad finem, non autem aliis causis, nisi secundum quod ipsae sunt ad finem; et sic solvendum est sicut ad tertium. Et tamen sciendum, quod cum dicitur quod finis est prior in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere.

Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio; unde aequivoce accipitur utrobique.

RC1

Ad primum vero quod in contrarium obicitur, dicendum, quod aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu, sed etiam in quantum habet esse: unde quamvis intellectus sit prior affectu, non sequitur quod per prius perficiatur aliquid vero quam bono.

RC2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de vero et bono prout secundum se considerantur; unde concedenda est.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum omnia sint bona bonitate prima.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia secundum boetium in libro de hebdomadibus: si intelligamus per impossibile Deum esse, abstracta per intellectum bonitate; sequetur omnia alia esse entia, non autem esse bona. Intellecta autem in Deo bonitate, sequetur omnia esse bona, sicut et entia. Ergo omnia dicuntur bona bonitate prima.

AG2

Sed dicebat, quod ideo hoc contingit quod non intellecta bonitate in Deo non est bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturae causatur a bonitate Dei, non quia denominetur res bona formaliter bonitate Dei.

Sed contra: quaecumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhaerens, sed per id quod est extra ipsum, ad quod refertur; sicut urina quae dicitur esse sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non denominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhaerente, sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a primo bono defluxit, ut dicit boetius in Lib. De hebdom..

Ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa bonitate divina.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, VIII de trinitate: bonum est hoc, et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Sed ipso bono quod est omnis boni bonum, omnia dicuntur bona. Ergo divina bonitate, de qua loquitur, omnia dicuntur bona.

AG4

Praeterea, cum omnis creatura sit bona, aut est bona aliqua bonitate sibi inhaerente, aut solum bonitate prima. Si aliqua bonitate sibi inhaerente; cum illa bonitas sit etiam quaedam creatura, et ipsa bona erit; aut ergo se bonitate, aut alia. Si se bonitate, ergo erit bonitas prima: haec est enim ratio primi boni, ut ex auctoritate Augustini inducta patet, quod seipso sit bonum; et sic habetur propositum, quod creatura est bona bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem quaestio remanet de illa: aut ergo erit procedere in infinitum, quod est impossibile; aut erit devenire ad aliquam bonitatem denominantem creaturam, quae est bona se ipsa: et haec erit bonitas prima. Ergo oportet omnibus modis quod creatura sit bona bonitate prima.

AG5

Praeterea, secundum Anselmum, omne verum est verum veritate prima. Sed sicut veritas prima se habet ad vera, ita bonitas prima se habet ad bona. Ergo omnia sunt bona bonitate prima.

AG6

Praeterea, quod non potest in minus, non potest in maius. Sed minus est esse quam esse bonum; creatura autem non potest in esse, cum omne esse sit a Deo. Ergo nec potest in esse bonum: ergo bonitas qua aliquid dicitur bonum non est bonitas creata.

AG7

Praeterea esse, secundum Hilarium est proprium Deo. Sed proprium est quod uni soli convenit. Ergo nullum est aliud esse nisi ipse Deus. Sed omnia sunt bona in quantum habent esse. Ergo omnia sunt bona ipso esse divino quod est eius bonitas.

AG8

Praeterea, bonitas prima nihil addit supra bonitatem; alias bonitas prima esset composita.

Sed verum est omnia esse bona bonitate.

Ergo etiam verum est omnia esse bona bonitate prima.

AG9

Ipse dicebat, quod bonitas prima addit supra bonitatem absolutam secundum rationem et non secundum rem.

Sed contra: ratio cui non respondet aliquid in re, est cassa et vana. Sed non est vana ratio qua intelligimus bonitatem primam. Ergo si addit aliquid secundum rationem, addet etiam secundum rem: quod est impossibile, et sic nec etiam secundum rationem addet. Et ita omnia dicuntur esse bona bonitate prima, sicut et bonitate absoluta.

SC1

Sed contra. Omnia sunt bona in quantum sunt entia, quia, secundum Augustinum, in quantum sumus, boni sumus. Sed non dicuntur omnia entia formaliter per essentiam primam, sed per essentiam creatam. Ergo nec omnia sunt bona formaliter bonitate prima, sed bonitate creata.

SC2

Praeterea, vertibile non informatur invertibili, cum sint opposita. Sed omnis creatura est vertibilis; bonitas autem prima est invertibilis. Ergo creatura non dicitur bona formaliter bonitate prima.

SC3

Praeterea, omnis forma est proportionata suo perfectibili. Sed bonitas prima, cum sit infinita, non est proportionata creaturae, cum sit finita. Ergo creatura non dicitur bona formaliter bonitate prima.

SC4

Praeterea, secundum Augustinum, VIII de Trinit. Cap. III, omnia creata participatione boni bona sunt. Sed participatione boni non est ipsa bonitas prima, ipsa enim est totalis et perfecta bonitas. Ergo non omnia sunt bona bonitate prima formaliter.

SC5

Praeterea, creatura dicitur habere vestigium trinitatis, secundum quod est una, vera et bona; et sic bonum pertinet ad vestigium.

Sed vestigium et partes eius sunt aliquid creatum.

Ergo creatura est bona bonitate creata.

SC6

Praeterea, bonitas prima est simplicissima.

Ergo nec est in se composita, nec alii componibilis; et ita non potest esse alicuius forma, cum forma veniat in compositionem eius cuius est forma. Sed bonitas qua aliqua dicuntur esse bona, est forma quaedam, cum omne esse sit a forma. Ergo creaturae non sunt bonae bonitate prima formaliter.

CO

Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui posuerunt.

Quidam enim, frivolis rationibus ducti, adeo desipuerunt quod ponerent Deum esse de substantia cuiuslibet rei.

Quorum quidam posuerunt eum esse idem quod materia prima, ut David de dinando.

Quidam vero posuerunt ipsum esse formam cuiuslibet rei. Cuius quidem erroris statim falsitas aperitur.

Hoc enim Deum omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens, secundum doctrinam Philosophi, in II phys., cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes.

Unumquodque enim est agens secundum quod est actu; materiae vero ratio est esse in potentia; efficiens vero et forma effecti sunt idem specie, in quantum omne agens agit sibi simile, sed non idem numero, quia non potest esse idem faciens et factum.

Ex quo patet, quod ipsa divina essentia neque est materia alicuius rei, neque forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut forma coniuncta; sed quaelibet forma est Dei quaedam similitudo.

Et ideo Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma coniuncta, sed sicut forma separata.

Ad cuius intellectum sciendum est, quod Plato ea quae possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata; et ideo, sicut homo potest intelligi praeter socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse praeter socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem, et ideam hominis, cuius participatione socrates et Plato homines dicebantur.

Sicut autem inveniebat hominem communem socrati et Platoni, et omnibus huiusmodi; ita etiam inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum; unde et ponebat bonum esse separatum praeter omnia bona particularia: et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam boni, cuius participatione omnia bona dicerentur; ut patet per Philosophum in I ethic..

Sed hoc differebat inter ideam boni et ideam hominis: quod idea hominis non se extendebat ad omnia; idea autem boni se extendit ad omnia etiam ad ideas. Nam etiam ipsa idea boni est quoddam particulare bonum. Et ideo oportebat dicere, quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est.

Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod omnia denominentur bona ipsa bonitate prima, quae Deus est, sicut socrates et Plato secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem eis inhaerentem.

Et hanc opinionem aliquo modo Porretani secuti sunt. Dicebant enim, quod de creatura praedicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur: homo est bonus; et bonum aliquo addito, ut cum dicimus: socrates est bonus homo. Dicebant igitur, quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhaerente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absoluta et communis esset bonitas divina; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata; quia particulares bonitates creatae, sunt sicut et ideae particulares secundum Platonem.

Sed haec opinio a Philosopho improbatur multipliciter: tum ex hoc quod quidditates et formae rerum insunt ipsis rebus particularibus, et non sunt ab eis separatae, ut probatur multipliciter in VII metaph.; tum etiam suppositis ideis: quod specialiter ista positio non habeat locum in bono, quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignabatur una idea secundum Platonem, per quam viam procedit contra eum Philosophus in I ethic..

Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas praedictae positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicitur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest.

Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturae non essent bonae nisi bonitas intelligeretur in Deo, quia bonitas creaturae exemplatur a divina bonitate; unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum.

Uno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, et sic urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis. Ratio enim sani, secundum quod de urina praedicatur, est esse signum sanitatis animalis. Et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur.

Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis, sed causa sicut si aer dicatur lucens a sole: non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris, sed quia directa oppositio aeris ad solem est causa quod luceat. Et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad Deum; unde ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Augustinus in multis opinionem Platonis sequitur, quantum fieri potest secundum fidei veritatem; et ideo verba sua sic sunt intelligenda, ut ipsa divina bonitas dicatur esse bonum omnis boni, in quantum est causa efficiens prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturae denominantur bonae sicut forma inhaerente.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliter se habet in formis generalibus, et aliter in formis specialibus.

In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de abstracto, ut dicatur: albedo est alba; vel: calor est calidus; ut patet etiam per dionysium in II cap. De div. Nomin..

Sed in formis generalibus huiusmodi praedicatio recipitur; dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, et sic de aliis.

Cuius ratio est, quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens; unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut: bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis.

Et quia quaedam sunt quae concomitantur rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et huiusmodi; oportet quod haec etiam de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione qua ens. Unde dicimus: essentia est una et bona; et similiter dicimus: unitas est una et bona; et ita etiam de bonitate et albedine, et qualibet forma generali vel speciali.

Sed album, quia est speciale, non concomitatur inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuat ei esse album; unde non cogimur dicere: albedo est alba. Album enim uno modo dicitur; ens autem et unum et bonum, et alia huiusmodi, quae de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur.

Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas; aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut caecitas.

Et ideo cum dicimus: essentia est ens; si procedatur sic: ergo est aliquo ens, vel se vel alio; processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quaerere quomodo ipsa essentia aliquo sit sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam.

Similiter, cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens; sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est.

Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate vel alia; sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis; vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod similiter etiam distinguendum est de veritate; scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhaerente.

Sed tamen alia ratio est de veritate et bonitate.

Ipsa enim ratio veritatis in quadam adaequatione sive commensuratione consistit. Denominatur autem aliquid mensuratum vel commensuratum ab aliquo exteriori, sicut pannus ab ulna. Et per hunc modum intelligit Anselmus omnia esse vera veritate prima, in quantum scilicet unumquodque est commensuratum divino intellectui, implendo illud ad quod divina providentia ipsum ordinavit vel praescivit.

Ratio autem bonitatis non consistit in commensuratione; unde non est simile.

RA6

Ad sextum dicendum, quod creatura non potest hoc modo inesse quod a seipsa esse habeat; potest tamen aliqua inesse ita quod sit formale principium essendi, sic enim quaelibet forma inesse potest. Et per hunc etiam modum bonitas creata potest inesse bonum tamquam formale principium.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur: esse est proprium Deo; non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum; sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse.

Esse autem creaturae dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permixtionem eius quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturae.

Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse; quamvis alia esse habeant, quod esse non est esse divinum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod bonitas prima nihil addit secundum rem supra bonitatem absolutam; addit autem aliquid secundum rationem.

RA9

Ad nonum dicendum, quod sicut dicit Commentator in Lib. De causis, ipsa bonitas pura ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem.

Non enim est de ratione bonitatis absolute ut recipiat additionem vel non recipiat.

Si enim esset de ratione eius recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura.

Similiter etiam si esset de ratione eius non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura, sicut etiam de ratione animalis non est neque rationale neque irrationale.

Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem, contrahit bonitatem absolutam, et distinguit primam bonitatem, quae est bonitas pura, ab aliis bonitatibus.

Hoc autem quod est non recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitate bonitatis primae. Unde non sequitur quod ratio sit cassa et vana.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Illud enim sine quo res non potest esse, videtur ei esse essenziale. Sed creatura sine bonitate esse non potest, quia non potest esse aliquid creatum a Deo quod non sit bonum.

Ergo creatura est bona per essentiam.

AG2

Praeterea, creatura ab eodem habet esse, et esse bonum; quia ex hoc ipso quod habet esse, bona est, ut prius ostensum est. Sed creatura habet esse per suam essentiam.

Ergo est etiam bona per suam essentiam.

AG3

Praeterea, quidquid convenit alicui in quantum huiusmodi, est ei essenziale. Sed bonum convenit creaturae in quantum est, quia, ut dicit Augustinus, in quantum sumus, boni sumus.

Ergo creatura est bona per sui essentiam.

AG4

Praeterea, cum bonitas sit quaedam forma creata creaturae inhaerens, ut ostensum est, aut erit forma substantialis, aut accidentalis.

Si accidentalis, aliquando sine ea creatura esse poterit; quod de creatura dici non potest. Ergo relinquitur quod sit forma substantialis. Sed omnis talis forma, vel est essentia rei, vel pars essentiae. Ergo creatura est bona per suam essentiam.

AG5

Praeterea, secundum boetium in libro de hebdomadibus, creaturae sunt bonae in quantum a primo bono fluxerunt. Sed per suam essentiam fluxerunt a primo bono. Ergo per suam essentiam sunt bonae.

AG6

Praeterea, semper denominans est simplicius vel aequae simplex denominato. Sed nulla forma superaddita essentiae est simplicior vel aequae simplex ipsi essentiae. Ergo nulla alia forma superaddita essentiae denominat ipsam essentiam; non enim possumus dicere quod essentia sit alba. Sed ipsa essentia rei denominatur bonitate; quaelibet enim essentia bona est. Ergo bonitas non est forma superaddita essentiae; et sic quaelibet creatura est bona per suam essentiam.

AG7

Praeterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed unitas a qua dicitur unum quod convertitur cum ente, non dicit aliquam formam superadditam essentiae rei, ut Commentator dicit in IV metaphys.: sed unaquaeque res est una per suam essentiam.

Ergo et unaquaeque est bona per suam essentiam.

AG8

Praeterea, si creatura est bona per aliquam bonitatem superadditam essentiae: cum omne quod est, bonum sit; illa etiam bonitas, cum sit res quaedam, bona erit. Non autem alia bonitate, quia sic iretur in infinitum sed per essentiam suam. Ergo eadem ratione poterit poni quod creatura ipsa esset bona per suam essentiam.

SC1

Sed contra. Nihil quod dicitur de aliquo per participationem, convenit ei per suam essentiam. Sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Augustinum, VIII de trinitate, cap. III. Ergo creatura non est bona per essentiam suam.

SC2

Praeterea, omne illud quod est bonum per essentiam suam, est substantiale bonum. Sed creaturae non sunt substantialia bona, ut patet per boetium in libro de hebdomad.. Ergo creaturae non sunt bonae per essentiam.

SC3

Praeterea, de quocumque praedicatur aliquid essentialiter, oppositum eius de eo praedicari non potest. Sed oppositum boni praedicatur de aliqua creatura, scilicet malum.

Ergo creatura non est bona per essentiam.

CO

Responsio. Dicendum, quod secundum tres auctores oportet dicere, creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem; scilicet secundum Augustinum, boetium et auctorem libri de causis, qui dicit solum Deum esse bonitatem puram.

Sed tamen diversis rationibus ad unam positionem moventur.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod, ut ex dictis patet, sicut multiplicatur esse per substantiale et accidentale, sic etiam et bonitas multiplicatur; hoc tamen inter utrumque differt, quod aliquid dicitur esse ens absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute: unde cum generatio sit motus ad esse; cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid. Et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur.

De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid; secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter.

Unde hominem iniustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero iustum dicimus simpliciter bonum.

Cuius diversitatis ista est ratio.

Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur; bonum vero, ut ex dictis patet, secundum respectum ad alia. In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia; sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiae: quia operationes quibus unum alteri quodam modo coniungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalialia principia.

Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus principiis et accidentalibus simul coniunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex.

Eius enim essentia est eius sapientia et iustitia et fortitudo, et alia huiusmodi, quae in nobis sunt essentiae superaddita.

Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod eius essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quae essentiae superadduntur.

Et pro tanto bonitas completa vel absoluta et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur dicere Augustinus quod Deus est bonus per essentiam, non autem per participationem.

Sed adhuc inter Dei bonitatem et nostram alia differentia invenitur.

Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturae absolutam, sed secundum esse ipsius; humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi in quantum esse habet.

Ipsa autem natura vel essentia divina est eius esse; natura autem vel essentia cuiuslibet rei creatae non est suum esse, sed est esse participans ab alio.

Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum. Unde dato, quod bonitas absoluta diceretur de re creata secundum esse suum substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet esse participatum.

Deus autem est bonitas per essentiam, in quantum eius essentia est suum esse. Et hanc videtur esse intentio Philosophi in Lib. De causis, qui dicit solam divinam bonitatem esse bonitatem puram.

Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et creaturae. Bonitas enim habet rationem causae finalis.

Deus autem habet rationem causae finalis cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium. Ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinem ad causam primam; quia secunda causa non influit in causatum nisi praesupposito influxu causae primae, ut patet in Lib. De causis.

Unde et bonum quod habet rationem finis non potest dici de creatura, nisi praesupposito ordine creatoris ad creaturam.

Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse, sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni, nisi praesupposito ordine ad creatorem; et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem, et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum, quod habet rationem boni non praesupposito aliquo alio, habet rationem boni per seipsum; et haec videtur esse intentio boetii in Lib. De hebdomadibus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quae est bonitas secundum quid; potest tamen esse non bona bonitate accidentali, quae est bonitas absoluta et simpliciter. Et praeterea ipsa bonitas quae attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei, sed esse participatum; et hoc etiam praesupposito ordine ad primum esse per se subsistens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substantiale; non autem ab eodem formaliter habet esse simpliciter, et esse bonum simpliciter, ut ex dictis patet; et propter hoc ratio non sequitur.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium, et quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum, in quo praecipue consistit ratio bonitatis substantialis, et etiam secundum perfectiones superadditas, in quibus consistit bonitas absoluta; et haec non sunt essentia rei. Et praeterea ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est aliud quam essentia.

RA6

Ad sextum dicendum, quod hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens; unde, sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem. Esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia et communius; cum dicantur non solum de essentia, sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, et iterum de ipsis accidentibus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis, quam addit supra ens; bonum autem non addit negationem super ens, sed eius ratio in positione consistit: et ideo non est simile.

RA8

Ad octavum dicendum, quod hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut et esse rei dicitur ens: non quia eius sit aliquid aliud esse; sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res bona dicitur.

Unde, sicut non sequitur quod ipsa substantia rei non dicatur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia esse eius non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso: ita etiam praedicta ratio non sequitur de bonitate. Sequitur autem de unitate, de qua introducit eam Commentator in IV metaphysic.: quia unum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse; unde essentia rei est una per seipsam, non propter esse suum: et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum bonum creaturae consistat in modo, specie et ordine, sicut Augustinus dicit.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia bonum habet rationem finis, secundum Philosophum. Sed tota ratio finis consistit in ordine. Ergo et tota ratio boni in ordine consistit; et ita alia duo superfluum.

AG2

Praeterea, ens et bonum et unum, secundum intentiones differunt. Sed ratio entis consistit in specie, unius vero ratio consistit in modo.

Ergo boni ratio non consistit in specie et modo.

AG3

Praeterea, species nominat causam formalem.

Sed in hoc distinguitur bonum et verum, secundum quosdam, quod verum dicit rationem causae formalis, bonum autem rationem causae finalis. Ergo species non pertinet ad rationem boni.

AG4

Praeterea, malum et bonum, cum sint opposita, attenduntur circa idem. Sed sicut Augustinus dicit in Lib. Lxxxiii quaestionum, totum malum de speciei privatione repertum est. Ergo tota ratio boni in positione speciei consistit; et ita superfluum (ut) videtur modus et ordo.

AG5

Praeterea, modus est de consequentibus rem. Sed aliqua bonitas pertinet ad essentiam rei. Ergo modus non est de ratione boni.

AG6

Praeterea, quae Deus potest facere per unum, non facit per plura. Sed Deus potuit facere creaturam per unum istorum, quia quodlibet horum habet quamdam rationem bonitatis. Ergo non oportet quod quodlibet istorum trium requiratur ad rationem boni.

AG7

Praeterea, si ista tria sunt de ratione bonitatis, tunc in quolibet bono oportet ista tria esse. Sed quodlibet istorum trium est bonum.

Ergo in quolibet istorum sunt ista tria; et ita unum non debet contra aliud dividi.

AG8

Praeterea, si ista tria sint bona, oportet quod habeant modum, speciem et ordinem.

Ergo modi erit modus, et speciei species, et sic in infinitum.

AG9

Praeterea, modus, species et ordo diminuitur per peccatum, secundum Augustinum.

Sed bonitas substantialis rei non diminuitur per peccatum. Ergo ratio boni universaliter non consistit in tribus praedictis.

AG10

Praeterea, id quod est de ratione boni, non recipit praedicationem mali. Sed haec tria recipiunt praedicationem mali, secundum Augustinum in Lib. De natura boni: dicitur enim malus modus, mala species, et sic de aliis. Ergo ratio boni non consistit in his tribus.

AG11

Praeterea, Ambrosius dicit in Exaameron, quod natura lucis non est in numero, pondere et mensura, ut alia creatura.

Sed ex his tribus, secundum Augustinum, constituuntur tria praedicta. Cum ergo lux sit bona, ratio boni non includit tria praedicta.

AG12

Praeterea, secundum bernardum, modus caritatis est non habere modum; et tamen caritas bona est. Ergo non requirit tria praedicta.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in libro de natura boni, quod ubi haec tria sunt magna, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla nullum. Ergo ratio boni in his tribus consistit.

SC2

Praeterea, Augustinus in eodem libro, dicit, quod secundum hoc aliqua dicuntur bona quod sunt moderata, speciosa, ordinata.

SC3

Praeterea, creatura dicitur bona secundum respectum ad Deum, sicut vult boetius in lib.

De hebdom.. Sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causae: scilicet efficientis, finalis et formalis exemplaris. Ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causae.

Sed secundum hoc quod comparatur ad Deum ut ad causam efficientem, habet modum sibi a Deo praefixum; ut autem comparatur ad eum ut ad causam exemplarem, habet speciem; ut autem comparatur ad eum ut ad finem, habet ordinem. Ergo bonum creaturae consistit in modo, specie et ordine.

SC4

Praeterea, creaturae omnes ordinantur in Deum mediante rationali creatura, quae est sola capax beatitudinis. Hoc autem est in quantum a rationali creatura cognoscitur. Ergo, cum creatura sit bona ex hoc quod ordinatur ad Deum; ad hoc quod sit bona, tria requiruntur: scilicet quod sit existens, quod sit cognoscibilis, quod sit ordinata.

Est autem existens per aliquem modum, cognoscibilis per speciem, ordinata autem per ordinem. Ergo in his tribus consistit bonum creaturae.

SC5

Praeterea, sapientiae XI, 21, dicitur: omnia in numero, pondere et mensura constituisti.

Sed secundum Augustinum libro IV super Genesim ad litteram, mensura cuilibet rei modum praefigit, numerus speciem praebet, pondus vero dat ordinem.

Ergo in his tribus, modo, specie et ordine, bonitas creaturae consistit, cum creatura secundum hoc sit bona quod a Deo sit disposita.

CO

Responsio. Dicendum, quod ratio boni in tribus praedictis consistit, secundum quod Augustinus dicit.

Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter.

Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen pater, vel filius, aut paternitas ipsa.

Quaedam vero nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicuius generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum; sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum.

Et per hunc modum ratio boni respectum implicat: non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus, cum respectu ipso.

Respectus autem importatus in nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo finis perficit ea quae sunt ad finem.

Cum autem creaturae non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum; et per hoc earum esse est finitum et terminatum secundum mensuram eius in quo recipitur.

Sic igitur inter ista tria quae Augustinus ponit, ultimum, scilicet ordo, est respectus quem nomen boni importat; sed alia duo, scilicet species, et modus, causant illum respectum. Species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quae quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum recipientis.

Ita igitur unumquodque bonum, in quantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem. Speciem quidem quantum ad ipsam rationem speciei; modum quantum ad esse; ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ratio illa procederet, si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem; quod falsum est, ut ex dictis patet. Et propter hoc ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod bonum non differt ratione ab ente et uno, quasi habeant oppositas rationes; sed quia ratio boni includit rationem entis et unius, et aliquid addit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in VIII metaphys., sicut in numeris quaelibet unitas vel addita vel remota variat numeri speciem; ita in definitionibus quodlibet additum vel remotum diversam speciem constituit. Ex ipsa igitur specie tantum constituitur ratio veri, in quantum verum est perfectivum secundum rationem speciei tantum, ut ex dictis patet; sed ex specie simul et numero constituitur ratio boni, quod est perfectivum non solum secundum speciem, sed etiam secundum esse.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod totum malum est repertum de speciei privatione, non excludit alia duo: quia, ut ipse in eodem libro dicit, ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus. Ordo etiam consequitur speciem et modum. Sed nominat speciem tantum, quia alia duo ipsam speciem consequuntur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ubicumque est aliquid receptum, oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens; et ideo, cum esse creaturae et accidentale et essenziale sit receptum, modus non solum invenitur in accidentalibus, sed etiam in substantialibus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum in istis tribus ratio boni constituatur, non potuit a Deo fieri quod aliquid esset bonum non habens speciem, modum et ordinem; sicut ab eo fieri non potuit quod esset aliquis homo, qui non esset animal rationale.

RA7

Ad septimum dicendum, quod etiam modus, species et ordo, singulum eorum est bonum, non in illo modo dicendi bonum quo subsistens in bonitate est bonum, sed quo principium bonitatis bonum est. Unde non oportet quod singulum eorum habeat modum, speciem et ordinem; sicut non oportet quod forma habeat formam, quamvis sit ens, et omne ens sit per formam. Et hoc est quod quidam dicunt, quod cum dicitur, omnia habere modum, speciem et ordinem, intelligitur de creatis non de concreatis.

RA8

Et per hoc patet solutio ad octavum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt, modum, speciem et ordinem, secundum quod constituunt bonum naturae, et secundum quod diminuuntur per peccatum, prout pertinent ad bonum moris, esse eadem secundum rem, sed differre secundum rationem; sicut patet in voluntate, quod ipsa una et eadem potest considerari in quantum est natura quaedam: et sic est in ea modus, species et ordo, constituentia bonum naturae; vel in quantum est voluntas, prout habet ordinem ad gratiam; et sic attribuitur ei modus, species et ordo, quae possunt diminui per peccatum, quae constituunt bonum moris.

Vel potest melius dici, quod cum bonum consequatur esse, et bonum per speciem, modum et ordinem constituatur: sicut est aliud esse substantiale et accidentale, ita constat esse aliam formam substantialem et accidentalem; et utraque proprium modum habet, et proprium ordinem.

RA10

Ad decimum dicendum, quod secundum Augustinum in libro de natura boni, modus, species et ordo non ideo dicuntur mala quia in se mala sint, sed quia vel minora sunt quam esse debeant, vel quia non accommodantur quibus accommodanda sunt; et ideo ex aliqua privatione circa modum, speciem et ordinem dicuntur mala, non autem ex seipsis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod verbum Ambrosii non est hoc modo intelligendum quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam speciem et virtutem; sed quia non determinatur respectu aliquorum corporalium, eo quod ad omnia corporalia se extendit, in quantum omnia nata sunt vel illuminari, vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per dionysium in IV cap. De divinis nominibus.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod caritas secundum esse suum quod habet in subiecto, modum habet, et sic creatura quaedam est; prout vero comparatur ad obiectum infinitum, quod Deus est, non habet modum, ultra quem caritas nostra procedere non debeat.

|q22 Quaestio 22

Prologus

PR1

Primo utrum omnia appetant bonum.

PR2

Secundo utrum omnia appetant ipsum Deum.

PR3

Tertio utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae.

PR4

Quarto utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis.

PR5

Quinto utrum voluntas aliquid de necessitate velit.

PR6

Sexto utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult.

PR7

Septimo utrum aliquis mereatur illud volendo quod de necessitate vult.

PR8

Octavo utrum Deus possit cogere voluntatem.

PR9

Nono utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam.

PR10

Decimo utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia.

PR11

Undecimo utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso.

PR12

Duodecimo utrum moveat voluntas intellectum, et alias vires animae.

PR13

Tertiodecimo utrum intentio sit actus voluntatis.

PR14

Quartodecimo utrum eodem motu voluntas velit finem, et intendat ea quae sunt ad finem.

PR15

Quintodecimo utrum electio sit actus

|a1 Articulus 1

TTA

Quaestio est de appetitu boni et voluntate.

Et primo quaeritur utrum omnia bonum appetant.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Eodem enim modo ens se habet ad verum et bonum, cum convertatur cum utroque; sicut etiam cognitio se habet ad verum, sic appetitus ad bonum. Non autem omne ens cognoscit verum. Ergo nec omne ens appetit bonum.

AG2

Praeterea, remoto priori, removetur posterius.

Sed in animali cognitio appetitum praecedat; cognitio autem nullo modo se extendit ad non animata, ut dicamus ea cognoscere naturaliter. Ergo nec appetitus ad eadem se extendet, ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

AG3

Praeterea, secundum boetium in libro de hebdomadibus, unumquodque dicitur appetere aliquid in quantum est sibi simile.

Si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod sit similis bono. Cum autem similia sint quorum est qualitas vel forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum. Sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturae, quia iam ulterius bonum non appeteret; quod enim habet quis, iam non appetit.

Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni praeexistat per modum intentionis.

Sed in quocumque est aliquid per hunc modum, illud est cognoscens. Ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, si omnia bonum appetunt oportet hoc intelligi de bono quod omnia possunt habere; quia nihil appetit naturaliter vel rationaliter illud quod impossibile est ipsum habere. Sed bonum extendens se ad omnia entia, non est nisi esse. Ergo idem est dicere omnia bonum appetere, et omnia esse appetere. Sed non omnia appetunt esse; immo, ut videtur, nulla; quia omnia esse habent, et nihil appetit nisi quod non habet, ut patet per Augustinum in Lib. De trinitate, et per Philosophum in I phys.. Ergo non omnia bonum appetunt.

AG5

Praeterea, unum et verum et bonum aequaliter cum ente convertuntur. Sed non omnia entia appetunt unum et verum. Ergo nec bonum.

AG6

Praeterea, secundum Philosophum, quidam habentes rectam rationem, contra rationem operantur.

Non autem operarentur, nisi appeterent vel vellent. Quod autem est contra rationem, est malum. Ergo quidam appetunt malum; non igitur omnia appetunt bonum.

AG7

Praeterea, bonum quod omnia appetere dicuntur, ut Commentator dicit in princ.

Ethicorum, est esse. Sed quidam non appetunt esse, sed magis non esse, ut damnati in inferno, qui etiam mortem animae desiderant, ut penitus non essent. Igitur non omnia bonum appetunt.

AG8

Praeterea, sicut vires apprehensivae comparantur ad sua obiecta, ita et appetitivae.

Sed vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui obiecti, ad hoc quod cognoscat, sicut pupilla a colore. Ergo et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni. Sed omnia habent speciem boni. Ergo nihil appetit bonum.

AG9

Praeterea, operari aliquid propter finem convenit et creatori, et naturae, et agenti a proposito. Sed creator, et agens a proposito, creatura ut homo, operando propter finem, et desiderando vel diligendo bonum, habent cognitionem finis vel boni. Ergo et natura, quae est quasi media inter duo, utpote praesupponens opus creationis, et praesupposita in opere artis, si debeat appetere finem propter quem operatur, oportet quod ipsum cognoscat. Sed non cognoscit. Ergo etiam naturalia non appetunt bonum.

AG10

Praeterea, omne illud quod appetitur, quaeritur. Sed secundum Platonem nihil potest quaeri cuius cognitio non habetur: sicut si aliquis quaereret servum fugitivum, nisi eius notitiam haberet, cum inveniret, se invenisse nesciret. Ergo illa quae non habent cognitionem boni, non appetunt ipsum.

AG11

Praeterea, appetere finem est eius quod ordinatur in finem. Sed ultimus finis, qui est Deus, non ordinatur in finem. Ergo non appetit finem vel bonum; et ita non omnia bonum appetunt.

AG12

Praeterea, natura determinata est ad unum. Si ergo res naturaliter appetunt bonum, non deberent aliquid bonum aliud naturaliter appetere. Sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Augustinum, XIX de civitate Dei, et per dionysium, XII cap. De divinis nominibus; et iterum pulchrum omnia appetunt, ut etiam per dionysium patet, IV cap. De divinis nominibus.

Ergo non omnia appetunt bonum naturaliter.

AG13

Praeterea, sicut aliquis appetit finem quando non habet, ita delectatur in eo iam habito. Sed non dicimus res inanimatas delectari in bono. Ergo nec debet dici quod bonum appetant.

SC1

Sed contra. Est quod dionysius dicit, cap. IV de divinis nominibus: existentia pulchrum et bonum desiderant; et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod videtur eis bonum, faciunt; et omnium existentium intentio principium habet et finem bonum.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in I ethicorum, quod quidam bonum bene definierunt, dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.

SC3

Praeterea, omne quod agit, agit propter finem, ut patet per Philosophum in II metaphys..

Sed quod agit propter aliquid, appetit illud. Ergo omnia appetunt finem et bonum, quod habet rationem finis.

SC4

Praeterea, omnia appetunt suam perfectionem.

Sed unumquodque ex hoc quod est perfectum, est bonum. Ergo omnia appetunt bonum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed etiam quae sunt cognitionis expertia.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quidam antiqui Philosophi posuerunt, effectus advenientes in natura, ex necessitate praecedentium causarum provenire; non ita quod causae naturales essent hoc modo dispositae propter convenientiam talium effectuum: quod Philosophus in II physic.

Ex hoc improbat quod secundum hoc, huiusmodi convenientiae et utilitates si non essent aliquo modo intentae, casu provenirent, et sic non acciderent in maiori parte, sed in minori, sicut et cetera quae casu accidere dicimus; unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatae et dispositae ad suos effectus convenientes.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur.

A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt. Oportet enim dirigens habere notitiam eius in quod dirigit.

Sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum etiam quae finem non cognoscunt sicut patet de sagitta.

Sed hoc dupliciter contingit.

Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur per quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum.

Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale; sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod Deorsum naturaliter ferretur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in Lib. VIII physic..

Et per hunc modum omnes res naturales, in ea quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos. Violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia etiam vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum.

Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinatur vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit.

Unde, cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet quod id in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo.

Deus autem, cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi seipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis: oportet quod omnia alia naturaliter sint inclinata in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.

Unde, cum omnia sint ordinata et directa a Deo in bonum, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum, quasi petens ipsum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant.

Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod inclinationis principium, possent dici ducta in bonum: sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum: propter quod etiam dicitur sapient., VII, vers. 1, quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id in quod est divinitus ordinatum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod verum et bonum quodammodo similiter se habent ad ens, et quodammodo dissimiliter: quia secundum conversionem praedicationis similiter; sicut enim unumquodque ens est bonum, ita et verum: sed secundum ordinem causae perficientis, dissimiliter: non enim verum habet ordinem causae perficientis ad omnia entia, sicut bonum: quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solum; unde immaterialia sola possunt perfici vero, quia ipsa tantum recipere possunt rationem speciei sine esse materiali; bonum vero cum sit perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, potest perficere tam materialia quam immaterialia. Et ideo omnia possunt appetere bonum, sed non omnia cognoscere verum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod sicut omnibus appetitus naturalis inest, ita et cognitio naturalis.

Sed hoc non potest esse verum: quia, cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturae, non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibilibus esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat. Unde illa quae nullo modo possunt aliquid recipere nisi secundum esse materiale, nullo modo possunt cognoscere; tamen possunt appetere, in quantum ordinantur ad aliquam rem in esse naturae existentem.

Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Unde potest esse appetitus naturalis, sed non cognitio.

Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in animalibus cognitionem sequitur: quia etiam in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem: non tamen ipsorum appetentium, sed illius qui ea in finem ordinat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec illa similitudo sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae.

Sed haec similitudo attenditur dupliciter.

Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem, sed quiescit in fine.

Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia; et sic, secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem, et appetit ipsum.

Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, in quantum est in ea forma in potentia. Et ideo etiam quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in finem intendatur, quando id quod tendit in finem, iam est fini similis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud: sed in communitate accipi, quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent quia quae esse habent appetunt eius continuationem; et quod habet esse in actu uno modo, habet esse in potentia alio modo; sicut aer est actu aer, et potentia ignis; et sic quod habet esse actu, appetit esse actu.

RA5

Ad quintum dicendum, quod unum et verum non habent rationem finis, sicut et bonum; et ideo nec etiam rationem appetibilis dicunt.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illi etiam qui operantur contra rationem, appetunt bonum per se; ut puta qui fornicatur, attendit ad id quod est bonum et delectabile secundum sensum; sed quod sit malum secundum rationem, est praeter intentionem eius. Unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum, ita ad hoc quod sit appetibile.

Dictum est autem supra, 5, quod secundum esse substantiale non dicitur aliquid bonum simpliciter et absolute, nisi superaddantur aliae perfectiones debitae: et ideo ipsum esse substantiale non est absolute appetibile nisi debitis perfectionibus adiunctis. Unde Philosophus dicit in IX ethicor.: omnibus delectabile est esse.

Non oportet autem accipere malam vitam et corruptam neque in tristitiis: haec enim est mala simpliciter, et simpliciter fugienda, quamvis sit appetibilis secundum quid.

Eiusdem autem rationis est in appetendo et fugiendo, aliquid esse bonum et corruptivum mali, vel esse malum et corruptivum boni. Nam ipsum carere malo dicimus bonum, secundum Philosophum in V ethic..

Non esse igitur accipit rationem boni, in quantum tollit esse in tristitiis vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui obiecti.

Hoc enim fallit in illis potentiis quae habent obiectum universale, sicut intellectus cuius obiectum est quid, cum tamen habeat quidditatem; oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod, etsi habeat specialia obiecta, sunt tamen de necessitate animalis.

Unde organum eius non potest esse omnino absque calido et frigido: est tamen quodammodo praeter calidum et frigidum, in quantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est.

Appetitus autem habet obiectum commune, scilicet bonum. Unde non est denudatum totaliter a bono, sed ab illo bono quod appetit; habet tamen illud in potentia, et secundum hoc similatur illi; sicut et potentia apprehensiva est in potentia ad speciem sui obiecti.

RA9

Ad nonum dicendum, quod, sicut ex dictis patet, in omni dirigente in finem requiritur cognitio finis. Natura autem non dirigit in finem, sed dirigitur. Deus autem, et agens a proposito quodlibet etiam dirigunt in finem; et ideo oportet quod habeant finis cognitionem, non autem res naturalis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio illa recte procedit de eo quod appetit finem, quasi seipsum in finem dirigens, quia in eo requiritur quod sciat cum ad finem perventum fuerit; non autem oportet in eo quod tantum in finem dirigitur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod per quam naturam aliquid tendit in finem quem nondum habet et delectatur in fine cum habet iam; sicut per eandem naturam terra movetur Deorsum et quiescit ibi. Fini ergo ultimo non competit tendere in finem, sed seipso fine frui. Et hoc licet proprie appetitus dici non possit, est tamen quiddam ad genus appetitus pertinens, a quo omnis appetitus derivatur. Ex hoc enim quod Deus seipso fruitur, alia in se dirigit.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum, non est eum terminari in diversa.

Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem, in quantum est in seipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur; sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum.

Pax autem importat remotionem perturbantium et impediendum adeptionem boni. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur etiam remotio impedimentorum ipsius.

Unde simul et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum et pax.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod delectatio in ratione sui includit cognitionem boni, quod delectat: et propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quae cognoscunt finem. Sed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large et improprie accipiendo delectationem, dionysius dicit in IV cap. De divinis nominibus, quod pulchrum et bonum est omnibus delectabile et amabile.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum omnia appetant ipsum Deum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Res enim ordinatur in Deum ut est cognoscibilis et appetibilis. Sed non omnia quae ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis, cognoscunt ipsum; non enim omnia cognoscentia cognoscunt Deum. Ergo nec omnia quae ordinantur in ipsum ut in appetibile, appetunt ipsum.

AG2

Praeterea, bonum quod ab omnibus est desideratum, secundum Philosophum in I ethicorum, est esse, ut ibidem vult Commentator.

Sed Deus non est esse omnium.

Ergo Deus non est illud bonum quod ab omnibus est desideratum.

AG3

Praeterea, nullus appetit id quod refugit.

Sed quidam refugiunt Deum, cum odiant ipsum, ut habetur in psalm. Lxxiii, 23: superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper; et iob, XXI, 14, dicitur: dixerunt Deo: recede a nobis. Ergo non omnia appetunt Deum.

AG4

Praeterea, nullus appetit id quod habet.

Sed quidam, sicut beati, qui eo fruuntur, habent ipsum Deum. Ergo non omnia Deum appetunt.

AG5

Praeterea, naturalis appetitus non est nisi eius quod potest haberi. Sed sola rationalis creatura potest habere Deum, cum sola sit ad imaginem Dei, et eo ipso imago Dei sit quo capax eius est, ut Augustinus dicit in lib.

De Trinit.. Ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. Solil.: Deum diligit quidquid diligere potest. Sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonum. Ergo omnia appetunt Deum.

SC2

Praeterea unumquodque appetit naturaliter finem suum propter quem est. Sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem; Proverb. XVI, 4: universa propter semetipsum operatus est Dominus. Ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

CO

Responsio. Dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod secundaria causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primae causae.

Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari.

Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius.

Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine.

Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite.

Sic enim virtus primae causae est in secunda, ut etiam principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum modo virtutis rationalis.

Unde solum rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat.

Et sicut in demonstrativis scientiis non recte scitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod etiam omnia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse creatum est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus dupliciter potest considerari: vel in se, vel in effectibus suis.

In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligere; unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit.

Sed in aliquibus effectibus suis in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt poenae illatae, vel praecepta quae gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur.

Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus eum diligunt; sicut ipsi Daemones, secundum dionysium in IV cap. De divinis nominibus, appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod beati qui iam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; et iterum ipsa fruitio est sicut iam quidam habitus perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliae creaturae participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Potentiae enim animae non ordinantur nisi ad opera vitae. Sed opera vitae dicuntur quibus animata ab inanimatis distinguuntur; sed secundum appetere non distinguuntur animata ab inanimatis, quia etiam inanimata bonum appetunt.

Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

AG2

Praeterea, appetitus nihil aliud esse videtur quam quaedam directio in finem. Sed appetitus naturalis sufficit ad hoc quod aliquid per ipsum dirigatur in finem. Ergo non oportet superaddi appetitum animale, qui sit specialis potentia animae.

AG3

Praeterea, operationes et potentiae differunt penes terminos. Sed idem est terminus appetitus naturalis et animalis, scilicet bonum.

Ergo eadem est potentia vel operatio. Sed appetitus naturalis non est potentia animae.

Ergo nec animalis.

AG4

Praeterea, appetitus est rei non habitae, secundum Augustinum. Sed in animalibus iam per cognitionem bonum habetur. Ergo cognitionem boni non sequitur in animalibus aliquis appetitus qui specialem requirat potentiam.

AG5

Praeterea, specialis potentia ordinatur ad specialem actum, non autem ad actum communem omnibus animae potentiis. Sed appetere bonum est commune omnibus potentiis animae; quod patet ex hoc quod quaelibet potentia appetit suum obiectum, et delectatur in ipso. Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

AG6

Praeterea, si potentia appetitiva appetit bonum: aut appetit bonum communiter, aut bonum sibi. Si autem appetat bonum communiter; cum omnis potentia alia appetat aliquod bonum particulare, appetitiva potentia non erit specialis potentia, sed universalis. Si autem appetat bonum sibi; cum etiam quaelibet alia potentia sibi bonum appetat, pari ratione quaelibet alia potentia dici poterit appetitus. Ergo non erit aliqua potentia quae specialiter debeat dici appetitus.

SC

Sed contra. Est quod Philosophus appetitivum posuit specialem potentiam animae in Lib. III de anima.

CO

Responsio. Dicendum, quod appetitus est specialis potentia animae.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum potentiae animae ordinentur ad opera quae sunt animatorum propria; secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animae deputetur, quod ipsa est propria operatio animati.

Invenitur autem aliqua operatio quae secundum unum modum est communis et animatis et non animatis: sed secundum alium modum est animatorum propria; sicut moveri et generari.

Res enim spirituales absolute habent naturam ut moveant, sed non ut moveantur.

Corpora autem moventur quidem; et quamvis unum possit alterum movere, non tamen aliquod eorum potest movere seipsum; quia illa quae movent seipsa, ut probatur in VIII physic., dividuntur in duas partes, quarum una est movens, et alia mota.

Quod quidem in rebus pure corporalibus esse non potest; quia formae earum non possunt esse moventes, quamvis possint esse motus principium, ut quo aliquid movetur; sicut in motu terrae gravitas est principium quo movetur, non tamen est motor. Et hoc contingit tum propter simplicitatem corporum inanimatorum, quae non habent tantam diversitatem in partibus ut una pars possit esse movens et alia mota; tum etiam propter ignobilitatem et materialitatem formarum. Quae quia longe distant a formis separatis, quarum est movere, non retinent ut movere possint, sed solum ut sint motus principia.

Res vero animatae sunt compositae ex natura spirituali et corporali; unde potest esse in eis una pars movens et alia mota, tam secundum motum localem, quam secundum alios motus.

Et ideo, in quantum moveri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa seipsa moveant ad determinatas species motus: inveniuntur in animalibus speciales potentiae ordinatae; sicut ad motum localem in animalibus vis motiva, in plantis vero et in animalibus communiter vis augmentativa ad motum augmenti, nutritiva ad motum alterationis, generativa ad motum generationis.

Similiter etiam appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur et appetitus, et movens appetitum.

Ipsam enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum Philosophum in Lib. III de anima.

Unde, sicut animalia moventur ex se prae aliis, ita et appetunt ex se. Et propter hoc, sicut vis motiva est specialis potentia in anima, ita et vis appetitiva.

RA1

Ad primum igitur patet solutio per iam dictis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem; sicut qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est propinquior sanitati quam ille qui non potest percipere nisi modicam sanitatem, et ob hoc non indiget nisi modico exercitio, secundum exemplum Philosophi in II caeli et mundi.

Et ideo, cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum, nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat quot animalia indigent; necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem, ut ex multitudine apprehensorum, animal in diversa ferretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis bonum appetatur tam per appetitum naturalem quam per appetitum animale, tamen per naturalem appetitum non appetit aliquid bonum ex seipso, sicut per animale; et ideo ad appetendum bonum appetitum animali exigitur potentia, quae non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem. Et propterea bonum in quod tendit appetitus naturalis, est determinatum et uniforme; non autem est ita de bono quod appetitur per appetitum animale. Et potest simile induci de virtute motiva.

RA4

Ad quartum dicendum, quod appetens bonum non quaerit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter habetur a cognoscente, sed secundum esse naturale; et ideo per hoc quod animal habet bonum ut cognoscens ipsum, non excluditur quin possit eum appetere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod unaquaeque potentia appetit suum obiectum appetitu naturali; sed appetitus animalis ad specialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem; inde est quod singulae potentiae appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum.

Nec tamen sequitur quod sit generalis potentia, quia bonum commune appetit speciali modo.

RA6

Unde patet solutio ad ultimum.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Accidentalis enim differentia obiectorum non diversificat potentias. Sed obiecta voluntatis et appetitus non differunt nisi per differentias accidentales bono, quod per se est obiectum appetitus. Non enim videntur aliter differre, nisi quod voluntas est boni apprehensi per intellectum, appetitus autem sensibilis est boni apprehensi per sensum; quae accidunt bono in quantum est bonum.

Ergo voluntas non est alia potentia ab appetitu.

AG2

Praeterea, vis appetitiva sensitiva et intellectiva differunt per particulare et universale; quia sensus apprehendit particularia, intellectus autem universalia. Sed per hoc non potest distinguere appetitus sensitivae partis et intellectivae, quia omnis appetitus est boni in rebus existentis, quod non est universale, sed singulare. Ergo non debet dici quod appetitus rationalis, qui est voluntas, sit alia potentia ab appetitu sensitivo, per modum quo intellectus est alia potentia a sensu.

AG3

Praeterea, sicut apprehensionem sequitur vis appetitiva, ita appetitivam sequitur vis motiva.

Sed motiva non est alia potentia et alia in rationabilibus et irrationabilibus. Ergo nec appetitiva; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, Philosophus in I de anima, distinguit quinque genera potentiarum animae et operationum: quorum unum includit generationem, nutritionem et augmentum; secundum, sensum; tertium, appetitum; quartum, motum secundum locum; quintum, intellectum; ubi intellectus a sensu distinguitur, non autem appetitus intellectivus a sensitivo appetitu. Ergo videtur quod non distinguatur potentia appetitiva superior ab inferiori, sicut potentia apprehensiva superior ab apprehensiva inferiori.

SC1

Sed contra. Est quod Philosophus, in Lib. III de anima, distinguit voluntatem ab appetitu sensitivo.

SC2

Praeterea, quaecumque sunt ordinata ad invicem, oportet esse distincta. Sed appetitus intellectivus est superior appetitu sensitivo, secundum Philosophum in III de anima, et etiam movet ipsum ut sphaera sphaeram, ut ibidem dicitur. Ergo voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

CO

Responsio. Dicendum, quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita etiam appetitus rationalis ab appetitu sensitivo.

Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare.

Natura igitur insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex praedictis patet.

Natura vero sensitiva ut Deo propinquior, in seipsa habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata.

Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud; quia ipsa animalia non habent dominium suae inclinationis; unde non agunt, sed magis aguntur, secundum Damascenum; et hoc ideo quia vis

appetitiva sensitiva habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat.

Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa.

Et hoc quidem competit ei in quantum non utitur organo corporali: et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis.

Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem: quod est tantum rationis.

Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam; sed ex hoc determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio: quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum ut ex praedictis patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis, tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicuius universalis conditionis: sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem.

Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita etiam ex consequenti distinguitur per universale et particulare.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad conclusionem particularem nisi mediante assumptione particulari; non potest universalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis, quae est quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII ethic., nisi mediante apprehensione particulari.

Et ideo motus qui sequitur apprehensionem universalem intellectus mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui, et aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu qui immediate sequitur apprehensionem, et praeterea, motiva imperata, de qua obiectio tangit, est vis affixa musculis et nervis: unde non potest esse intellectivae partis, quae organo non utitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quia sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibilis in quantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diversa genera pertinent potentiarum.

Sensus enim tendit in apprehendendum particulare, sed intellectus in apprehendendum universale.

Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis in quantum est appetibile, cum in idem bonum tendat quandoque uterque appetitus; sed differunt penes diversum modum appetendi, ut ex dictis patet.

Et ideo sunt quidem diversae potentiae, sed non diversa potentiarum genera.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum voluntas aliquid de necessitate velit.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia secundum Augustinum in XIII de Trinit., beatitudinem omnes una voluntate expetunt. Sed quod ab omnibus communiter expetitur, de necessitate expetitur; si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti. Ergo voluntas de necessitate aliquid expetit.

AG2

Praeterea, omne motivum perfectae virtutis de necessitate movet suum mobile. Sed secundum Philosophum in III de anima, bonum est motivum voluntatis, secundum quod apprehenditur. Ergo, cum aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus et beatitudo, ut etiam dicitur in I ethic., aliquid erit quod voluntatem de necessitate movebit; et ita a voluntate aliquid necessario appetitur.

AG3

Praeterea, immaterialitas est causa quare aliqua potentia cogi non possit; potentiae enim organis affixae coguntur, sicut patet praecipue de motiva. Sed intellectus est immaterialior potentia quam voluntas; quod patet

ex hoc quod habet immaterialius obiectum, scilicet universale: cum bonum in rebus particularibus existens sit obiectum voluntatis.

Cum igitur intellectus cogatur ut aliquid de necessitate teneat, ut dicitur in V metaphys., videtur quod etiam voluntas de necessitate aliquid appetat.

AG4

Praeterea, necessitas non removetur a voluntate nisi ratione libertatis, cui videtur necessitas opposita. Sed non omnis necessitas impedit libertatem: unde dicit Augustinus in V de civitate Dei: si illa definitur esse necessitas secundum quam dicimus: necesse est ut ita sit vel ita fiat; nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis. Ergo voluntas de necessitate aliquid vult.

AG5

Praeterea, necessarium est quod non potest non esse. Sed Deus non potest non velle bonum, sicut non potest non esse bonus. Ergo necessario vult bonum: et ita aliqua voluntas necessario vult aliquid.

AG6

Praeterea, secundum Gregorium, peccatum quod per poenitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit. Peccatum autem non committitur nisi voluntate, secundum Augustinum. Cum ergo tractio sit quidam motus violentus, ut patet in VII physic., aliquis potest violenter cogi ad aliquid de necessitate volendum.

AG7

Praeterea, secundum quod magister dicit in XXV dist. I Lib., et sumit ex verbis Augustini, in secundo statu, id est in statu culpae, non potest homo non peccare, ante reparationem, etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. Sed tam peccatum mortale quam veniale est voluntarium.

Ergo aliquis status hominis est, in quo non potest non velle id, in quo peccatum consistit; et sic de necessitate voluntas aliquid vult.

AG8

Praeterea, quanto aliquid magis natum est ad movendum, tanto magis natum est necessitatem inferre. Sed bonum magis potest movere quam verum; cum bonum sit in rebus, verum autem in mente tantum, ut dicitur in Lib. VI metaphys.. Ergo, cum verum cogat intellectum, multo fortius bonum coget voluntatem.

AG9

Praeterea, bonum fortius imprimit quam verum; quod patet ex hoc quod amor, qui est impressio boni, est magis unitivus quam cognitio, quae est impressio veri: amor enim, secundum Augustinum, est vita quaedam uniens amantem amato. Ergo bonum magis potest inferre necessitatem voluntati quam verum intellectui; et sic idem quod prius.

AG10

Praeterea, quanto aliqua potentia magis potest in sua obiecta, tanto minus potest ab eis cogi. Sed ratio magis potest in sua obiecta quam voluntas: ratio enim, secundum Augustinum, XII de trinitate, format in se species rerum, non autem voluntas; sed movetur ab appetibilibus.

Ergo magis potest voluntas cogi ab appetibilibus quam ratio a cognoscibilibus; et sic idem quod prius.

AG11

Praeterea, quod per se inest, de necessitate inest. Sed velle aliquid, per se inest voluntati. Ergo voluntas de necessitate aliquid vult. Probatio mediae. Summum bonum est per se volitum. Ergo quandocumque in ipsum fertur voluntas, per se ipsum vult. Sed semper in ipsum fertur, quia naturaliter fertur in ipsum. Ergo voluntas semper per se vult summum bonum.

AG12

Praeterea, in cognitione scientiae necessitas invenitur. Sed, sicut omnes homines naturaliter volunt scire, secundum Philosophum in I metaph., ita etiam naturaliter volunt bonum. Ergo in voluntate boni necessitas invenitur.

AG13

Praeterea, Glossa, Rom. VII 15 ss., dicit, quod voluntas vult naturaliter bonum. Sed ea quae insunt secundum naturam, sunt de necessitate. Ergo voluntas vult bonum de necessitate.

AG14

Praeterea, omne quod augetur et minuitur, potest etiam totaliter auferri. Sed libertas voluntatis augetur et minuitur: liberius enim arbitrium habuit homo ante peccatum quam post peccatum, secundum Augustinum.

Ergo libertas voluntatis potest totaliter tolli; et ita voluntas potest de necessitate cogi.

SC1

Sed contra. Secundum Augustinum in V de civitate Dei, si aliquid est voluntarium, non est necessarium. Sed omne quod volumus, est voluntarium. Ergo voluntas non vult aliquid de necessitate.

SC2

Praeterea, bernardus dicit, quod liberum arbitrium potentissimum est sub Deo. Sed quod est tale, non potest cogi ab aliquo; ergo voluntas non potest cogi ut aliquid de necessitate velit.

SC3

Praeterea, libertas opponitur necessitati.

Sed voluntas est libera. Ergo non de necessitate aliquid vult.

SC4

Praeterea, bernardus dicit, quod liberum arbitrium ex ingenita nobilitate nulla necessitate movetur.

Sed dignitas voluntatis auferri non potest.

Ergo non potest voluntas de necessitate aliquid velle.

SC5

Praeterea, potestates rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum.

Sed voluntas est rationalis potentia; est enim in ratione, ut dicitur in III de anima. Ergo se habet ad opposita; et ideo non de necessitate determinatur ad aliquid.

SC6

Praeterea, quod de necessitate determinatur ad aliquid, naturaliter est determinatum ad illud. Sed voluntas contra naturalem appetitum dividitur. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

SC7

Praeterea, ex eo quod aliquid est voluntarium, dicitur esse in nobis ita quod nos Domini illius simus. Sed illud quod est in nobis, cuius Domini sumus, possumus velle et non velle. Ergo omne quod voluntas vult, potest velle et non velle; et ita non de necessitate aliquid vult.

CO

Responsio. Dicendum, quod sicut potest accipi ex verbis Augustini, in V de civitate Dei XI cap., duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in voluntatem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere: et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum propriam rationem, sed etiam quod competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quae est rationale, sed etiam uti sensu vel alimento, quod etiam ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum.

Et similiter etiam videmus in sensibus; quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum; in organo uniuscuiusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cuius est organum proprium, sed etiam proprietas tactus: sicut oculus non solum sentit album et nigrum, in quantum est organum visus, sed etiam sentit calidum et frigidum, et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus.

Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut etiam ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est.

Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis.

Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est.

Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum.

In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem; cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, id quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut esse, cognitio veritatis, et aliqua huiusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque omni necessitate.

Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas; nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur.

Coactio enim nihil aliud est quam violentiae cuiusdam inductio. Violentum autem est, secundum Philosophum in III ethicorum, cuius principium est extra, nil conferente vim passo; sicut si lapis sursum proiciatur; quia nullo modo, quantum est de se, ad hunc motum inclinatur.

Sed cum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio eius non sit in illud; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violente velit, etiam etsi aliquid naturali inclinatione velit.

Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, sed ex naturali inclinatione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantumcumque aliquid bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest: quia ex quo ponitur quod velit aliquid, ponitur inclinationem habere in illud quod est coactioni

contrarium. Sed ex perfectione boni alicuius contingit quod voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut et voluntati.

Intellectus enim etsi habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum hominis inclinationem, et per hoc non potest esse violentum.

Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quae est voluntas; ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus respectu aliquorum: et haec etiam necessitas in divina voluntate invenitur, sicut et in divino esse; ipse enim est necessarium per seipsum, ut dicitur in V metaphys..

RA5

Unde patet solutio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod peccatum commissum non trahit cogendo voluntatem, sed inclinando: in quantum privat gratia, per quam homo fortificabatur contra peccatum, et in quantum etiam ex actu peccati relinquitur dispositio et habitus in anima inclinans ad sequens peccatum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod homo, quantumcumque sit in statu peccati mortalis, potest peccatum mortale vitare per libertatem voluntatis: et exponunt quod dicitur: non potest non peccare; id est non habere peccatum non potest; sicut et videre dicitur habere visum et uti visu; potest autem, secundum eos, non peccare, id est non uti peccato.

Et secundum hoc patet quod nulla necessitas inducitur in voluntate ad consentiendum peccato.

Alii autem dicunt, quod sicut homo in statu huius vitae non potest peccatum veniale vitare, non quin possit vitare hoc vel illud, sed quia non potest vitare omnia, ut scilicet nullum committat; ita est etiam et de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et secundum hoc etiam patet quod voluntas non habet necesse velle hoc vel illud, quamvis sine gratia inveniatur deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur; sed ipsum habere talem formam, est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente; sicut corpus quod calefit per ignem, non movetur a calore recepto, sed ab igne.

Ita etiam et intellectus non movetur a specie iam recepta, vel a vero quod consequitur ipsam speciem; sed ab aliqua re exteriori quae imprimit in intellectum, sicut est intellectus agens, vel phantasma, vel aliud aliquid huiusmodi.

Et praeterea, sicut verum est proportionatum intellectui, ita et bonum affectui. Unde verum propter hoc quod est in apprehensione, non est minus natum movere intellectum quam bonum affectum. Et praeterea, hoc quod voluntas non cogitur a bono, non est ex insufficientia boni ad movendum, sed ex ipsa ratione voluntatis, ut ex dictis patet.

RA9

Et per hoc patet responsio ad nonum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod res quae est extra animam, non imprimit speciem suam in intellectum possibilem nisi per operationem intellectus agentis: et pro tanto dicitur anima in seipsa formas rerum formare. Et similiter etiam non est sine operatione voluntatis quod voluntas in appetibile tendat. Unde ratio non sequitur. Et praeterea potest dici sicut ad praecedentia duo.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult, non tamen illud semper vult in actu. Non enim oportet ea quae sunt naturaliter animae convenientia, semper actu in anima esse; sicut principia quae sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod non ad eandem necessitatem pertinet necessitas qua per scientiam aliquid necessario cognoscimus, et necessitas qua de necessitate scientiam appetimus: primum enim potest esse secundum necessitatem coactionis, sed secundum non nisi secundum necessitatem naturalis inclinationis. Et sic etiam voluntas de necessitate vult bonum, in quantum naturaliter vult bonum.

RA13

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod libertas quae augetur et minuitur, est libertas a peccato et a miseria, non autem libertas a coactione; unde non sequitur quod voluntas possit ad hoc deduci quod cogatur.

RC1

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quae repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis inclinationis, quae secundum Augustinum in V de civitate Dei, voluntati non repugnat.

RC2

Ad secundum dicendum, quod non pertinet ad impotentiam voluntatis, si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad eius virtutem; sicut grave tanto est virtuosius, quanto maiori necessitate Deorsum fertur. Pertineret autem ad eius infirmitatem, si ab alio cogeretur.

RC3

Ad tertium dicendum, quod libertas, secundum Augustinum, opponitur necessitati coactionis, non autem naturalis inclinationis.

RC4

Ad quartum dicendum, quod necessitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis; sed sola necessitas coactionis.

RC5

Ad quintum dicendum quod voluntas, in quantum est rationalis, ad opposita se habet: hoc est enim considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium; sed prout est natura quaedam, nihil prohibet eam determinari ad unum.

RC6

Ad sextum dicendum, quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum, id est qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal.

RC7

Ad septimum dicendum, quod illa etiam ratio procedit de voluntate secundum quod voluntas est; hoc enim est proprium voluntati, in quantum est voluntas, quod sit domina suorum actuum.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quanto enim aliquid est nobilius, tanto est immutabilius. Sed vivere est nobilius quam esse, intelligere quam vivere, et velle quam intelligere. Ergo velle est immutabilius quam esse. Sed esse animae volentis est immutabile, quia est incorruptibile. Ergo et velle eius est immutabile; et ita, quidquid vult, immutabiliter et necessario vult.

AG2

Praeterea, quanto aliquid est Deo conformius, tanto immutabilius est. Sed magis conformatur anima Deo secunda conformitate quae est similitudinis, quam prima conformitate, quae est imaginis. In prima autem conformitate habet immutabilitatem; quia non potest imaginem amittere anima, secundum illud Ps. XXXVIII, 7: in imagine pertransit homo.

Ergo et secundum conformitatem secundam, quae est similitudinis, consistens in debita voluntatis ordinatione, habebit immutabilitatem, ut voluntas immutabiliter velit bonum, nec possit velle malum.

AG3

Praeterea, sicut se habet actus ad ens actu, ita potentia ad ens potentiale. Sed Deus, cum sit actu bonus, non potest aliquid actu malum facere. Ergo etiam eius potentia, quae bona est, non potest producere aliquid quod sit malum in potentia: et ita voluntas quam divina potentia produxit, non potest in malum.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum in VI et VII ethic., sicut principia se habent ad conclusiones in scientiis demonstrativis, ita fines ad ea quae sunt ad fines in operabilibus et appetibilibus. Sed ex principiis quae sunt naturaliter scita, inducitur necessitas in intellectum ut conclusiones de necessitate cognoscat.

Ergo ex hoc quod voluntas de necessitate vult finem ultimum per modum iam dictum, de necessitate etiam volet omnia alia quae in finem ultimum ordinantur.

AG5

Praeterea, omne illud quod est naturaliter determinatum ad aliquid, de necessitate consequitur illud, nisi sit aliquid impediens.

Sed voluntas naturaliter vult bonum, ut dicit Glossa Roman. VII, 15. Ergo immutabiliter vult bonum, cum non sit aliquid quod eum impedire posset, eo quod est sub Deo potentissima, secundum bernardum.

AG6

Praeterea, sicut tenebra opponitur luci, ita malum bono. Sed visus qui est naturaliter determinatus ad cognoscendum lucem et lucida, ita naturaliter ea videt, quod illud quod est tenebrosus, videre non potest. Ergo et voluntas, cuius obiectum est bonum, ita immutabiliter vult bonum, quod malum nullo modo velle poterit. Et sic voluntas habet aliquam necessitatem non solum respectu finis ultimi, sed etiam respectu aliorum.

SC1

Sed contra. Augustinus dicit, quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Ergo voluntas non se habet immutabiliter neque ad bonum neque ad malum.

SC2

Praeterea, secundum Augustinum, peccatum adeo est voluntarium, quod nisi sit voluntarium non est peccatum. Si igitur peccatum nullo modo est a voluntate, peccatum nullo modo erit; quod experimento patet esse falsum.

CO

Responsio. Dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quae naturali inclinatione determinatur, ut dictum est.

Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quae non est determinata; et hoc est finis ultimus, ut dictum est.

Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium: scilicet respectu obiecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem.

Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est. Quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quae ad certum finem et determinatum non habent nisi certas et determinatas vias.

Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quae sunt ad finem; ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quae sunt ad finem. Unde respectu huius modi est in eius potestate appetere hoc vel illud.

Secundo est voluntas indeterminata etiam respectu actus; quia etiam circa obiectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet, vel non exire. Quod in rebus naturalibus non contingit: grave enim semper descendit Deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat.

Quod exinde contingit, quod res inanimatae non sunt motae a seipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri vel non moveri: res autem animatae moventur a seipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel quod secundum apparentiam tantum.

Et haec indeterminatio ex duobus contingit: scilicet ex indeterminatione circa obiectum in his quae sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quae potest esse recta vel non recta; sicut enim ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumptis aliquam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem.

Ita etiam ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset sequi quod aliquis inordinate aliquid appeteret, nisi ratio acciperet aliquid ut ordinabile in finem quod non est in finem ordinabile; sicut qui appetit naturaliter beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quiddam delectabile, et sic ut ordinabilem in beatitudinem, velut quamdam imaginem eius.

Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua potest bonum vel malum appetere.

Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud, etiam eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum.

Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti.

Cuiuslibet enim voluntatis actus est in potestate ipsius respectu cuiuslibet obiecti.

Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum, scilicet respectu eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturae.

Tertium vero non est respectu omnium obiectorum, sed quorundam, scilicet eorum quae sunt ad finem; nec respectu cuiuslibet status naturae, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali etiam in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod esse animae non est ei determinatum a seipsa, sed ab alio; sed ipsa determinat sibi suum velle; et ideo, quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile.

Et tamen non est verum quod intelligere vel velle sit nobilius quam esse si secernantur ab esse, immo sic esse est eis nobilius, secundum dionysium V cap. De divinis nominibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quae sunt ei determinatae a natura; et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas, quae est similitudinis, est per gratiam, et habitus et actus virtutum, ad quae anima ordinatur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit; et ideo ista conformitas non semper manet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in Deo non est potentia passiva vel materialis, quae distinguitur contra actum, de qua obiectio procedit; sed potentia activa, quae est ipse actus, quia unumquodque est potens agere secundum quod est actu. Et tamen hoc quod voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est de nihilo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia, quod remota conclusione removetur principium; et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus.

Sed ea quae sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis, ut remoto aliquo eorum, removeatur finis; cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam.

Et ideo ex necessitate quae inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quae sunt ad finem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate.

Et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia illud quod quis de necessitate vult, naturaliter vult. Sed naturalibus non meremur.

Ergo tali voluntate non meremur.

AG2

Praeterea, meritum et demeritum sunt circa idem. Sed nullus demeretur in eo quod vitare non potest, secundum Augustinum.

Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

AG3

Praeterea, nullus meretur nisi per actum virtutis. Sed omnis actus virtutis est ex electione, non autem ex naturali inclinatione.

Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

SC1

Sed contra. Deum naturaliter et ex necessitate quaelibet creatura appetit. Sed in dilectione Dei meremur. Ergo in eo quod necessario quis vult mereri potest.

SC2

Praeterea, beatitudo in vita aeterna consistit.

Sed sancti appetendo vitam aeternam merentur.

Ergo aliquis meretur volendo id quod naturaliter vult.

CO

Responsio. Dicendum, quod aliquis volendo id quod naturaliter vult, quodammodo meretur, et quodammodo non.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod differenter est aliquid provisum naturaliter homini et ceteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam.

Aliis enim animalibus secundum corpus provisa sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, et plumae, et aliqua huiusmodi, specialia etiam munimenta, sicut cornua et ungues, et huiusmodi; et hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas possunt determinata instrumenta ordinari.

Sed homini ista provisa sunt in generali, in quantum sunt ei datae manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta praeparare; et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens, quod non possunt determinata instrumenta ei sufficientia praeparari.

Similiter etiam est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditae secundum naturalem aestimationem quaedam speciales conceptiones eis necessariae; sicut ovi, quod lupus sit ei inimicus, et alia huiusmodi; sed loco horum homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per quae in omnia quae sunt ei necessaria, procedere potest.

Et similiter etiam est ex parte appetitus.

Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae, sicut gravi quod sit Deorsum et unicuique etiam animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectationibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura.

Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit.

Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit; sic appetendo beatitudinem, demeretur, non quia appetit beatitudinem, sed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem, in quo beatitudo non est.

Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est neque meritorium neque demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud, potest esse vel meritorium vel demeritorium.

Et hoc modo sancti merentur appetendo Deum et vitam aeternam.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

¶a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum Deus possit cogere voluntatem.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quicumque enim vertit aliquid quocumque vult, potest illud cogere. Sed, sicut dicitur Prov. XXI, 1, cor regum in manu Dei: quocumque voluerit, vertet illud. Ergo Deus potest cogere voluntatem.

AG2

Praeterea, Rom. I, 24 super illud: propter quod tradidit Deus illos etc.. Dicit Glossa Augustini: manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum pro misericordia sua, sive ad malam pro meritis eorum.

Ergo Deus potest cogere voluntatem.

AG3

Praeterea, si finitum finite agit, infinitum aget infinite. Sed aliqua creatura finita trahit voluntatem finite: quia, ut dicit tullius, honestum est quod sua VI nos trahit, et sua dignitate nos allicit. Ergo Deus, qui habet infinitam virtutem in agendo, potest totaliter cogere voluntatem.

AG4

Praeterea, ille proprie dicitur ad aliquid cogi qui non potest non facere illud sive velit sive non velit. Sed voluntas non potest non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle; alias voluntas Dei esset inefficax respectu voluntatis nostrae. Ergo Deus potest cogere voluntatem.

AG5

Praeterea, cuilibet creaturae inest perfecta obedientia ad creatorem. Sed voluntas creatura quaedam est; ergo inest ei oboedientia perfecta ad creatorem; ergo Deus potest eam cogere ad quod vult.

SC1

Sed contra. Est quod esse liberum a coactione est naturale voluntati. Sed naturalia non possunt ab aliquo removeri. Ergo voluntas non potest cogi a Deo.

SC2

Praeterea, Deus non potest facere quod opposita sint simul vera. Sed voluntarium et violentum sunt opposita, quia violentum est species involuntarii, ut patet in III ethicorum.

Ergo Deus non potest facere ut voluntas aliquid coacte velit; et ita non potest cogere voluntatem.

CO

Responsio. Dicendum, quod Deus potest mutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere.

Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur.

Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, ita quod prima aufertur, et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi quae prius inerat: unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum Deorsum; hac autem inclinatione manente, si sursum proiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; et ita immutatio motus potest esse sine violentia.

Et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat sine hoc quod voluntatem cogat.

Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut et in natura; unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediato agente, sed etiam a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit. Unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis patet, ita etiam et multo amplius, Deus.

Immutat autem voluntatem dupliciter.

Uno modo movendo tantum; quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati; sicut sine appositione alicuius habitus, quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat.

Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem.

Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis patet; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid anima, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione.

Sed haec quidem inclinatio superaddita, quandoque est perfecta, quandoque imperfecta.

Quando quidem est perfecta ita facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat; sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed etiam quantum ad ea quae sunt ad finem.

Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non de necessitate.

RA

Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam primae rationes probabant quod Deus potest immutare voluntatem; secundae vero, quod non potest cogere; quorum utrumque verum est, ut ex dictis patet.

Sciendum tamen, quod ubi dicitur in Glossa inducta, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in malum, non est intelligendum, ut Glossa ibidem dicit, quasi Deus malitiam impartiat; sed quia, sicut apponit gratiam, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum, ita subtrahit quibusdam: qua subtracta, incurvatur voluntas eorum ad malum.

|a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia ipsa voluntas creatura quaedam est.

Sed voluntas actum suum immutat quo vult.

Ergo videtur quod aliqua creatura immutet voluntatem et cogat ipsam.

AG2

Praeterea, difficilius est immutare totum quam partem. Sed secundum quosdam Philosophos, corpora caelestia immutant totam multitudinem ad aliquid volendum. Ergo multo fortius videtur quod possunt cogere voluntatem alicuius unius.

AG3

Praeterea, quicumque vincitur ab aliquo, cogitur ab illo. Sed secundum Philosophum in VII ethic., incontinentes vincuntur a passionibus.

Ergo passiones immutant et cogunt voluntatem incontinentis.

AG4

Praeterea, secundum Augustinum in III de Trin., superiora tam in spiritibus quam in corporibus movent inferiora naturali quodam ordine. Sed Angelorum beatorum sicut intellectus est superior et perfectior nostro intellectu, ita et voluntas nostra voluntate. Ergo, sicut per intellectum suum possunt imprimere in intellectum nostrum, eum

illuminando, secundum doctrinam dionysii, ita videtur quod per voluntatem suam possint imprimere in voluntatem nostram aequaliter, eam immutando.

AG5

Praeterea, secundum dionysium, superiores Angeli illuminant purgant et perficiunt inferiores. Sed sicut illuminatio pertinet ad intellectum, ita purgatio videtur pertinere ad affectum. Ergo, sicut Angeli possunt imprimere in intellectum, ita etiam in voluntatem.

AG6

Praeterea, magis natum est aliquid immutari a superiori natura quam ab inferiori. Sed voluntate nostra sicut est inferior appetitus sensibilis, ita est superior voluntas angelica. Ergo, cum appetitus sensibilis immutet interdum voluntatem, multo fortius voluntas angelica poterit voluntatem nostram immutare.

AG7

Praeterea, Luc. XIV, 23, dicit paterfamilias servo suo: compelle intrare. Intratur autem per voluntatem ad illam coenam. Ergo per Angelum, qui est minister Dei, potest voluntas nostra ad aliquid cogi.

SC1

Sed contra. Est quod bernardus dicit: liberum arbitrium est potentissimum sub Deo. Sed nihil immutatur nisi a fortiori. Ergo nihil potest voluntatem immutare.

SC2

Praeterea, meritum et demeritum in voluntate aliquo modo consistit. Si ergo aliqua creatura posset immutare voluntatem, posset aliquis iustificari vel peccator effici per aliquam creaturam: quod falsum est; quia nullus fit peccator nisi per seipsum, nec aliquis fit iustus nisi Deo operante, et ipso cooperante.

CO

Responsio. Dicendum, quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter.

Uno modo sicut ab obiecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili: et sic non quaerimus hic de immutante voluntatem. Hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum de necessitate movet voluntatem per modum obiecti, quamvis voluntas non cogatur.

Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causae efficientis: et sic dicimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat; sed nec etiam potest directe agere in voluntatem ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest; sed indirecte potest aequaliter inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare.

Cuius ratio est, quia, cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et obiectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte obiecti.

Ex parte quidem voluntatis immutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas, et id quod est causa esse voluntatis; quod, secundum fidem, solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult.

Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis (quod tamen fidei contrarium est), ipse Angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati, in quantum causat esse quod est intrinsecum ipsi voluntati; et secundum hoc Avicenna ponit, quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus caelestibus, ita voluntates nostrae immutantur a voluntate animarum caelestium; quod tamen est omnino haereticum.

Sed si consideretur actus voluntatis ex parte obiecti, sic voluntatis invenitur duplex obiectum.

Unum, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur. Et hoc quidem obiectum est voluntati inditum et propositum a creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud. Unde nullus potest necessario per tale obiectum immutare voluntatem nisi solus Deus.

Aliud vero est obiectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, in quantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc obiecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius dictum est, quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum.

Et mediante hoc obiecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare; sicut patet cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum proponendo ei eius utilitatem vel honestatem; tamen in potestate voluntatis est ut illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad illud.

Sic igitur patet quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem extrinsecus, aliquid proponendo voluntati, eam aequaliter inducere, non tamen necessario immutare.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod voluntas potest seipsam immutare respectu aliquorum etiam directe, cum sit domina suorum actuum; et cum dicitur quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia.

Non tamen ipsa potest se cogere, quia in hoc importatur contradictio, scilicet quod aliquid sit coactum a seipso: quia violentum est in quo nihil confert vim patiens, confert autem vim inferens. Et sic voluntas non potest se cogere, quia sic ipsa in illa VI aliquid conferret, in quantum cogeret se, et nil conferret, in quantum cogeretur: quod est impossibile; per quem etiam modum probat Philosophus in V ethic., quod nullus patitur iniustum a

seipso, quia qui patitur iniustum, patitur aliquid contra voluntatem suam; si autem faciat iniustum, est secundum suam voluntatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod corpora caelestia non possunt de necessitate immutare voluntatem neque unius hominis neque multitudinis, sed possunt immutare ipsa corpora. Ex ipso autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur, licet non necessario, quia resistere potest, sicut cholericus ex naturali complexione inclinatur ad iram; tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi.

Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus, qui sunt pauci respectu stultorum: quia stultorum infinitus est numerus, Eccle. I, 15. Et ideo dicitur quod corpora caelestia immutant multitudinem, in quantum multitudo sequitur inclinationes corporales; non autem immutant hunc vel illum, qui per prudentiam resistunt inclinationi praedictae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod incontinens non dicitur vinci a passionibus quasi ipsae passiones corporales cogant vel immutent necessario voluntatem; alioquin incontinens non esset puniendus, quia poena non debetur involuntario.

Incontinens autem non dicitur involuntarius operari, secundum Philosophum in III ethic.; sed dicitur incontinens vinci a passionibus, in quantum earum impulsui voluntarie cedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angeli non imprimunt intellectui quasi interius in intellectum aliquid agentes; sed solum ex parte obiecti, in quantum aliquod intelligibile proponunt, quo et intellectus noster confortatur, et convincitur ad assensum. Sed obiectum voluntatis per Angelum propositum non de necessitate immutat voluntatem, ut dictum est; et ideo non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod purgatio illa secundum quam Angeli purgantur, ad intellectum pertinet, est enim purgatio a nescientia, ut dionysius dicit, VI cap. Ecclesiasticae hierarchiae: si tamen pertineret ad affectum, dicerentur purgare quasi persuadendo.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illud quod est inferius voluntate, ut corpus vel appetitus sensibilis, non immutat voluntatem quasi directe in voluntatem agendo, sed solum ex parte obiecti. Obiectum enim voluntatis est bonum apprehensum; sed bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in III de anima, eo quod actus sunt in particularibus.

Ex ipsa autem passione appetitus sensitivi cuius causa potest esse interdum complexio corporis, vel quaecumque impressio corporalis: quia ex hoc quod appetitus ille utitur organo, impeditur et interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, vel id quod ratio superior dictat in universali, non applicetur actu ad hoc particulare. Et sic voluntas in appetendo movetur ad illud bonum quod sibi nuntiat apprehensio particularis, praetermisso illo bono quod nuntiat ratio universalis.

Et per hunc modum huiusmodi passiones voluntatem inclinant; non tamen de necessitate immutant, quia in potestate voluntatis est huiusmodi comprimere, ut usus rationis non impediatur, secundum id genes. IV, 7: subter te erit appetitus illius, scilicet peccati.

RA7

Ad septimum dicendum, quod compulsio illa de qua ibi fit mentio, non est coactionis, sed efficaciae persuasionis, vel per aspera, vel per lenia.

|a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum voluntas et intellectus sint una potentia.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Potentiae enim distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum. Cum igitur bonum et verum sint item supposito, et differant ratione, videtur quod intellectus et voluntas sint idem re, sed differant solum ratione.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in III de anima, voluntas est in ratione.

Ergo vel est idem quod ratio, vel pars rationis.

Sed ratio est eadem potentia cum intellectu.

Igitur et voluntas.

AG3

Praeterea, vires animae communiter dividuntur in rationale, concupiscibile et irascibile.

Sed voluntas distinguitur ab irascibili et concupiscibili. Ergo continetur sub rationali.

AG4

Praeterea, ubicumque invenitur idem obiectum re et ratione, est una potentia. Sed voluntatis et intellectus practici est idem obiectum re et ratione: utriusque enim obiectum videtur bonum. Ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. Sed intellectus speculativus non est alia potentia quam practicus, quia secundum Philosophum in III de anima, speculativus per extensionem fit practicus. Ergo voluntas et intellectus simpliciter sunt una potentia.

AG5

Praeterea, sicut ad cognoscendum differentiam duorum ad invicem, oportet quod sit idem qui cognoscit utrumque eorum inter quae differentia consideratur, ita oportet quod idem sit qui cognoscit et vult. Sed ad hoc quod cognoscatur differentia inter aliqua duo, ut inter album et dulce, oportet quod eadem potentia sit quae cognoscat utrumque: ex quo probat Philosophus in II de anima, sensum communem esse. Ergo eadem ratione oportet esse unam potentiam quae cognoscit et vult; et ita intellectus et voluntas sunt una potentia, ut videtur.

SC1

Sed contra. Est quod appetitivum genus animae aliud est ab intellectivo, secundum Philosophum. Sed voluntas continetur sub appetitivo. Ergo voluntas est alia potentia ab intellectu.

SC2

Praeterea, intellectus cogi potest, secundum Philosophum in V metaph.. Sed voluntas non potest cogi, ut dictum est.

Ergo intellectus et voluntas non sunt una potentia.

CO

Responsio. Dicendum, quod voluntas et intellectus sunt diversae potentiae, etiam ad diversa genera potentialium pertinentes.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum distinctio potentialium attendatur penes actus et obiecta, non quaelibet obiectorum differentia ostendit diversitatem potentialium; sed differentia obiectorum, in quantum obiecta sunt; non autem aliqua accidentalis differentia, quae, dico, accidat obiecto secundum quod est obiectum. Sensibili enim, in quantum est sensibile, accidit esse animatum vel inanimatum, quamvis ipsis rebus quae sentiuntur, hae differentiae sint essentiales. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiae sensitivae, sed penes audibile et visibile et tangibile, quae sunt differentiae sensibilis in quantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium vel sine medio.

Et quando quidem differentiae essentiales obiectorum, in quantum obiecta sunt, sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale obiectum animae, ex hoc diversificantur potentiae, sed non genera potentialium; sicut sensibile nominat non obiectum animae simpliciter, sed quoddam obiectum quod praedictis differentiis per se dividitur. Unde visus, auditus et tactus sunt diversae potentiae speciales ad idem genus potentialium animae pertinentes, scilicet ad sensum.

Sed quando differentiae acceptae dividunt ipsum obiectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia genera diversae potentialium innotescunt.

Dicitur autem aliquid esse obiectum animae, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam obiecti animae, demonstrantem diversum genus potentialium animae.

Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem.

Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter.

Uno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, id est spiritualiter; et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile.

Alio modo est aliquid obiectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in seipsa existentis; et haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile.

Unde cognoscitivum in anima et appetitivum constituunt diversa genera potentialium. Unde, cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, voluntas autem sub appetitivo, oportet voluntatem et intellectum esse potentias etiam genere diversas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio potentialium non ostenditur ex obiectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem: quia ipsae rationes obiectorum specificant ipsas operationes potentialium. Et ideo ubi est diversa ratio obiecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit eadem res quae subest utrique rationi, sicut est de bono et vero.

Et hoc etiam patet in rebus materialibus: nam aer patitur ab igne in quantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus; in quantum vero ignis est lucidus, patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus: nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus, et secundum quam dicitur potentia calidus, quamvis idem ignis sit qui in utramque potentiam agat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potentia dupliciter potest considerari: vel in ordine ad obiectum, vel in ordine ad essentiam animae, in qua radicatur.

Si ergo voluntas consideretur in ordine ad obiectum, sic ad aliud genus animae pertinet quam intellectus; et sic voluntas contra rationem et intellectum distinguitur, ut dictum est.

Si vero voluntas consideretur secundum id in quo radicatur, sic, cum voluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus, voluntas et intellectus ad eandem partem animae reducentur.

Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque; et sic dicitur quod voluntas est in ratione. Et secundum hoc rationabile includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod velle et cognoscere non sunt actus unius rationis; et ideo non possunt pertinere ad unam potentiam, sicut cognoscere dulce et album; unde non est simile.

|a11 Articulo 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso.

TTB

Et videtur quod intellectus sit nobilior et altior.

AG1

Nobilitas enim animae consistit in hoc quod est ad imaginem Dei. Sed anima est ad imaginem Dei secundum rationem vel intelligentiam: unde Augustinus dicit in III super Genesim ad litteram: intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, quo irrationabilibus animantibus antecellit: id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. Ergo excellentissima potentia animae est intellectus.

AG2

Ipsa dicebat, quod sicut imago est in intellectu, ita est etiam in voluntate, cum imago, secundum Augustinum in Lib. De Trinit., attendatur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed contra: ex quo nobilitas animae penes imaginem attenditur, oportet quod illud sit excellentius animae, ubi magis proprie invenitur ratio imaginis. Sed etiam si imago sit in voluntate et intellectu, magis proprie est in intellectu quam in voluntate: unde magister, in II Sent. Dist. 16, dicit, imaginem esse in cognitione veritatis, similitudinem in dilectione boni. Ergo adhuc oportet quod intellectus sit nobilior voluntate.

AG3

Praeterea, cum de potentiis iudicemus ex actibus, oportet illam potentiam esse nobiliorem cuius actus est nobilior. Sed intelligere est nobilium quam velle. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas. Probatio mediae. Cum actus specificentur ex terminis, oportet illum actum esse nobiliorem cuius est terminus nobilior. Sed actus intellectus est secundum motum ad animam, voluntatis autem actus est secundum motum ab anima ad res. Ergo, cum anima sit nobilior rebus exterioribus, intelligere erit nobilium quam velle.

AG4

Praeterea, in omnibus ordinatis, quanto aliquid magis distat ab infimo, tanto est altius.

Sed infimum in potentiis animae est sensus.

Voluntas autem magis appropinquat sensui quam intellectus. Nam voluntas cum sensitivis potentiis communicat in conditione obiecti; sicut enim sensus est particularium, ita et voluntas: volumus enim particularem sanitatem et non hoc universale quod est sanitas. Intellectus autem est universalium. Ergo intellectus est altior potentia quam voluntas.

AG5

Praeterea, regens est nobilium recto. Sed intellectus regit voluntatem. Ergo est nobilior voluntate.

AG6

Praeterea, illud a quo est aliquid, habet auctoritatem super ipsum, et maioritatem, si sit diversum in essentia. Sed intelligentia est a memoria, sicut filius a patre: voluntas autem a memoria et intelligentia, sicut spiritus sanctus a patre et filio. Ergo intelligentia habet auctoritatem respectu voluntatis, et est maior et potior ea.

AG7

Praeterea, quanto aliquis actus est simplicior et immaterialior, tanto est nobilior. Sed actus intellectus est simplicior quam voluntatis, et immaterialior: quia intellectus abstrahit a materia, non autem voluntas. Ergo actus intellectus est nobilior quam voluntatis.

AG8

Praeterea, intellectus in anima comparatur splendori in materialibus; voluntas autem sive affectus, calori, ut patet ex dictis sanctorum.

Sed splendor est nobilior calore, cum sit qualitas nobilioris corporis. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

AG9

Praeterea, illud quod est proprium hominis in quantum est homo, secundum Philosophum in ethicis, est nobilius eo quod est commune homini et aliis animalibus. Sed intelligere est proprium hominis; velle autem etiam aliis animalibus convenit: unde Philosophus dicit in III ethicorum, quod voluntario participant pueri et bruta. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

AG10

Praeterea, quanto aliquid est propinquius fini, tanto est nobilius; cum fine sit ratio bonitatis in his quae sunt ad finem. Sed intellectus videtur esse propinquior fini quam voluntas.

Prius enim homo attingit finem cognoscendo ipsum, quam per voluntatem appetendo ipsum. Ergo intellectus est nobilior quam voluntate.

AG11

Praeterea, secundum Gregorium in VI Moral., contemplativa vita est maioris meriti quam activa. Sed contemplativa pertinet ad intellectum, activa autem ad voluntatem.

Ergo et intellectus est nobilior quam voluntas.

AG12

Praeterea, Philosophus dicit in X ethic., quod intellectus est optimum eorum quae sunt in nobis. Ergo est nobilior voluntate.

SC1

Sed contra. Perfectioris potentiae perfectior est habitus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior fide et scientia, quibus perficitur intellectus, ut patet per apostolum, I Cor. XIII, 2. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

SC2

Praeterea, illud quod est liberum sui, est nobilius non libero. Sed intellectus non est liber sui, cum possit cogi; voluntas autem est libera, cum cogi non possit.

Ergo voluntas est nobilior intellectu.

SC3

Praeterea, ordo potentiarum est secundum ordinem obiectorum. Sed bonum, quod est obiectum voluntatis, est nobilius vero, quod est obiectum intellectus. Ergo et voluntas est nobilior intellectu.

SC4

Praeterea secundum dionysium in V cap.

De divinis nominibus, quanto aliqua divinarum participationum est communior, tanto est nobilior. Sed voluntas est communior intellectu, quia quaedam participant voluntate, quae non participant intellectu, ut prius dictum est. Ergo voluntas est intellectu nobilior.

SC5

Praeterea, quanto aliquid est Deo propinquius, tanto est nobilius. Sed voluntas Deo magis appropinquat quam intellectus: quia, sicut dicit Hugo de s. Victore, super VII cap. Caelestis hierarchiae, ibi dilectio intrat, ubi cognitio foris est: plus enim Deum diligimus quam de ipso possimus cognoscere. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

CO

Responsio. Dicendum, quod aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter, et secundum quid.

Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia, et non penes accidentalia; quia per hoc ostenderetur unum alteri eminere secundum quid; sicut homo si comparetur leoni quantum ad differentias essentialia, invenitur leone simpliciter nobilior, in quantum homo est rationale animal, leo vero irrationale; leo vero est homine excellentior, si comparetur secundum fortitudinem corporalem: hoc autem est esse nobilius secundum quid.

Ut igitur consideretur quae harum potentiarum sit potior simpliciter, voluntas, an intellectus, hoc ex per se earum differentiis considerandum est.

Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso intellectu consistit; cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur.

Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in seipsa.

Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem.

Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem habent, quod intellectus simpliciter eminentior est voluntate.

Sed contingit eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam eius nobilitatem in seipso habere; quando scilicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in seipsa.

Si autem nobilitas illius rei insit alii rei vel aequè nobiliter, vel nobilior quam in re cuius est, tunc, absque omni dubitatione, nobilior erit quod in se nobilitatem alterius rei habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur.

Rerum autem quae sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus: recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in lib.

De causis. Et eadem ratione earum rerum quae sunt anima inferiores, sicut sunt res corporales, formae sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus.

Sic igitur tripliciter potest comparari intellectus ad voluntatem.

Uno modo absolute et in universali, non respectu huius vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate; sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem eius.

Alio modo per respectum ad res materiales sensibiles: et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, ut puta intelligere lapidem quam velle lapidem; quia forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in se ipsa secundum quod a voluntate desideratur.

Tertio modo in respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum vel amare quam cognoscere; quia scilicet ipsa divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu cognoscitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus accipit rationem et intelligentiam pro tota parte intellectiva, quae comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis; et sic voluntas non excluditur ab imagine.

RA2

Ad secundum dicendum, quod magister appropriat imaginationem rationi, eo quod prius est; similitudinem vero amoris, quia in comparatione ad Deum cognitio completur per amorem, sicut imago perficitur et venustatur per colores et alia huiusmodi, quibus fit similis exemplari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad res illas quibus anima est nobilior; sed eadem ratione potest probari praesinentia voluntatis in comparatione ad res anima nobiliores.

RA4

Ad quartum dicendum, quod voluntas non communicat in obiecto cum sensibus nisi secundum quod fertur ad res sensibiles, quae sunt anima inferiores; secundum vero quod fertur ad res intelligibiles et divinas, magis elongatur a sensibus quam intellectus, cum intellectus minus capere possit de divinis quam appetat et diligit affectus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat. Quando ergo minus potest ostendere intellectus aliquod nobile quam inclinatio voluntatis feratur in illud, voluntas est potior intellectu.

RA6

Ad sextum dicendum, quod voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate.

RA7

Ad septimum dicendum, quod intellectus non abstrahit a materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales. Cum vero intelligit res quae sunt supra ipsum, non abstrahit, immo recipit minus simpliciter quam sint res ipsae in seipsis; unde remanet actus voluntatis qui fertur in ipsas res prout in seipsis sunt, simplicior et nobilior.

RA8

Ad octavum dicendum, quod locutiones illae quibus intellectus splendori, affectus vero calori comparatur, sunt metaphoricae: et ex talibus locutionibus ut magister dicit in III sententiarum, non est trahenda argumentatio. Dionysius etiam dicit in epistola ad titum, quod symbolica theologia non est argumentativa.

RA9

Ad nonum dicendum, quod sicut intelligere est solius hominis, ita velle; quamvis appetere sit aliorum quam hominis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum, tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus, ut dictum est, in corp. Articuli.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod a contemplatione voluntas non excluditur: unde Gregorius dicit super ezechielem, quod vita contemplativa est Deum et proximum diligere. Unde eminentia vitae contemplativae ad activam non praeiudicat voluntati.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod Philosophus loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro parte intellectiva, quae comprehendit in se voluntatem. Vel potest dici, quod considerat intellectum et alias potentias animae absolute, non secundum quod comparantur ad hoc obiectum vel illud.

RC1

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod caritas est habitus perficiens voluntatem in ordine ad Deum; et in tali ordine voluntas est nobilior intellectu.

RC2

Ad secundum dicendum, quod libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in movendo: quod ex sequentibus patebit.

RC3

Ad tertium dicendum, quod cum verum sit quoddam bonum: est enim bonum intellectus, ut patet per Philosophum in VI ethic.; non est dicendum quod bonum sit nobilius vero, sicut nec quod animal sit nobilius homine; cum homo includat in se nobilitatem animalis, et superaddat. Loquimur enim de vero et bono, secundum quod sunt obiecta voluntatis et intellectus.

RC4

Ad quartum dicendum, quod velle non invenitur in pluribus quam intelligere, quamvis appetere in pluribus inveniatur.

Sciendum tamen est, quod in hac ratione non ducitur auctoritas dionysii secundum eius intentionem, propter duo. Primo, quia dionysius loquitur quando unum includitur in ratione alterius, sicut esse in vivere, et vivere in intelligere, cum dicit unum esse simplicius altero. Secundo, quia quamvis participatio quae est simplicior, sit nobilior, tamen si accipiatur cum illo modo quo invenitur in rebus carentibus superadditis perfectionibus, erit ignobilior; sicut esse quod est nobilius quam vivere, si accipiatur cum illo modo quo inanimata sunt, ille modus essendi erit ignobilior quam esse viventium, quod est vivere.

Et sic non oportet quod semper id quod est in pluribus, sit nobilius; alias oporteret dicere sensum esse nobiliorem intellectu, et nutritivam potentiam quam sensitivam.

RC5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate in ordine ad Deum; et sic conceditur esse nobilior.

|a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum voluntas moveat intellectum et alias animae vires.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Movens enim est naturaliter prius moto.

Sed voluntas est posterior intellectui; nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum, secundum Augustinum in Lib. De Trinit..

Ergo voluntas non movet intellectum.

AG2

Praeterea, si voluntas movet intellectum ad suum actum, tunc sequitur quod intellectus intelligat, quia voluntas vult ipsum intelligere.

Sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum.

Ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud vellet. Sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri. Ergo est abire in infinitum; vel dicendum, quod voluntas non movet intellectum.

AG3

Praeterea, omnis potentia passiva movetur a suo obiecto. Sed voluntas est potentia passiva; est enim appetitus movens motum, ut dicitur in III de anima.

Ergo movetur a suo obiecto. Sed obiectum eius est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in III de anima. Ergo intellectus, aut alia vis apprehensiva, movet voluntatem, et non e converso.

AG4

Praeterea, quod una potentia dicatur aliam movere, hoc non est nisi propter imperium quod una super aliam habet. Imperare autem est rationis, ut dicitur in I ethic..

Ergo eius est movere alias potentias, et non voluntatis.

AG5

Praeterea, secundum Augustinum, XII super Genesim ad litteram, movens et agens est nobilius moto et facto.

Sed intellectus, ad minus respectu sensibilium, est nobilior quam voluntas, ut dictum est.

Ergo ad minus respectu horum non movetur a voluntate.

SC1

Sed contra. Est quod Anselmus dicit in Lib. De similitudinibus, cap. II, quod voluntas movet omnes animae vires.

SC2

Praeterea, secundum Augustinum, VIII super Genesim ad litteram, omnis motus procedit ab immobili.

Sed inter potentias animae sola voluntas est quae est immobilis in hoc quod a nullo cogi potest. Ergo omnes aliae vires a voluntate moventur.

SC3

Praeterea, secundum Philosophum in II meteororum, omnis motus est propter finem.

Sed bonum et finis est obiectum voluntatis.

Ergo voluntas movet alias vires.

SC4

Praeterea, secundum Augustinum, hoc facit in spiritibus amor quod in corporibus pondus.

Sed pondus movet corpora. Ergo amor voluntatis movet spirituales animae potentias.

CO

Respondeo. Dicendum, quod intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires.

Ad cuius evidentiam sciendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode; cum in qualibet actione duo considerentur: scilicet agens, et ratio agendi; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor.

In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi: sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum.

Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis; nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse. Et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturae.

Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcepit rationem finis, et eam voluntati proponit.

Sed movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne.

Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus; et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet.

Unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus.

Potentis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes eius vires.

Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis.

Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem: sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinatur unamquamque in propriam operationem.

Et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius. Et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est procedere in infinitum; statum enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa; voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quamdam importat; rationis vero, secundum quod haec inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel illum.

RA5

Ad quantum dicendum, quod quaelibet potentia praeeminet alteri in hoc quod est proprium sibi: sicut tactus perfectius comparatur ad calorem, quem sentit per se, quam visus, qui sentit ipsum per accidens; et similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas; et voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus, quam intellectus.

Unde, quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum rerum; tamen secundum rationem movendi, quae competit voluntati ex ratione propria obiecti, voluntas nobilior invenitur.

¶a13 Articululus 13

TTA

Tertiodecimo quaeritur utrum intentio sit actus voluntatis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia super illud Luc. XI, 34: lucerna corporis tui est oculus tuus, Glossa, id est intentio. Sed oculus in anima est ratio vel intellectus. Ergo intentio pertinet ad rationem vel intellectum, et non ad voluntatem.

AG2

Sed dicendum, quod est voluntatis in ordine ad rationem, et pro tanto oculo comparatur.

Sed contra: actus superioris et prioris potentiae non dependet ab actu posterioris.

Sed voluntas est prior intellectu in agendo, quia voluntas movet intellectum, ut dictum est, art. Praeced.. Ergo actus voluntatis non dependet a ratione. Si ergo intentio esset actus voluntatis, nullo modo ad rationem pertineret.

AG3

Sed dicendum, quod secundum hoc actus voluntatis dependet a ratione in quantum ad volendum praeexigitur cognitio voliti; et sic intentio, quamvis sit actus voluntatis, est aliquo modo rationis. Sed contra: nullus actus voluntatis est qui cognitionem non praeexigat.

Ergo secundum hoc nullus actus deberet attribui simpliciter voluntati, nec velle nec amare, sed voluntati et rationi simul; quod est falsum.

Ergo et primum; scilicet quod intentio sit actus voluntatis.

AG4

Praeterea, ipsum nomen intentionis importat relationem in finem. Sed referre aliquid in finem pertinet ad rationem. Ergo intentio est rationis.

AG5

Sed dicendum, quod in intentione non solum est relatio in finem, sed actus voluntatis qui refertur in finem; et utrumque per nomen intentionis significatur. Sed contra: actus ille relationi in finem prosternitur ut materiale formali. Sed magis denominatur aliquid a formali quam a materiali. Ergo intentio magis denominatur ab eo quod est rationis, quam ab eo quod est voluntatis; et sic magis debet poni actus rationis quam voluntatis.

AG6

Praeterea, sicut primus motor dirigit totam naturam, ita ratio dirigit voluntatem. Sed intentio in rebus naturalibus magis proprie attribuitur primo motori quam ipsis rebus naturalibus; cum res naturales non dicantur aliquid intendere nisi secundum quod sunt directae a primo motore. Ergo et in potentiis animae magis debet attribui intentio rationi quam voluntati.

AG7

Praeterea, intentio, proprie loquendo, non est nisi cognoscentis. Sed voluntas non est cognoscentis.

Ergo intentio non est voluntatis.

AG8

Praeterea, eorum quae nullo modo sunt unum, non potest esse actus unus. Sed voluntas et ratio nullo modo sunt unum, cum ad diversa genera potentiarum animae pertineant; voluntas enim est in appetitivo, sed ratio in intellectivo. Ergo ratio et voluntas non possunt habere unum actum; et ita, si intentio est actus rationis aliquo modo, non erit actus voluntatis.

AG9

Praeterea, voluntas, secundum Philosophum in III ethic., cap. XXI, est finis tantum.

Sed finis est unus tantum in uno ordine. Ergo voluntas secundum suum actum comparatur tantum ad unum. Sed ubi est unum tantum, ibi non est ordo. Cum ergo intentio ordinem importet, videtur quod nullo modo sit voluntatis.

AG10

Praeterea, intentio nihil aliud esse videtur quam directio voluntatis in ultimum finem. Sed dirigere voluntatem est rationis.

Ergo intentio ad rationem pertinet.

AG11

Praeterea, sicut in perversitate peccati error est rationis, contemptus irascibilis, inordinatio voluntatis concupiscibilis; ita e contrario in reformatione animae fides est rationis, spes irascibilis, caritas concupiscibilis. Sed fides, secundum Augustinum, est quae intentionem dirigit. Ergo intentio est rationis.

AG12

Praeterea, secundum Philosophum in III ethic., voluntas est possibilem, et impossibilem, intentio vero est solum possibilem.

Ergo intentio non est voluntatis.

AG13

Praeterea, quod non est in anima, non est in voluntate. Sed intentio non est in anima: quia nec est potentia, sic enim esset naturalis, et in ea meritum non consisteret; nec est habitus, sic enim esset in dormiente; nec est passio, sic enim esset partis sensitivae, ut patet per Philosophum in VII ethic.. Haec autem tria sunt solummodo in anima, ut dicitur in II ethic.. Ergo intentio non est in voluntate.

AG14

Praeterea, ordinare rationis est, cum ad sapientem pertineat, ut dicitur in I metaphys..

Sed intentio ordinatio quaedam est in finem.

Ergo est rationis.

AG15

Praeterea, intentio est distantis a fine: haec enim praepositio in distantiam importat.

Sed magis distat a fine ratio quam voluntas; quia ratio solum demonstrat finem, voluntas vero inhaeret fini sicut proprio obiecto.

Ergo intendere est magis rationis quam voluntatis.

AG16

Praeterea, omnis actus voluntatis aut est eius absolute, aut per comparisonem ad superiores vires, aut in comparatione ad inferiores.

Sed intendere non est actus voluntatis absolute, quia sic idem esset quod velle vel amare; nec est actus eius in ordine ad superiorem, id est rationem, sic enim actus eius est eligere; nec in ordine ad inferiores, cum sic sit eius actus imperare. Ergo intendere nullo modo est actus voluntatis.

SC1

Sed contra. Intentio est solum de fine.

Sed finis et bonum est obiectum voluntatis.

Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

SC2

Praeterea, intendere est quoddam prosequi.

Sed prosequi vel fuga ad voluntatem pertinet, non ad rationem; sed solum dicere aliquid esse prosequendum vel fugiendum.

Ergo intentio est voluntatis.

SC3

Praeterea, omne meritum in voluntate consistit. Sed intentio est meritoria, et penes eam praecipue attenditur meritum vel demeritum.

Ergo intentio est voluntatis.

SC4

Praeterea, Ambrosius dicit: affectus operi tuo nomen imponit. Sed actus iudicatur bonus vel malus ex intentione.

Ergo intentio in affectu videtur contineri; et sic videtur esse voluntatis, et non rationis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod intentio est actus voluntatis: quod quidem manifeste apparet ex eius obiecto.

Oportet enim potentiam et actum in obiecto convenire, cum potentia non ordinetur in obiectum nisi per actum; oportet enim potentiae visivae et visionis esse idem obiectum, scilicet colorem. Cum ergo obiectum huius actus qui est intentio, sit bonum, quod est finis, quod etiam est obiectum voluntatis, oportet intentionem actum voluntatis esse.

Non tamen est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quaecumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere vel agere: uno modo secundum quod competit naturae suae; alio modo secundum quod competit naturae superioris agentis; impressio enim superioris agentis manet in inferiori; et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis; sicut sphaera solis movetur proprio motu, qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus, similiter aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunae, quae movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias, quae consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere Deorsum, calefacere, infrigidare; et habent alias operationes ex impressione caelestium corporum, ut magnes attrahit ferrum.

Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi praesupposita actione superioris, tamen illa actio quae competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquae moveri Deorsum; illa vero quae ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud: sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris, non in quantum est aqua, sed in quantum movetur a luna.

Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae; et absolute considerando, ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem.

Unde voluntas potest habere duplicem actum.

Unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis.

Alium vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquatur in voluntate.

Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem: et hoc modo intendere est actus voluntatis; cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem. Et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem.

Cum enim voluntas moveatur in suum obiectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinantur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis.

Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intentio assimilatur oculo quantum ad id quod de proprietate rationis in intentione invenitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio movet quodammodo voluntatem, et voluntas quodammodo rationem, ut ex dictis patet; et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utrique potest attribui actus in ordine ad alteram.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis quilibet actus voluntatis praesupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis apparet id quod est proprium rationis, ut ex dictis, in corp. Art., patet; unde ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod relatio in finem activa est rationis: eius enim est referre in finem; sed relatio passiva potest esse cuiuscumque directi vel relati in finem per rationem: et sic potest esse voluntatis. Et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem.

RA5

Et per hoc patet solutio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in primo motore non solum invenitur cognitio, sed voluntas; et ideo proprie potest ei intentio attribui.

Sed ad rationem non pertinet nisi cognitio; unde non est simile.

RA7

Ad septimum dicendum, quod intendere est non cognoscentis, cum res naturales intendunt finem, quamvis intentio praesupponat aliquam cognitionem. Si autem loquamur de intentione animali, sic non est nisi cognoscentis, sicut nec velle. Non tamen oportet quod intendere et velle sint actus eiusdem potentiae, cuius est cognoscere, sed eiusdem suppositi: non enim proprie dicitur cognoscere vel intendere potentia aliqua, sed suppositum per potentiam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio et voluntas sunt unum ordine, sicut universum dicitur esse unum; et sic nihil prohibet unum actum esse utriusque: unius quidem immediate, sed alterius mediate.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quamvis voluntas sit principaliter de fine, ex eo quod ea quae sunt ad finem non desiderantur nisi propter finem, nihilominus tamen voluntas est eorum quae sunt ad finem. Quod enim Philosophus dicit in III ethicorum, quod voluntas est finis, electio eorum quae sunt ad finem; non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando, et principaliter; et ex hoc quod electio nunquam est finis, ostenditur quod non sit idem eligere et velle.

RA10

Ad decimum dicendum, quod directio in finem activa pertinet ad rationem, sed passiva potest ad voluntatem pertinere: et sic pertinet ad intentionem.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod fides dirigit intentionem, sicut ratio voluntatem; unde, sicut fides est rationis, ita intentio voluntatis.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod voluntas non semper est impossibile, sed aliquando; et hoc sufficit, secundum intentionem Philosophi, ad ostendendum differentiam inter voluntatem et electionem, quae semper est possibile, ut scilicet eligere non sit omnino idem quod velle; et similiter nec intendere est omnino idem quod velle; sed ex hoc non excluditur quin sit actus voluntatis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod intentio est quidam actus animae. In illa autem trimembri divisione Philosophi actiones animae non continentur: quia actiones non sunt animae ut in anima, sed magis ut ab anima. Vel potest dici quod actiones comprehenduntur sub habitibus, sicut principiatum continetur in suo principio.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod ordinare est rationis, sed ordinari potest esse voluntatis; et sic intentio ordinationem importat.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procederet si nihil aliud requireretur ad intentionem nisi sola distantia; requiritur autem inclinatio, quae voluntati competit, et non rationi; unde ratio non sequitur.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quae sunt ad finem, in finem ipsum; sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quae sunt in finem ad invicem: et propter hoc intentio et electio differunt.

¶a14 Articulus 14

TTA

Quartodecimo quaeritur utrum voluntas eodem motu velit finem et intendat ea quae sunt ad finem.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Impossibile enim est eundem actum esse simul bonum et malum. Sed contingit esse voluntatem malam cum intentione bona; sicut cum quis vult furari ut det eleemosynam. Ergo non est idem actus intentio et voluntas.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in X eth., motus qui terminatur ad medium et ad extremum differunt specie. Sed id quod est ad finem, et finis, se habent quodammodo ut medium et extrema. Ergo intentio finis et voluntas eius quod est ad finem, differunt specie; et ita non sunt unus actus.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in VII ethic., fines in practicis sunt sicut principia in demonstrativis scientiis. Sed non est idem actus intellectus speculativi quo intelliguntur principia, et quo considerantur conclusiones. Quod patet ex hoc quod ex diversis habitibus eliciuntur: est enim intellectus habitus principiorum, sed scientia conclusionum. Ergo in operativis non est idem actus voluntatis quo intendimus finem et volumus ea quae sunt ad finem.

AG4

Praeterea, actus distinguuntur per obiecta.

Sed finis et id quod est ad finem, sunt diversa obiecta. Ergo non idem actus est intentio finis et voluntas eius quod est ad finem.

SC1

Sed contra. Duo actus non possunt esse simul unius potentiae. Sed voluntas simul dum vult id quod est ad finem, intendit finem. Ergo intentio finis et voluntas eius quod est ad finem, non sunt diversi actus.

SC2

Praeterea, sicut lux est ratio visibilitatis colori, ita finis est ratio appetibilitatis his quae sunt ad finem. Sed eodem actu visus videt colorem et lucem. Ergo eodem actu voluntas vult id quod est ad finem, et intendit finem; ergo intentio finis et voluntas non sunt diversi actus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quaestionem duplex est opinio, ut magister dicit in II Sent., dist. 28. Quidam enim dixerunt quod alius actus sit voluntas eius quod est ad finem, et intentio finis. Quidam vero dixerunt e contrario, quod sit unus actus, sed quod eorum distinctio sit tantummodo propter rerum varietatem. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum unitas actus ex unitate obiecti pensanda sit; si sint aliqua duo quae per aliquem modum sint unum, actus qui fertur in ea secundum quod sunt unum, erit unus; actus vero qui fertur in ea secundum quod sunt duo, erunt duo, sicut partes lineae sunt quodammodo duo, et quodammodo unum, prout scilicet uniuntur in toto: et ideo actus visionis, si feratur in duas partes lineae secundum quod sunt duae, id

est in utramque per se secundum id quod est proprium sibi, erunt duae visiones, nec poterunt simul videri; si autem feratur in totam lineam comprehendentem utramque partium, erit una visio, et simul tota linea videbitur.

Omnia autem quae sunt ad invicem ordinata, sunt quidem plura in quantum sunt res quaedam per se consideratae; sunt vero unum in ordine quo ad invicem ordinantur: et ideo actus animae qui fertur in ea secundum quod sunt ad invicem ordinata est unus; actus vero animae qui fertur in ea secundum quod sunt in se considerata, est multiplex. Sicut patet in consideratione statuæ mercurii: quam si aliquis consideret ut est quaedam res, erit alia consideratio eius, et consideratio mercurii, cuius statuæ est imago; si autem consideretur statuæ ut imago mercurii, erit idem modus considerationis in statuam et in mercurium.

Similiter quando motus voluntatis fertur in finem et in id quod est ad finem, si feratur in ea secundum quod utrumque est quaedam res per se existens, erit diversus motus voluntatis: et sic est vera opinio quæ dicit, quod intentio finis et voluntas eius quod est ad finem, sunt diversi actus. Si autem voluntas feratur in unum eorum secundum quod habet ordinem ad aliud, sic est unus actus voluntatis in utrumque: et sic est vera opinio quæ ponit, unum actum esse intentionem finis et voluntatem eius quod est ad finem.

Sed si recte inspiciatur ratio intentionis, invenitur hæc opinio esse verior quam alia.

Motus enim voluntatis in finem non dicitur absolute intentio, sed simpliciter velle; sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quæ sunt in finem. Qui enim vult sanitatem, dicitur eam simpliciter velle; sed solum eam intendere dicitur, quando aliquid propter sanitatem vult.

Et ideo concedendum est, quod intentio non sit alius actus numero quam voluntas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis unus actus non possit esse bonus et malus, tamen alicuius actus mali potest esse aliqua circumstantia bona; sicut actus vitiosus est, si quis comedat plus quam debet, licet comedat quando debet. Et ita voluntas qua quis vult furari ut pascat pauperes, est actus malus simpliciter, habens tamen aliquam circumstantiam bonam: propter quid enim ponitur una de circumstantiis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum, quando sistitur in medio; quando enim per medium transitur ad terminum, tunc est unus numero motus. Et ita quando voluntas movetur in id quod est ad finem, cum ordine ad finem, est unus motus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quando conclusio et principium considerantur utrumque per se, sunt diversae considerationes; sed quando consideratur principium in ordine ad conclusionem, est eadem consideratio utriusque, sicut fit in syllogismo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod finis et id quod est ad finem, sunt unum obiectum, in quantum consideratur unum in ordine ad aliud.

¶a15 Articulus 15

TTA

Quintodecimo quaeritur utrum electio sit actus voluntatis.

TTB

Et videtur quod non, sed rationis.

AG1

Ignorantia enim non est voluntatis, sed rationis. Sed perversitas electionis, ignorantia quaedam est; unde omnis malus, dicitur esse ignorans ignorantia electionis, ut patet in III ethicorum. Ergo et electio rationis est.

AG2

Praeterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita conclusio. Sed electio est quasi quaedam conclusio consilii, ut patet in III et VII ethicorum.

Cum ergo consilium sit rationis, et electio similiter rationis erit.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in VIII ethicorum, principalitas virtutis moralis in electione consistit. Sed, sicut ipse dicit in VI ethicorum, id quod est prudentiæ in virtutibus moralibus, est principale, quod formaliter complet rationem virtutis. Ergo electio pertinet ad prudentiam. Sed prudentia est in ratione. Ergo et electio.

AG4

Praeterea, electio discretionem quamdam importat. Sed discernere rationis est. Ergo et eligere.

SC1

Sed contra. Est, quod eligere est duobus propositis unum alteri praeoptare, ut patet per Damascenum. Sed optare est actus voluntatis, et non rationis. Ergo et eligere.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in III ethicorum, quod electio est desiderium praeconsilii. Sed desiderium est voluntatis, et non rationis. Ergo et electio.

CO

Respondeo. Dicendum, quod electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio in VI ethicorum, ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum.

Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem.

Quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus.

Primo ex ratione obiecti: quia proprium obiectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est obiectum voluntatis; nam bonum dicitur et finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile.

Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis. Nam quantumcumque ratio unum alteri praeferat, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem.

Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praeferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem.

Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle et intendere. Sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis, sive propter aliud, ut quod est ad finem: utrumque enim velle dicimur. Sed eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem. Intendere vero, secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod practicae inquisitionis est duplex conclusio: una quae est in ratione, scilicet sententia, quae est iudicium de consiliatis; alia vero quae est in voluntate, et huiusmodi est electio: et dicitur conclusio per quamdam similitudinem, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod electio dicitur esse principale in virtute morali et ex parte eius quod habet de ratione, et ex parte eius quod habet de voluntate: utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis; et dicitur electio principale respectu exteriorum actuum.

Unde non oportet quod electio sit actus prudentiae totaliter; sed participat aliquid prudentiae, sicut et rationis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod discretio invenitur in electione, secundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem sequitur voluntas in eligendo.

|q23 Quaestio 23

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum Deo competat habere voluntatem.

PR2

Secundo utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens.

PR3

Tertio utrum voluntas divina convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi.

PR4

Quarto utrum Deus de necessitate velit quidquid vult.

PR5

Quinto utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat.

PR6

Sexto utrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate.

PR7

Septimo utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae.

PR8

Octavo utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum Deo competat voluntatem habere.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Omni enim voluntatem habenti competit secundum electionem voluntatis agere. Sed Deus non agit secundum voluntatis electionem; ut enim dicit dionysius, IV cap. De divin.

Nomin.: sicut noster visibilis sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia; ita et divina bonitas. Ergo Deo non competit voluntatem habere.

AG2

Praeterea, ex causa contingenti non possunt effectus necessarii provenire. Sed voluntas est causa contingens, cum se habeat ad utrumlibet.

Ergo non potest esse causa necessariorum.

Deus autem est causa omnium, tam necessariorum quam contingentium. Ergo non agit per voluntatem; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, ei quod non habet aliquam causam, non competit aliquid quod importet respectum ad causam. Sed Deus, cum sit prima causa omnium, non habet aliquam causam.

Ergo, cum voluntas importet habitudinem in causam finalem, quia voluntas est finis, secundum Philosophum in III ethicorum, videtur quod voluntas Deo non competat.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum, in III ethic., voluntarium meretur laudem vel vituperium; involuntarium autem veniam et misericordiam. Ergo ei non competit ratio voluntarii cui non competit ratio laudabilis. Sed Deo non competit ratio laudabilis, quia laus, ut dicitur in I ethic., non est optimorum, sed eorum quae ordinantur in optimum; honor autem est optimorum. Ergo Deo non competit habere voluntatem.

AG5

Praeterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Sed voluntario opponitur duplex involuntarium, ut dicitur in libro III ethic.: scilicet involuntarium per ignorantiam, et per violentiam. Sed Deo non competit involuntarium per violentiam, quia coactio in Deum non cadit; nec involuntarium per ignorantiam, quia ipse omnia novit. Ergo nec voluntarium Deo competit.

AG6

Praeterea, ut dicitur in Lib. De regulis fidei, est duplex voluntas: scilicet affectionis respectu interiorum actuum, et effectiois respectu exteriorum. Voluntas autem affectionis, ut ibi dicitur, est faciens ad meritum; voluntas autem effectiois est perficiens meritum. Deo autem non competit mereri. Ergo nec voluntatem aliquo modo habere.

AG7

Praeterea, Deus movens est non motum: quia secundum boetium, immobilis manens dat cuncta moveri.

Sed voluntas est movens motum, ut dicitur in Lib. III de anima; unde et in II metaphys., probat Philosophus quod movet sicut desideratum et intellectum ex hoc quod est movens non motum. Ergo Deo non competit voluntatem habere.

AG8

Praeterea, voluntas appetitus quidam est; sub appetitiva enim animae parte continetur.

Sed appetitus est imperfectio; est enim non habiti, secundum Augustinum. Ergo, cum nulla imperfectio in Deum cadat, videtur quod ei non competat voluntatem habere.

AG9

Praeterea, nihil quod se habet ad opposita, videtur Deo competere; cum talia sint generabilia et corruptibilia, a quibus longe Deus removetur. Sed voluntas se habet ad opposita, cum inter rationales potestates contineatur, quae ad opposita se habent, secundum Philosophum.

Ergo voluntas Deo non competit.

AG10

Praeterea, Augustinus, XIV de CIV. Dei, dicit, quod Deus non aliter afficitur ad res cum sunt, et aliter cum non sunt.

Sed cum non sunt, Deus non vult res esse: essent enim, si eas esse vellet. Ergo et cum sint, Deus non vult eas esse.

AG11

Praeterea, Deo non competit perfici, sed perficere. Voluntatis autem est perfici bono, sicut intellectus vero. Ergo voluntas Deo non competit.

SC1

Sed contra. Est quod in psalm. Cxiii, 3, dicitur: omnia quaecumque voluit fecit; ex quo videtur quod voluntatem habeat, et ex voluntate sua res creatae sint.

SC2

Praeterea, beatitudo maxime in Deo invenitur.

Sed beatitudo voluntatem requirit, quia beatus dicitur, secundum Augustinum, qui habet quidquid vult, et nihil mali vult. Ergo voluntas competit Deo.

SC3

Praeterea, ubicumque inveniuntur perfectiores conditiones voluntatis, ibi est perfectius voluntas. Sed in Deo perfectissime inveniuntur conditiones voluntatis: est enim in eo indistantia voluntatis a subiecto, quia sua essentia est sua voluntas; est in eo indistantia voluntatis ab actu, quia sua actio est sua essentia; est in eo indistantia voluntatis a fine, sive ab obiecto, quia sua voluntas est sua bonitas. Ergo in Deo perfectissime invenitur voluntas.

SC4

Praeterea, voluntas est radix libertatis. Sed libertas praecipue competit Deo; liber enim est qui causa sui est, secundum Philosophum in I metaphysicorum; quod maxime de Deo verificatur.

Ergo in Deo invenitur voluntas.

CO

Respondeo. Dicendum, quod voluntas propriissime in Deo invenitur.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cognitio et voluntas radicanter in substantia spirituali super diversas habitudines eius ad res.

Est enim una habitudo spiritualis substantiae ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualement substantiam, non quidem secundum esse proprium, ut antiqui ponebant, dicentes, quod terram terra cognoscimus, aqua vero aquam, et sic de aliis; sed secundum propriam rationem. Non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio eius, secundum Philosophum in III de anima.

Et quia ratio rei absoluta sine concrectione non potest inveniri nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis; ut quae sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia: in quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea ut medium cognoscendi; sicut Deus per suam essentiam seipsum et omnia alia cognoscit; voluntas autem in quibus appetitus fundatur super habitudinem, qua substantia spiritualis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad eas in seipsis existentes.

Et quia cuiuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere; inde est quod cuiuslibet rei competit habere appetitum vel naturalem, vel animale, vel rationalem seu intellectualem; sed in diversis diversimode invenitur.

Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet, secundum quod diversimode in se aliquid habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur.

Res ergo materiales, in quibus est, quidquid eis inest, quasi materiae obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis. Unde huius ordinationis ipsae res materiales non sunt sibi ipsis causae, quasi ipsae se ordinent in hoc ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur; unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt. Et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem.

Substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam; et hoc secundum gradum suae immaterialitatis; et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cuius ipsae sunt causae, quasi se ordinentes in hoc ad quod ordinantur. Et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere.

Si enim arca quae est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum quem haberet; unde non remaneret artifici liberum facere domum vel non facere, vel facere sic, aut aliter. Sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens, quantum est de se, magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse, respectu accidentium dispositionum domus; remanet artifici libera inclinatio respectu domus faciendae vel non faciendae.

Quia vero in substantia spirituali sensitiva, licet recipiantur formae rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiae conditionibus, ex hoc quod recipiuntur in organo corporali; ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit.

Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetunt; sed inclinari in id quod appetunt, vel non inclinari, non subiacet dispositioni eorum.

Sed in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberae inclinationis; quae quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit.

Et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis; animae vero sensitivae attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis; soli vero substantiae intellectivae attribuitur voluntas. Et quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis.

Unde, cum Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summe competit et propriissime ratio voluntatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dionysius non intendit ex verbis illis excludere voluntatem et electionem a Deo, sed ostendere universalem eius influentiam in res. Non enim ita communicat suam bonitatem rebus, ut quasdam eligat quas suae bonitatis participes faciat, quasdam vero a participatione suae bonitatis omnino

excludat; sed omnibus dat affluenter ut dicitur Iac. I, 5; quamvis quantum ad hoc eligere dicatur quod quibusdam plura quam aliis dat ex ordine suae sapientiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod vult, immutabiliter vult; et ideo ex ipsa ratione suae immobilitatis res necessariae causari possunt; et praecipue cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata, sed in se possibilis, et necessaria per aliud.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas est alicuius dupliciter: uno modo principaliter, et alio modo secundario.

Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia; secundario autem est eorum quae sunt ad finem, quae propter finem volumus.

Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium, sicut ad causam; sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis.

Sciendum est autem, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum distinguuntur tantum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis nisi secundum modum significandi.

Voluntas ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad bonitatem suam, quae secundum rem idem est quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinae nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi.

Nec est inconveniens, in Deo significari aliquid per modum causae; sic enim divinitas significatur in Deo ut habens se ad Deum per modum causae formalis.

Res vero creatae, quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines, sed ut ordinata ad finem: propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas manifestetur, et ut sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod laus non debetur voluntati secundum quemlibet actum suum, si laus stricte accipitur, ut Philosophus accipit; sed secundum quod voluntas comparatur ad ea quae sunt ad finem. Constat enim quod actus voluntatis invenitur non solum in operibus virtutis, quae sunt laudabilia, sed etiam in actu felicitatis, quae est honorabilium: constat enim quod felicitas delectationem habet. Et tamen etiam laus Deo attribuitur, cum ad laudandum Deum in multis locis Scripturae invitemur; sed laus communius accipitur quam Philosophus accipiat.

Vel potest dici, quod laus, etiam proprie accepta, Deo competit, in quantum sua voluntate ordinat creaturas in seipsum sicut in finem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in Deo est voluntas affectionis, et voluntas effectiois: vult enim se velle, et vult se agere quod agit; sed non oportet quod ubicumque est altera istarum, inveniatur meritum, sed solummodo in natura imperfecta tendente in perfectionem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter; sed quando volitum est idem voluntati, tunc non movet nisi secundum modum significandi. Et quantum ad hunc modum loquendi, secundum Commentatorem in Lib. VIII phys., verificatur dictum Platonis, qui dicebat, quod primum movens movet seipsum, in quantum scilicet intelligit et vult seipsum. Nec tamen quia vult creaturas, sequitur quod a creaturis movetur; quia creaturas non vult nisi ratione suae bonitatis, ut dictum est, in solut. Ad 3 argum..

RA8

Ad octavum dicendum, quod per eandem naturam aliquid movetur ad terminum quem nondum obtinet, et in termino quiescit quem iam obtinuit. Unde eiusdem potentiae est tendere in bonum cum nondum habetur, et diligere ipsum, et delectari in eo postquam habetur; et utrumque horum pertinet ad potentiam appetitivam, quamvis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id quod non habet, ratione cuius dicitur quod appetitus est imperfecti.

Sed voluntas indifferenter se habet ad utrumque: unde voluntas secundum propriam rationem competit Deo, non autem appetitus.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Deo non competit ad opposita se habere quantum ad ea quae sunt in essentia eius; sed ad opposita se habet quantum ad effectus in creaturis, quos potest facere et non facere.

RA10

Ad decimum dicendum, quod Deus cum non operatur res, vult res esse; sed tamen non vult quod tunc sint: unde obiectio procedit ex suppositione falsi.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Deus non potest aliquo perfici secundum rem; tamen per modum significandi aliquando aliquo perfici significatur, sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum est perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus.

In Deo autem idem est intelligibile primum et intellectus, et volitum primum et voluntas.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ordo enim distinctionem praesupponit.

Sed in divina voluntate non est aliqua distinctio, cum uno simplici actu voluntatis velit omnia quae vult. Ergo in divina voluntate non est antecedens et consequens, quod ordinem importet.

AG2

Sed dicendum, quod in voluntate divina etsi non sit distinctio ex parte volentis, est tamen distinctio ex parte volitorum. Sed contra: ex parte volitorum non potest ordo in voluntate poni nisi dupliciter: aut respectu diversorum, aut respectu unius voliti. Si respectu diversorum volitorum, sequitur quod voluntas antecedens dicatur de primis creaturis, voluntas autem consequens de posterioribus creaturis: quod falsum est. Si autem respectu unius voliti, hoc non potest esse nisi secundum diversas circumstantias in illo volito consideratas.

Hoc autem non potest ponere distinctionem vel ordinem in voluntate; cum voluntas referatur ad rem secundum quod in sua natura existit; res autem in sua natura implicita est omnibus suis conditionibus. Ergo nullo modo in divina voluntate debet poni antecedens et consequens.

AG3

Praeterea, sicut voluntas comparatur ad creaturas, ita et scientia et potentia. Sed propter ordinem creaturarum non distinguimus scientiam nec potentiam Dei per antecedentem et consequentem. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet.

AG4

Praeterea, illud quod non recipit mutationem nec impedimentum ab alio, non iudicatur ex alio, sed ex seipso tantum. Voluntas autem divina a nullo potest immutari nec impediri.

Ergo nec debet iudicari ex alio, sed ex seipsa tantum. Sed voluntas antecedens in Deo dicitur, secundum Damascenum, ex ipso existens; consequens autem ex causa nostra. Ergo in Deo non debet distingui voluntas consequens contra antecedentem.

AG5

Praeterea, in affectiva non videtur esse ordo nisi ex cognitiva, quia ordo ad rationem pertinet. Sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinem, quae est ratio, sed cognitio simplex, quae est intellectus. Ergo nec in voluntate eius debet poni ordo antecedentis et consequentis.

AG6

Praeterea, boetius dicit in Lib. De consol., quod Deus uno mentis intuitu omnia cernit. Ergo pari ratione ad omnia quae vult, uno simplici actu voluntatis se extendit: ergo in eius voluntate non debet poni antecedens et consequens.

AG7

Praeterea, Deus cognoscit res in seipso et in propria natura rerum; et quamvis res posterius sint in propria natura quam in verbo, non tamen in cognitione Dei ponitur antecedens et consequens. Ergo nec in voluntate poni debet.

AG8

Praeterea, sicut divinum esse mensuratur aeternitate, ita et divina voluntas. Sed duratio divini esse, propter hoc quod est aeternitate mensurata, est tota simul, non habens prius et posterius. Ergo nec in voluntate divina debet poni antecedens et consequens.

SC1

Sed contra. Est quod Damascenus dicit in II Lib.: oportet scire, quod Deus antecedente voluntate vult omnes salvari: non autem consequente, ut post subdit. Ergo distinctio antecedentis et consequentis competit divinae voluntati.

SC2

Praeterea, Deo competit voluntas habitualis aeterna secundum quod Deus est, et voluntas actualis secundum quod creator est, volens res actu esse. Sed haec voluntas comparatur ad primam sicut consequens ad antecedens. Ergo in voluntate divina antecedens et consequens invenitur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cuius distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit: dicit enim in

Lib. II, quod voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens: sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis: et sicut agens est prius facto et principalius, ita id quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo quod est ex parte facti. Sicut patet in operatione naturae, quod ex parte virtutis formativae, quae est in semine, est quod animal perfectum producat: sed ex parte materiae recipientis, quae quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producat perfectum animal, sicut contingit in partibus monstruosis. Et sic dicimus de prima intentione naturae esse quod animal perfectum producat; sed quod producat animal imperfectum, est ex secunda intentione naturae: quae ex quo non potest propter suam indispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax.

Et similiter est considerandum in operatione Dei qua operatur in creaturis.

Quamvis enim ipse in sua operatione materiam non requirat, et res a principio creaverit nulla materia praeexistente, nunc tamen operatur in rebus quas primo creavit, eis administrans, praesupposita natura quam prius eis dedit; et quamvis posset a creatura omne impedimentum auferre, quo perfectionis incapaces existunt; tamen secundum ordinem suae sapientiae disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum modum suum.

Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente.

Sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax; et hoc est quasi de secunda intentione eius, et dicitur voluntas consequens.

Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle: sed quia quidam suae salutis adversantur, quos ordo suae sapientiae ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per iustitiam damnans; ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei.

Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus poena in praesenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente neque consequente; sed est ab eo solummodo permissus.

Nec tamen intelligendum est ex praedictis quod intentio Dei frustrari possit: quia istum qui non salvatur, praescivit ab aeterno fore non salvandum; nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem praedestinationis, qui est ordo absolutae voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ordo divinae voluntatis non attenditur secundum diversa volita, sed per respectum ad unum et idem volitum propter diversa in eo reperta; sicut aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente, ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente, propter peccata quae in eo inveniuntur.

Quamvis autem res in quam fertur actus voluntatis, sit cum omnibus suis conditionibus, non tamen oportet quod quaelibet illarum conditionum quae inveniuntur in volito, sit ratio movens voluntatem; sicut vinum non movet appetitum bibentis ratione virtutis inebriandi quam habet, sed ratione dulcedinis; quamvis simul utrumque in uno inveniatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina est immediatum creaturarum principium, ordinando attributa divina per modum intelligendi, secundum quod ad opus applicantur. Potentia enim non exit in opus nisi recta per scientiam, et determinata per voluntatem ad aliquid agendum; et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam vel scientiam.

Vel dicendum, quod ratio voluntatis consistit, ut dictum est, in comparatione voluntatis ad ipsas res; sed res dicuntur esse scitae, vel possibiles alicui agenti, in quantum sunt in ipso per modum intelligibilem vel virtualem. Res autem secundum quod sunt in Deo, non habent ordinem; sed secundum quod sunt in seipsis; et ideo ordo rerum non attribuitur scientiae vel potentiae, sed solum voluntati.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis divina voluntas non impediatur nec immutetur ex aliquo alio, tamen secundum ordinem sapientiae fertur in aliquid secundum conditionem illius; et sic voluntati divinae attribuitur aliquid ex parte nostra.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine voluntatis ex parte ipsius actus; sic autem ibi non est ordo antecedentis et consequentis.

RA6

Et similiter dicendum ad sextum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis res posterius habeat esse in sua natura quam in Deo, non tamen posterius cognoscitur a Deo in propria natura quam in seipso: quia hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit, intuetur res et prout sunt in seipso, et prout sunt in propria natura.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in voluntate Dei non ponuntur antecedens et consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat aeternitati; sed ad denotandum diversam comparationem eius ad volita.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum voluntas Dei convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Sicut enim ea quae in creaturis aguntur, sunt signa divinae voluntatis; ita et scientiae et potentiae. Sed scientia et potentia non distinguuntur per potentiam et scientiam quae sunt essentia Dei, et signa eius. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet per voluntatem beneplaciti quae est divina essentia, et voluntatem signi.

AG2

Praeterea, per hoc quod aliquid Deus vult voluntate beneplaciti, ostenditur actum divinae voluntatis ferri in illud, ut sic sit Deo placitum. Aut ergo illud in quod fertur voluntas signi, est placitum Deo, aut non. Si est placitum Deo, ergo vult illud voluntate beneplaciti; et sic voluntas signi non debet a voluntate beneplaciti distingui. Si autem non sit placitum Deo, significatur autem esse placitum ei per voluntatem signi; ergo signum divinae voluntatis erit falsum; et ita in doctrina veritatis talia signa divinae voluntatis poni non debent.

AG3

Praeterea, omnis voluntas est in volente.

Sed quidquid est in Deo, est divina essentia.

Si ergo voluntas signi Deo attribuitur, erit idem quod divina essentia; et sic non distinguitur a voluntate beneplaciti; nam illa voluntas dicitur esse beneplaciti, quae est ipsa divina essentia, ut magister in I Sent., distinct. 45, dicit.

AG4

Praeterea, quidquid Deus vult, bonum est. Sed signum voluntatis debet divinae voluntati respondere. Ergo signum voluntatis non debet esse de malo. Cum ergo permissio sit de malo, et similiter prohibitio; videtur quod non debeant poni signa divinae voluntatis.

AG5

Praeterea, sicut invenitur bonum et melius, ita malum et peius. Sed secundum bonum et melius distinguitur duplex voluntas signi: scilicet praeceptum quod est de bono, et consilium quod est de meliori bono. Ergo et similiter respectu mali et peioris debent duo signa voluntatis poni.

AG6

Praeterea, voluntas Dei magis inclinatur ad bonum quam ad malum. Sed signum voluntatis quod respicit malum, scilicet permissio, nunquam potest impediri. Ergo et praeceptum et consilium, quae sunt respectu boni, non deberent impedimentum suscipere; quod tamen apparet esse falsum.

AG7

Praeterea, eorum quae se invicem consequuntur, unum non debet contra aliud distingui.

Sed voluntas beneplaciti et Dei operatio se consequuntur: nihil enim operatur quod non velit voluntate beneplaciti; et nihil vult voluntate beneplaciti in creaturis, quod non operetur, secundum illud psalm. Cxiii, 3: omnia quaecumque voluit, Dominus fecit.

Ergo operatio non debet poni sub voluntate signi, quae contra voluntatem beneplaciti distinguitur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in divinis est duplex modus loquendi.

Unus secundum propriam locutionem: quando scilicet Deo attribuimus id quod sibi competit secundum suam naturam; quamvis semper sibi eminentius competat quam a nobis mente concipiatur, vel sermone proferatur; ratione cuius nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum.

Alius modus est secundum figurativam sive tropicam vel symbolicam locutionem.

Quia enim ipse Deus, secundum quod in se est, aciem nostrae mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea quae apud nos inveniuntur.

Et sic sensibilibus nomina Deo attribuimus, ut cum eum nominamus vel lucem, vel leonem, vel aliquid huiusmodi. Quarum quidem locutionum veritas in hoc fundatur, quod nulla creatura, ut dicit dionysius, II cap.

Cael. Hierarch., est universaliter boni participatione privata; et ideo in singulis creaturis est invenire aliquas proprietates repraesentantes quantum ad aliquid divinam bonitatem; et ita nomen in Deum transfertur, in quantum res significata per nomen, signum est divinae bonitatis.

Quodcumque ergo signum loco signati accipitur in divinis, est modus tropicae locutionis.

Uterque autem istorum modorum loquendi concurrit in voluntate divina.

Invenitur enim in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra, art. 1, dictum est; et sic voluntas de Deo proprie dicitur; et haec est voluntas beneplaciti, quae per antecedentem et consequentem distinguitur, ut dictum est, art.

Præced..

Quia vero voluntas in nobis habet quamdam animi passionem consequentem; ideo, sicut alia nomina passionum metaphorice dicuntur de Deo, ita et nomen voluntatis. Dicitur autem nomen irae de Deo, quia in eo invenitur effectus qui solet esse irati apud nos, scilicet punitio; unde ipsa punitio, qua punit, Dei ira nominatur. Et simili modo loquendi, illa quae solent esse signa voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur: et pro tanto dicitur voluntas signi, quia ipsum signum quod solet esse voluntatis, voluntas appellatur.

Cum autem voluntas possit designari et secundum quod proponit de agendis, et secundum quod impetum facit ad opus, utroque modo voluntati aliqua signa attribuuntur.

Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum eius prohibitio.

Quantum autem ad prosecutionem boni, est duplex signum voluntatis: nam respectu boni necessarii, sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis praeceptum; respectu autem boni utilis, quo faciliori modo et convenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium.

Sed secundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex signum: unum expressum, quod est operatio; quod enim quis operatur, indicat se expresse velle: aliud vero est signum interpretativum, scilicet permissio; qui enim non prohibet aliquid quod impedire potest, interpretative videtur consentire in illud; hoc autem nomen permissionis importat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quamvis sit omnia potens et omnia sciens, non tamen omnia volens; et ideo, praeter signa in creaturis inventa, quibus ostenditur quod est sciens et potens et volens, voluntati assignantur quaedam signa, ut ostendatur quid Deus velit, et non solum quod est volens.

Vel dicendum, quod scientia et potentia non habent ita adiunctum modum passionis sicut voluntas, prout in nobis invenitur. Et ideo voluntas magis appropinquat ad illa quae metaphorice dicuntur de Deo, quam potentia vel scientia; et ideo signa voluntatis magis dicimus voluntatem metaphorice loquendo, quam signa scientiae et potentiae, scientiam et potentiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus non velit omne quod praecipit vel permittit, vult tamen aliquid circa hoc. Vult enim omnes esse debitores eius quod praecipit, et in potestate nostra esse id quod permittit; et hanc voluntatem divinam praeceptum et permissio significat.

Vel potest dici, quod voluntas signi non pro tanto dicitur quia significet Deum velle illud; sed quia id quod solet esse signum voluntatis apud nos, voluntas nominatur. Non autem oportet ut id quod solet esse alicuius rei signum, sit falsum quando ei non respondet id quod solet significare, nisi tunc tantum quando ad significandum illud adhibetur. Quamvis ergo praecipere in nobis sit signum volendi illud, non tamen quodcumque praecipit aliquid vel Deus vel homo, oportet quod significet se velle illud esse. Unde non sequitur quod sit signum falsum.

Et inde est quod in actibus non semper est mendacium, quodcumque aliqua actio agitur per quam solet aliquid significari, si illud non subsit. Sed in verbo, si non subsit illud quod significat, de necessitate est falsitas, quia scilicet verba ad hoc sunt instituta ut sint signa; unde si non respondet eis signatum, est ibi falsitas. Actiones autem non sunt ad hoc institutae ut significant, sed ut aliquid per eas fiat; accidit autem quod per eas aliquid significetur.

Et ideo non semper est falsitas in eis si signatum non respondet; sed tunc tantum quando ad significandum applicantur ab agente.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas signi non est in Deo, sed a Deo; est enim aliquis Dei effectus talis, qualis solet apud nos voluntas hominis designari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod voluntas Dei quamvis non sit respectu mali ut fiat, est tamen respectu eius ut impediatur prohibendo, vel in potestate nostra constituatur permittendo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum omne in quod voluntas tendit, habeat ordinem ad finem, qui est ratio volendi omnia; mala autem careant ordine ad finem; omnia mala unum tenent locum, sicut respectu finis, ita et respectu voluntatis divinae; sed bona quae ordinantur in finem, secundum diversum ordinem quem habent ad finem, diversimode ad ea se habet voluntas. Et propter hoc sunt diversa signa de bono et meliori, non autem de malo et peiori.

RA6

Ad sextum dicendum, quod voluntas signi non distinguitur contra voluntatem beneplaciti per hoc quod est impleri et non impleri: unde, quamvis voluntas beneplaciti semper impleatur, potest tamen ad voluntatem signi aliquid pertinere quod impletur: unde ea quae Deus praecipit vel consulit, quandoque vult voluntate beneplaciti.

Distinguitur autem voluntas signi a voluntate beneplaciti, quia unum est ipse Deus, aliud est effectus eius, ut iam dictum est, in corp. Art..

Et sciendum est, quod voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti: quaedam enim est voluntas signi quae nunquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri nunquam velit; quaedam autem semper in idem incidit, sicut operatio; quaedam vero quandoque incidit, et quandoque non, sicut praeceptum, prohibitio et consilium.

RA7

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

la4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum Deus de necessitate velit quidquid vult.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Omne enim aeternum est necessarium.

Sed Deus ab aeterno vult quidquid vult. Ergo de necessitate vult quidquid vult.

AG2

Sed dicendum, quod velle Dei est necessarium et aeternum ex parte voluntatis, quae est divina essentia, et ex parte eius quod est ratio volendi, quod est divina bonitas; non autem quantum ad respectum voluntatis ad volitum. Sed contra: hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, importat habitudinem voluntatis ad volitum. Sed hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, est aeternum. Ergo ipsa habitudo voluntatis ad volitum est aeterna et necessaria.

AG3

Sed dicendum, quod habitudo ad volitum est aeterna et necessaria, secundum quod volitum est in ratione exemplari, non autem secundum quod est in seipso, sive in propria natura. Sed contra: secundum hoc aliquid est volitum quod ad ipsum refertur voluntas.

Si ergo ab aeterno non refertur voluntas Dei ad volitum, secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in ratione volendi exemplari; tunc aliquod temporale, utpote Petrum salvari, non esset ab aeterno volitum a Deo, ut scilicet in propria natura esset; sed solummodo ab aeterno esset a Deo volitum ut esset in rationibus aeternis; quod patet esse falsum.

AG4

Praeterea, quidquid Deus voluit vel vult, postquam vult illud vel voluit, non potest illud non velle vel non voluisse. Sed quidquid Deus vult, nunquam non voluit; eo quod semper et ab aeterno voluit quidquid vult. Ergo Deus non potest non velle quidquid vult; ergo de necessitate vult quidquid vult.

AG5

Sed diceretur, quod ratio ista procedit secundum quod velle Dei consideratur quantum ad ipsum volentem, vel actum, vel rationem volendi, non autem quantum ad habitudinem qua refertur ad volitum. Sed contra: creare est actus semper importans respectum ad effectum; connotat enim effectum temporalem. Sed ratio ista verificatur de creatione, si supponeretur Deum semper creasse; quod quia creavit aliquid, non potest non creasse. Ergo de necessitate sequitur, secundum quod habet respectum ad volitum.

AG6

Praeterea, Deo idem est esse quod velle.

Sed Deum necesse est esse omne quod est, quia in perpetuis non differt esse et posse, secundum Philosophum in III phys..

Ergo et Deum necesse est velle omne quod vult.

AG7

Sed dicendum, quod quamvis velle et esse sint idem secundum rem, tamen differunt secundum modum significandi, quia velle significatur per modum actus, qui transit in alterum.

Sed contra: esse etiam Dei quamvis sit idem quod essentia secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi; quia esse significat per modum actus. Ergo quantum ad hoc non est differentia inter esse et velle.

AG8

Praeterea, aeternitas repugnat successioni.

Sed velle divinum aeternitate mensuratur. Ergo non potest ibi esse successio. Esset autem successio, si quod ab aeterno voluit non vellet; aut si quod non voluit, vellet. Ergo impossibile est eum velle quod non voluit, vel non velle quod voluit. Ergo quidquid vult, de necessitate vult; et quidquid non vult, de necessitate non vult.

AG9

Praeterea, quicumque voluit aliquid necessarium, impossibile est eum non voluisse illud, quia quod factum est, non potest non fuisse. Sed in Deo idem est velle et voluisse, qui actus voluntatis eius non est novus, sed aeternus. Ergo Deus non potest non velle quod vult; et sic de necessitate vult quod vult.

AG10

Sed dicendum, quod vult de necessitate quantum ad rationem volendi, non autem quantum ad ipsum volitum. Sed contra: ratio volendi Deo est ipsemet, qui a seipso vult quidquid vult. Si ergo seipsum de necessitate vult, et omnia alia de necessitate vellet.

AG11

Praeterea, ratio volendi est finis. Finis autem, secundum Philosophum in II physic., et in VII ethicorum, ita se habet in appetitivis et operativis sicut principium in demonstrativis. Sed in demonstrativis si principia sunt necessaria, sequitur conclusio necessaria. Ergo et in appetitivis, si aliquis vult finem, vult ea de necessitate, quae sunt ad finem; et ita, si velle divinum est necessarium quantum ad rationem volendi, erit necessarium per comparisonem ad volita.

AG12

Praeterea, quicumque potest velle aliquid et non velle, potest incipere velle illud. Sed Deus non potest incipere velle aliquid. Ergo non potest aliquid velle et non velle; et ita de necessitate vult quidquid vult.

AG13

Praeterea, sicut Dei voluntas importat respectum ad creaturas, ita et potentia et scientia.

Sed necessarium est Deum posse quidquid potest, et necessarium est eum scire quidquid scit. Ergo necessarium est eum velle quidquid vult.

AG14

Praeterea, illud quod semper eodem modo se habet, est necessarium. Sed respectus divinae voluntatis ad volita, semper est eodem modo se habens. Ergo est necessarius; et ita velle divinum quantum ad habitudinem ad substantiam voliti est necessarium.

AG15

Praeterea, si Deus vult Antichristum fore, de necessitate sequitur Antichristum fore, quamvis Antichristum fore non sit necessarium.

Hoc autem non esset, nisi esset necessarius respectus sive necessaria habitudo divinae voluntatis ad volitum.

Ergo ipsum velle divinum, secundum quod importat respectum voluntatis ad volitum, est necessarium.

AG16

Praeterea, ordo divinae voluntatis ad rationem volendi est causa ordinis divinae voluntatis ad volitum; voluntas enim in aliquod volitum fertur propter rationem volendi. Inter utrumque autem ordinem non cadit aliquod contingens medium. Posita autem causa necessaria sequitur effectus necessarius, nisi intercitat media causa contingens. Ergo, cum velle divinum sit necessarium in ordine ad rationem volendi, erit necessarium in ordine ad volitum; et ita Deus de necessitate vult quidquid vult.

SC1

Sed contra. Voluntas Dei magis est libera quam voluntas nostra. Sed voluntas nostra non de necessitate vult quod vult. Ergo nec voluntas Dei.

SC2

Praeterea, necessitas opponitur gratuitae voluntati. Sed Deus vult salutem hominum ex gratuita voluntate. Ergo non vult ex necessitate.

SC3

Praeterea, cum nihil extrinsecum a Deo, possit Deo necessitatem imponere; si aliquid ex necessitate vellet, non vellet illud nisi ex necessitate suae naturae. Ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur Deum agere ex voluntate et ex hoc quod ponitur ex necessitate naturae. Sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturae, sequitur omnia ab eo facta fuisse. Ergo idem sequetur nobis ponentibus eum ex voluntate omnia facere.

CO

Respondeo. Dicendum, quod divinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est: nam actio Dei est eius essentia, quam constat esse aeternam.

Unde hoc in quaestione non ponitur; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparisonem ad volitum: quae quidem comparatio intelligitur cum dicimus; Deum velle hoc vel illud; hoc enim quaeritur, cum quaerimus utrum Deus de necessitate aliquid velit.

Sciendum est igitur, quod cuiuslibet voluntatis est duplex volitum: unum quidem principale, et aliud quasi secundarium.

Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quaedam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu huius voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae; non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser.

Secundaria vero volita sunt quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem.

Et ad haec duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia quae naturaliter novit, et ad conclusiones quas ex eis elicit.

Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suae; scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quidquid aliud a se vult: vult enim creaturas propter suam bonitatem,

ut Augustinus dicit; ut videlicet sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem per quamdam similitudinis participationem diffundatur ad multa.

Unde ea quae circa creaturas vult, sunt quasi eius volita secundaria, quae propter suam bonitatem vult; ut divina bonitas sit eius voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia.

Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum Augustinum in V de civitate Dei: non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem vel potentem, vel quodcumque eorum quae ratio eius bonitatis includit.

Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet. Cum enim ratio volendi his quae sunt ad finem, sit ipse finis; secundum hoc quod id quod est ad finem, comparatur ad finem, secundum hoc comparatur ad voluntatem.

Unde si quod est ad finem, sit quasi fini proportionatum, hoc modo scilicet quod finem perfecte includat, et sine eo finis haberi non possit; sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id quod est ad finem; et praecipue a voluntate quae sapientiae regulam exire non potest. Eiusdem enim rationis videtur desiderare vitae continuationem, et nutrimenti sumptionem, quo vita conservatur, et sine quo vita conservari non potest.

Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causae adaequat, ita nihil quod in Deum sicut in finem ordinatur, est fini adaequatum: nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur; hoc enim est solius verbi increati. Unde contingit quod quantumcumque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinetur aliquo modo ei assimilata, possibile sit aliquam aliam creaturam modo aequae nobili in ipsum Deum ordinari, et divinam bonitatem repraesentare.

Unde patet quod non est necessitas divinae voluntatis ex amore quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam; nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturae, eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in psalm. XV, 2, dicitur.

Non enim divina bonitas est talis finis qui efficiatur ex his quae sunt ad finem; sed magis quo efficiuntur et perficiuntur ea quae ad ipsum ordinantur. Unde Avicenna dicit, quod solius actio Dei est pure liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his quae vult, vel operatur circa creaturam.

Patet igitur ex dictis, quod quidquid Deus vult in seipso, de necessitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non de necessitate vult.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur necessarium dupliciter: uno modo absolute; alio modo ex suppositione.

Absolute quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariam habitudinem ad invicem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur; sicut hominem esse animal, vel omne totum esse maius sua parte, aut aliqua huiusmodi.

Necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se, sed solummodo posito alio; sicut socratem cucurrisse: socrates enim, quantum est de se, non se habet magis ad hoc quam ad huius oppositum; sed facta suppositione quod cucurrerit, impossibile est eum non cucurrisse.

Sic igitur dico, quod Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem, ut ex dictis, in corp. Art., patet; sed facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle eo quod voluntas eius immutabilis est. Unde huiusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis.

Quod autem non sit necessarium absolute Deum velle, hoc est ex parte voliti, quod deficit a perfecta proportionem in finem, ut dictum est. Et quantum ad hoc verificatur responsio prius, in corp. Art., posita. Et eodem modo distinguendum est de aeterno sicut de necessario.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa habitudo importata est necessaria et aeterna ex suppositione, non autem absolute; et non solum secundum quod terminatur ad volitum, prout est exemplariter in ratione volendi, sed prout est temporaliter in propria natura.

RA3

Unde tertium concedimus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deum velle aliquid vel voluisse postquam vult vel voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute, sicut et socratem cucurrisse postquam cucurrit; et similiter est de creatione et de quolibet actu divinae voluntatis qui terminatur ad aliquid exterius.

RA5

Unde quintum concedimus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis ipsum esse divinum sit in se necessarium, non tamen creaturae exeunt a Deo per necessitatem, sed per liberam voluntatem. Et ideo illa quae important comparisonem Dei ad exitum creaturarum in esse, ut velle, creare, et huiusmodi, non sunt necessaria absolute, sicut illa quae de Deo secundum seipsum dicuntur, ut esse bonum, viventem, sapientem, et alia huiusmodi.

RA7

Ad septimum dicendum, quod esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum; velle autem dicit actum secundum, qui est operatio; et ideo ex diverso modo significandi aliquid, attribuitur divino esse quod non attribuitur divino velle.

RA8

Ad octavum dicendum, quod successio non importatur, si dicimus Deum posse velle aliquid et non velle, nisi intelligatur hoc modo quod, supposito ipsum velle aliquid, ponatur ipsum postea non velle illud. Sed hoc excluditur per hoc quod ponimus, Deum velle aliquid, esse necessarium ex suppositione.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Deum voluisse illud quod voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute; et similiter Deum velle illud quod vult.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quamvis Deus ex necessitate velit se esse, non tamen sequitur quod alia ex necessitate velit: non enim dicitur aliquid esse necessarium ex conditione finis nisi quando est tale sine quo finis haberi non potest; ut patet in V metaphys..

Hoc autem in proposito non accidit.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in syllogismis, si principium sit necessarium, non sequitur conclusio necessaria, nisi sit necessaria habitudo principii ad conclusionem. Et ita, quantumcumque finis sit necessarius, nisi id quod est ad finem habeat necessariam habitudinem ad ipsum, ut sine quo finis esse non possit, nulla erit necessitas ex fine in eo quod est ad finem; sicut, etsi principia possint esse vera, conclusione existente falsa propter defectum necessariae habitudinis, non sequitur ex necessitate principiorum conclusionis necessitas.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod quicumque potest velle et non velle, si possit velle postquam noluit, et non velle postquam voluit, potest incipere velle. Si enim vult, potest desinere velle, et iterum incipere velle; si autem non vult potest statim incipere velle.

Sic autem Deus non potest velle et non velle, propter immutabilitatem divinae voluntatis.

Sed potest velle et non velle in quantum voluntas sua non obligatur, quantum est de se, ad hoc quod velit. Unde remanet quod Deum velle aliquid est necessarium ex suppositione, non autem absolute.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod scientia et potentia quamvis importent respectum ad creaturas, tamen pertinent ad ipsam perfectionem divinae essentiae, in qua nihil potest esse nisi per se necessarium. Secundum hoc enim dicitur aliquis esse sciens, quod res scita dicitur esse in sciente; dicitur autem esse potens ad aliquid agendum, secundum quod est in actu completo respectu eius quod agendum est.

Quidquid autem est in Deo, necesse est ei inesse; et quidquid Deus est actu, necesse est eum esse actu.

Cum vero dicitur Deum velle aliquid, non significatur illud aliquid inesse Deo, sed tantummodo importatur ordo ipsius Dei ad illius factionem in propria natura; et ideo ex hac parte deficit conditio absolutae necessitatis, ut dictum est prius.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod respectus ille semper uno modo se habet, propter immutabilitatem divinae voluntatis; unde ratio non concludit nisi de necessitate quae est ex suppositione.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas ad volitum habet duplicem respectum: primum quidem habet ad ipsum in quantum est volitum; secundum vero habet ad idem, in quantum est producendum in actu per voluntatem; et hic quidem respectus praesupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid; Deinde, ex hoc ipso quod vult illud, intelligimus quod producat ipsum in rerum natura, si voluntas sit efficax.

Primus ergo respectus divinae voluntatis ad volitum non est necessarius absolute, propter improportionem voliti ad finem, qui est ratio volendi, ut dictum est; unde non est necessarium absolute quod Deus velit illud. Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam divinae voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod quamvis inter illos duos ordines quos obiectio tangit, non cadat aliqua causa contingens media; tamen, propter defectum proportionis primi ordinis, non inducit in secundum ordinem necessitatem, ut ex dictis patet.

RC

Quod autem in contrarium obiicitur de libertate voluntatis, iam solutum est per hoc quod necessitas naturalis ordinis libertati non repugnat, sed sola necessitas coactionis.

Alia vero concedimus.

TTA

Quinto quaeritur utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni; quod sic probat Avicenna in sua metaph.. Si enim posita causa, non necessario effectus ponitur, ergo adhuc post positionem causae, effectus se habet ad utrumque, scilicet ad esse et non esse. Sed quod est in potentia ad duo, non determinatur ad unum eorum, nisi sit aliquid determinans. Ergo post positionem causae, adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse; et ita causa illa non erat sufficiens; et ita oportet quod, ea posita, necessarium sit effectum poni. Divina autem voluntas sufficiens causa est; et non est causa contingens, sed necessaria. Ergo et res volitae a Deo sunt necessariae.

AG2

Sed dicendum, quod ex causa necessaria sequitur quandoque effectus contingens propter contingentiam mediae causae, sicut ex maiori propositione de necessario, propter assumptionem de contingenti, sequitur conclusio contingens. Sed contra: quodcumque ex causa necessaria sequitur effectus contingens propter contingentiam causae secundae, hoc provenit ex defectu causae secundae; sicut floritio arborum est contingens, et non necessaria, propter defectum virtutis pullulativae qui potest accidere, quae est causa media; quamvis motus solis, qui est causa prima, sit causa necessaria. Sed omnem defectum causae secundae potest divina voluntas remove, et omne impedimentum. Ergo contingentia causae secundae non impedit quin effectus sit necessarius propter necessitatem voluntatis divinae.

AG3

Praeterea, quando effectus est contingens propter contingentiam causae secundae, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primae causae; sicut arborem non florere in vere, potest stare cum motu solis. Sed eius non esse, quod est volitum a Deo, non potest stare cum divina voluntate. Haec enim duo sunt impossibilia, quod Deus velit aliquid esse, et illud non sit. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinae voluntatis.

AG4

Sed dicendum, quod non esse effectus, quamvis non possit stare cum voluntate divina, tamen, quia causa secunda potest deficere, ipse effectus est contingens. Sed contra: effectus non deficit nisi causa secunda deficiente. Sed non potest esse quod causa secunda deficiat voluntate divina existente: sic enim simul esset divina voluntas et non esse eius quod est volitum a Deo; quod patet esse falsum. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin effectus divinae voluntatis sit necessarius.

SC

Sed contra. Omnia bona sunt Deo volente.

Si ergo voluntas divina necessitatem rebus imponit, omnia bona quae sunt in mundo, erunt ex necessitate; et ita tollitur liberum arbitrium, et aliae causae contingentes.

CO

Respondeo. Dicendum, quod voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus.

Cuius quaedam ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum voluntas sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quae contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causae proximae sequitur, non autem necessitatem causae primae.

Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturae: ut quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et illo mediante procedit multitudo.

Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, mobile autem et aliter se habens secundum situm, quo mediante generatio et corruptio in istis inferioribus accidit: secundum quam viam non posset poni, a Deo immediate causari multitudinem, et res corruptibiles et contingentes. Quod est sanae fidei contrarium, quae ponit multitudinem rerum corruptibilium immediate a Deo causatam; utpote prima individua arborum et brutorum animalium.

Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiae in rebus, cui causa praeassignata subserviat.

Oportet enim patiens assimilari agenti: et si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem agens sit debile, erit similitudo imperfecta; sicut propter fortitudinem virtutis formativae in semine, filius assimilatur patri non solum in natura speciei, sed in multis aliis accidentibus; e contrario vero, propter debilitatem praedictae virtutis, annihilatur praedicta assimilatio, ut dicitur in Lib. De animalibus.

Voluntas autem divina est agens fortissimum.

Unde oportet eius effectum ei omnibus modis assimilari: ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae.

Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus.

Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturae, et quantum ad effectus immediatos; sed in causis voluntariis non sequitur; quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo quo voluntas disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus in quibus attenditur assimilatio quantum ad eandem conditionem causae et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum est in corp. Art.. Nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus possit remove omne impedimentum causae secundae cum voluerit, non tamen semper remove vult; et sic remanet contingentia in causa secunda, et per consequens in effectu.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste potest damnari; sed ista sunt impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur.

RA4

Etiam similiter dicendum est ad quartum de effectu causae mediae.

¶6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Anselmus enim dicit in monol.: id solum iustum est quod vis. Ergo iustitia dependet solum ex Dei voluntate.

AG2

Praeterea, secundum hoc aliquid est iustum quod concordat legi. Sed lex non videtur esse aliud quam explicatio voluntatis principis: quia quod principi placet, legis habet vigorem, ut dicit legislator. Cum igitur princeps rerum omnium sit divina voluntas, videtur quod ex ipsa sola dependeat omnis ratio iustitiae.

AG3

Praeterea, iustitia politica quae est in rebus humanis, exemplatur a iustitia naturali, quae consistit in hoc quod quaelibet res suam implet naturam. Sed unaquaeque res participat ordinem suae naturae propter divinam voluntatem: dicit enim Hilarius in libro de symbolo, quod omnibus creaturis essentiam Dei voluntas attulit. Ergo omnis iustitia dependet solummodo ex Dei voluntate.

AG4

Praeterea, iustitia, cum sit rectitudo quaedam, dependet ex imitatione alicuius regulae.

Regula autem effectus est debita causa eius. Cum igitur potissima omnium rerum causa sit divina voluntas, videtur quod ipsa sit prima regula, ex qua unumquodque iustum iudicetur.

AG5

Praeterea, voluntas Dei non potest esse nisi iusta. Si ergo ex aliquo alio dependeret ratio iustitiae quam ex divina voluntate, illud restringeret et quodammodo ligaret divinam voluntatem, quod est impossibile.

AG6

Praeterea, omnis voluntas quae est iusta aliqua alia ratione quam seipsa, ita se habet, quod eius ratio debet quaeri. Sed voluntatis Dei causa quaerenda non est, ut Augustinus dicit in Lib. Lxxxiii quaestionum.

Ergo ex nullo alio dependet ratio iustitiae nisi ex divina voluntate.

SC1

Sed contra. Opera iustitiae ab operibus misericordiae distinguuntur. Sed opera divinae misericordiae dependent ab eius voluntate.

Ergo aliquid aliud exigitur ad rationem iustitiae quam sola Dei voluntas.

SC2

Praeterea, secundum Anselmum in lib.

De veritate, iustitia est rectitudo voluntatis. Sed rectitudo voluntatis est aliud a voluntate: in nobis quidem secundum rem, cum voluntas nostra possit esse recta et non recta; in Deo autem saltem ratione, sive secundum modum intelligendi. Ergo ratio iustitiae non dependet solum ex divina voluntate.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum iustitia rectitudo quaedam sit, ut dicit Anselmus, vel adaequatio secundum Philosophum, oportet quod ex hoc primo dependeat ratio iustitiae, ubi primo invenitur ratio regulae, secundum quam aequalitas et rectitudo iustitiae constituitur in rebus.

Voluntas autem non habet rationem primae regulae, sed est regula recta: dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed in Deo: quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem, et per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis: in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas; et propter hoc est idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas.

Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis iustitiae, est sapientia divini intellectus, quae res constituit in debita proportione et ad se invicem, et ad suam causam: in qua quidem proportione ratio iustitiae creatae consistit.

Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nihil potest esse iustum nisi volitum a Deo; tamen id quod est volitum a Deo, habet primam causam iustitiae ex ordine sapientiae divinae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas principis licet habeat vim legis in cogendo, ex hoc ipso quod voluntas est, non tamen habet rationem iustitiae, nisi ex hoc quod utitur ratione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei id quod competit suae naturae.

Et quia ratio iustitiae debitum requirit, ideo, cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium, prima operatio non habet rationem iustitiae, sed dependet ex simplici voluntate divina; nisi forte dicatur iustitiae rationem habere propter ordinem ipsius rei factae ad voluntatem: debitum enim est fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud vult. Sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit quasi prima regula.

Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quae exigit sua natura, tam in essentialibus quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet; in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina: et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia prima regula iustitiae naturalis.

In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturae aliquid supra debitum naturae impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus iustitiae invenitur qui in prima operatione est assignatus qua naturas instituit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod voluntas divina secundum modum intelligendi praesupponit sapientiam, quae primo habet regulae rationem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum in Deo intellectus et voluntas non differant secundum rem; voluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur, et ad aliquid definitur, non ab aliquo alio restringitur, sed movetur secundum suam naturam, cum naturale sit illi voluntati ut semper secundum ordinem sapientiae agat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod voluntatis divinae ex parte volentis non potest esse aliqua causa quae sit aliud ab ipsa voluntate, existens ei ratio volendi: nam voluntas, sapientia et bonitas, secundum rem sunt idem in Deo.

Sed ex parte voliti divina voluntas habet aliquam rationem, quae scilicet est ratio voliti, non volentis, secundum quod ipsum volitum ordinatur ex debito vel ex congruo ad aliquid: qui quidem ordo ad divinam sapientiam pertinet: unde ipsa est prima radix iustitiae.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum teneamur voluntatem nostram conformare voluntati divinae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nullus enim tenetur ad impossibile. Sed impossibile est nobis nostram voluntatem conformare divinae, cum divina voluntas sit nobis ignota. Ergo non tenemur ad conformitatem praedictam.

AG2

Praeterea, quicumque non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Si ergo tenemur ad conformandam voluntatem nostram divinae, non conformando ipsam peccamus. Sed quicumque peccat mortaliter, in hoc in quo peccat, non conformat suam voluntatem divinae.

Ergo ex hoc ipso peccat. Peccat autem aliquo alio speciali peccato, utpote quod furatur vel fornicatur. Ergo quicumque peccat duo peccata committit; quod videtur esse absurdum.

AG3

Sed diceretur, quod praeceptum de conformitate voluntatis nostrae ad divinam, cum sit affirmativum, quamvis semper obliget, non tamen obligat ad semper; et sic non oportet quod quodcumque non conformatur, peccet.

Sed contra: quamvis aliquis non servans praeceptum affirmativum non peccet in quolibet instanti quo non servat, peccat tamen quodcumque contrarium agit; sicut peccat aliquis quodcumque inhonorat parentes, licet non semper peccet quando non actu honorat. Sed ille qui peccat mortaliter, agit contrarium conformitati praedictae. Ergo ex hoc ipso peccat.

AG4

Praeterea, quicumque non servat hoc ad quod tenetur, est transgressor. Sed ille qui peccat venialiter, non conformat voluntatem suam voluntati divinae. Si ergo ad conformandum tenetur, erit transgressor, et ita peccabit mortaliter.

AG5

Sed diceretur, quod non tenetur pro illo instanti conformare quo venialiter peccat, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper. Sed contra: quicumque non servat praeceptum affirmativum loco et tempore pro quo obligatur transgressor iudicatur.

Sed tempus conformandi voluntatem nostram voluntati divinae non videtur posse aliud determinari nisi hoc quod voluntas exit in actum. Ergo quodcumque voluntas in actum exit, nisi conformetur divinae voluntati, videtur esse peccatum; et ita quando aliquis venialiter peccat, videtur esse peccatum mortale.

AG6

Praeterea, nullus ad impossibile tenetur.

Sed obstinati non possunt suam voluntatem conformare divinae. Ergo ad hanc conformitatem non tenentur; ita nec alii; alias obstinati de sua obstinatione commodum reportarent.

AG7

Praeterea, cum Deus quidquid vult, ex caritate velit, ipse enim est caritas; si tenemur nostram voluntatem conformare divinae, tenemur caritatem habere. Sed non habens caritatem, non potest eam consequi, nisi ad eam se praeparet diligenter. Ergo non habens caritatem, tenetur se continue ad habendam caritatem praeparare. Et ita in quolibet instanti quo non habet caritatem, peccat, cum hoc ex defectu praeparationis proveniat.

AG8

Praeterea, cum forma actus praecipue in modo agendi consistat; si ad conformitatem divinae voluntatis tenemur, oportet ut eodem modo aliquid velimus quo Deus vult.

Modum autem divinae voluntatis potest aliquis aequaliter imitari et dilectione naturali et dilectione gratuita. Non autem potest secundum dilectionem naturalem attendi conformitas de qua loquimur: quia hoc modo conformant voluntatem suam divinae infideles et peccatores, dum in eis naturalis dilectio boni viget. Similiter non potest attendi quantum ad dilectionem gratuitam, quae est caritas: sic enim teneremur velle quidquid volumus, ex caritate; quod est contra opinionem multorum, qui dicunt, quod modus non cadit in praecepto. Ergo videtur quod non tenemur ad conformandum nostram voluntatem divinae.

AG9

Praeterea, quantum distat Deus ab homine, tanto voluntas Dei ab hominis voluntate, ut dicit Glossa super illud Ps. XXXII, 1: rectos decet collaudatio. Sed Deus tantum distat ab homine, quod homo non potest ei conformari. Cum enim homo a Deo in infinitum distet, nulla potest esse ipsius ad Deum proportio. Ergo nec voluntas hominis divinae voluntati conformari poterit.

AG10

Praeterea, illa dicuntur esse conformia quae in aliqua una forma conveniunt.

Si ergo voluntas nostra divinae conformari potest, oportet quod sit aliqua una forma in qua utraque voluntas conveniat; et sic esset aliquid simplicius divina voluntate, quod est impossibile.

AG11

Praeterea, conformatio est relatio aequiparantiae.

Sed in talibus relationibus utrumque extremorum ad alterum refertur eadem relatione; sicut dicitur amicus amico amicus, et frater fratri frater. Si ergo voluntas nostra potest conformari divinae, ut sic ad conformitatem praedictam teneamur, et voluntas divina nostrae poterit conformari; quod videtur inconveniens.

AG12

Praeterea, illa cadunt in praecepto et ad ea tenemur, quae possumus facere et non facere. Sed non possumus facere quin nostram voluntatem conformemus divinae; quia, sicut dicit Anselmus, sicut quod est intra corpus sphaericum, quo magis ab una parte circumferentiae se elongat, eo magis ad alteram appropinquat, ita, quod ex una parte a Dei voluntate discedit, ex alia parte divinam voluntatem implet. Ergo non tenemur ad conformitatem praedictam, sicut tenemur ad ea quae cadunt sub praecepto.

SC1

Sed contra. Est quod super illud psal.

XXXII, 1: rectos decet collaudatio, dicit Glossa: recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. Sed quilibet tenetur esse rectus. Ergo quilibet tenetur ad conformitatem praedictam.

SC2

Praeterea unumquodque debet suae regulae conformari. Sed voluntas divina nostrae voluntatis est regula, cum in Deo primo rectitudo voluntatis invenitur. Ergo voluntas nostra debet divinae voluntati conformari.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quilibet tenetur suam voluntatem conformare divinae.

Cuius ratio ex hoc accipi potest: quod in quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium quae sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis invenitur: sicut natura coloris in albedine, quae pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, vel ex remotione ab ipsa, ut dicitur in X metaph..

Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, ut ex verbis Commentatoris ibidem haberi potest.

Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat; secundum vero quod ei dissimile invenitur, ad non esse accedit. Et sic de omnibus quae in Deo et creaturis pariter inveniuntur, dici oportet.

Unde et intellectus eius omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis, et, ut specialius loquar, bona voluntas omnis bonae voluntatis. Ex hoc ergo unaquaeque voluntas bona est quod divinae voluntati conformatur.

Unde, cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem divinae voluntati conformem.

Sed sciendum, quod ista conformitas multipliciter attendi potest. Loquimur enim hic de voluntate quae est actus: conformitas enim nostri ad Deum secundum potentiam voluntatis est naturalis, ad imaginem pertinens; unde sub praecepto non cadit.

Actus vero divinae voluntatis non solum hoc habet quod sit voluntatis actus, sed simul habet quod sit causa omnium quae sunt actus. Ergo actus nostrae voluntatis divinae voluntati conformari potest vel sicut effectus causae, vel sicut voluntas voluntati.

Conformitas autem effectus ad causam aliter invenitur in naturalibus et in voluntariis causis.

In naturalibus enim causis attenditur conformitas secundum similitudinem naturae, sicut quod homo generat hominem, et ignis ignem; sed in voluntariis dicitur effectus causae conformari ex hoc quod in effectu impletur sua causa: sicut artificiatum assimilatur suae causae, non quod sit eiusdem naturae cum arte quae est in mente artificis, sed quia forma artis in artificiato impletur.

Et similiter conformatur voluntati effectus eius, quando hoc fit quod voluntas disposuit.

Et ita ex hoc actus nostrae voluntatis divinae voluntati conformatur, quod volumus id quod Deus vult nos velle.

Voluntatis vero ad voluntatem secundum actum conformitas potest attendi dupliciter: uno modo quasi secundum formam speciei, ut homo similatur homini; alio modo secundum formam superinductam, sicut sapiens sapienti similatur: et dico assimilari secundum speciem, quando est convenientia in obiecto, a quo actus speciem trahit.

Sed in obiecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quae est finis: sicut in obiecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis in actu.

Et sic ex parte obiecti duplex conformitas inveniri potest.

Una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; et hoc est quasi secundum causam materialem: obiectum enim est quasi materia actus. Unde est minima inter alias.

Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis, ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus: et haec conformitas est secundum causam finalem.

Forma vero superveniens actui est modus quem consequitur ex habitu elicente. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse divinae, quando aliquis vult aliquid ex caritate sicut Deus; et hoc est quasi secundum causam formalem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei plenarie nobis nota esse non potest: unde nec plenarie voluntatem nostram eius voluntati possumus conformare; sed secundum quod cognoscimus, conformare possumus et tenemur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod uno actu homo non committit duo peccata, cum ipsa essentia peccati sit actus; sed tamen in uno actu possunt esse duae peccati deformitates: et hoc quando actui alicuius peccati specialis supervenit aliqua circumstantia, quae transfert eum in alterius peccati deformitatem; ut cum quis aliqua rapit ut in meretrices expendat, actus rapinae accipit deformitatem luxuria ex circumstantia propter quid.

Quando vero aliquid ad deformitatem pertinens invenitur in actu alicuius peccati, praeter specialem deformitatem illius peccati, quod quidem sit omni peccato commune, per hoc nec peccatum geminatur, neque peccati deformitas; eo quod huiusmodi quae communiter in omnibus peccatis inveniuntur, sunt quasi principia essentialia peccati in quantum est peccatum, et includuntur in deformitate cuiuslibet specialis peccati, sicut principia generis in ratione speciei; et ideo non ponunt in numerum contra specialem deformitatem peccati: sicut hoc quod est averti a Deo, non obedire divinae legi, et huiusmodi, inter quae computari debet defectus conformitatis de qua loquimur.

Unde non oportet quod talis defectus peccatum geminet vel peccati deformitatem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis faciens contrarium conformitati ex hoc ipso peccet, tamen ex hoc quod est generale, non ponit in numerum contra speciale.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat venialiter, quamvis non conformet actu suam voluntatem divinae, conformat tamen habitu: nec tenetur ut semper in actum exeat, sed pro loco et tempore; tenetur tamen ut nunquam contrarium agat. Peccans autem venialiter non agit contra conformitatem praedictam, sed praeter eam; unde non sequitur quod peccet mortaliter.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non pro omni tempore quo voluntas nostra in actum exit, obligat praeceptum de conformitate voluntatis; sed pro illo tempore quo quis tenetur de statu suae salutis cogitare; sicut quando tenetur confiteri, vel sacramenta accipere, vel aliquid huiusmodi facere.

RA6

Ad sextum dicendum, quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter.

Uno modo simpliciter; quando scilicet habet voluntatem irreversibilem, malo adhaerentem.

Et sic sunt obstinati illi qui sunt in inferno, non autem aliquis in hac vita existens.

Illi autem qui sunt in inferno, adhuc tenentur ad conformitatem de qua agimus; ad quam quamvis pervenire non possint, ipsi tamen huius impotentiae sibi causa extiterunt: unde non conformando peccant, quamvis forte non demerentur, eo quod non sunt viatores.

Alio modo dicitur aliquis obstinatus secundum quid, quando habet voluntatem adhaerentem malo, non quidem omnino irreversibilem, sed per difficultatem. Per quem modum aliqui dicuntur obstinati in hac vita. Et tales possunt voluntatem suam conformare divinae: unde non solum peccant non conformando, sed etiam demerentur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quilibet tenetur, quantum in se est, ad caritatem habendam; et si non facit quod in se est, peccat peccato omissionis. Non tamen oportet quod in quolibet instanti in quo non facit, peccet, sed tunc tantum quando facere tenebatur; utpote cum ei necessitas imminebat aliquid faciendi quod sine caritate fieri non potest, ut sacramenta accipere.

RA8

Ad octavum dicendum, quod dupliciter ad aliquid tenemur.

Uno modo sic quod si non faciamus, poenam incurremus, quod est proprie ad aliquid teneri; et sic, secundum communioem opinionem, non tenemur ad faciendum aliquid ex caritate, sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quidquid fit, male fit.

Et dico dilectionem naturalem non solum illam quae est nobis naturaliter indita, et est omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt; sed illam ad quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, quae invenitur in bonis ex genere, et in virtutibus politicis.

Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi; et sic tenemur ut aliquid ex caritate faciamus, sine qua nihil potest esse aeternae vitae meritorium.

Et sic patet quomodo modus caritatis aliquo modo cadit sub praecepto, et aliquo modo non.

RA9

Ad nonum dicendum, quod homo conformatur Deo, cum sit ad imaginem et similitudinem Dei factus.

Quamvis autem propter hoc quod a Deo in infinitum distat, non possit esse ipsius ad Deum proportio, secundum quod proportio proprie in quantitativis invenitur, comprehendens duarum quantitatum ad invicem comparatarum certam mensuram; secundum tamen quod nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad rem aliam, utpote cum dicimus hic esse proportionum similitudinem, sicut se habet princeps ad civitatem ita gubernator ad navim, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ipsum ad se habeat, utpote ab eo effectus, et ei subiectus.

Vel potest dici, quod finiti ad infinitum quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas, quae est duarum proportionum similitudo: dicimus enim quatuor esse proportionata duobus, quia sunt eorum dupla; sex vero esse quatuor proportionabilia, quia sicut se habeat sex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia; quia sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito. Et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria.

RA10

Ad decimum dicendum, quod creatura non dicitur conformari Deo quasi participantem eandem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cuius creatura per quamdam imitationem est participativa; sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod similitudo et conformitas, quamvis sint relationes aequiparantiae, non tamen semper utrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum; sed tunc tantum quando forma secundum

quam attenditur similitudo vel conformitas, eadem ratione in utroque extremorum existit, sicut albedo in duobus hominibus, eo quod uterque convenienter potest dici alterius formam habere; quod significatur cum aliquid simile alteri dicitur.

Sed quando forma est in uno principaliter, in altero vero quasi secundo, non recipitur similitudinis reciprocatio; sicut dicimus statuam Herculis similem Herculi, sed non e converso; non enim potest dici quod Hercules habeat formam statuae, sed solum quod statua habeat Herculis formam.

Et per hunc modum creaturae dicuntur esse Deo similes et conformes, non tamen e contra. Sed conformatio, cum sit motus ad conformitatem, non importat aequiparantiae relationem, sed praesupponit aliquid ad cuius conformitatem alterum moveatur; unde posteriora prioribus conformantur, sed non e converso.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod verbum Anselmi est intelligendum non pro tanto quod homo semper faciat divinam voluntatem quantum in ipso est; sed quia divina voluntas semper de eo impletur, vel eo volente, vel eo nolente.

Ja8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Paulus enim cupiebat dissolvi, et esse cum Christo, ut dicitur philipp. I, 23. Hoc autem Deus non volebat; unde ibidem subditur: scio quod manebo propter vos. Si ergo tenemur hoc velle quod Deus vult, Paulus cupiens dissolvi et esse cum Christo, peccabat; quod est absurdum.

AG2

Praeterea, quod Deus scit, potest alteri revelare. Scit autem Deus aliquem esse reprobatum.

Potest ergo alicui suam reprobationem revelare. Si ergo ponatur alicui revelare, sequitur quod iste teneatur velle suam damnationem, si tenemur velle hoc quod scimus Deum velle. Velle autem suam damnationem est contrarium caritati, per quam quilibet se diligit ad vitam aeternam. Ergo teneretur aliquis velle contra caritatem; quod est inconveniens.

AG3

Praeterea, praelato tenemur sicut Deo obedire, cum ei vice Dei obediamus. Sed non tenetur subditus facere aut velle quicquid scit praelatum velle, si sciat praelatum velle quod ipse faciat, nisi hoc expresse ei praecipiat.

Ergo non tenemur velle quicquid Deus scit, vel quicquid Deus vult nos velle.

AG4

Praeterea, quicquid est laudabile et honestum, in Christo perfectissime ac sine omni contraria permixtione invenitur. Sed Christus aliqua voluntate voluit contrarium eius quod scivit Deum velle; voluit enim aliqua voluntate non pati, ut ostendit oratio qua oravit, Matth. XXVI, 39: pater, si fieri potest, transeat a me calix iste; cum tamen Deus vellet eum pati. Ergo velle quicquid Deus vult, non est laudabile; nec ad hoc tenemur.

AG5

Praeterea, Augustinus, in libro de civitate Dei, dicit: tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt.

Sed beata virgo dolorem sensit de filii morte; quem significant verba simeonis dicentis, Luc. II, 35: tuam ipsius animam pertransibit gladius. Ergo beata virgo nolebat Christum pati; Deus autem hoc volebat. Si ergo tenemur velle id quod Deus vult, beata virgo in hoc peccavit, quod est inconveniens.

Et ita videtur quod non teneamur conformare voluntatem nostram divinae in volito.

SC1

Sed contra. Super illud psalm. C, 3-4: non adhaesit mihi cor pravum, dicit Glossa: cor tortum habet qui non vult quaecumque Deus vult. Sed quilibet tenetur cordis tortitudinem vitare. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

SC2

Praeterea, secundum tullium, amicorum est idem velle et idem nolle. Sed quilibet tenetur habere amicitiam ad Deum. Ergo quilibet tenetur velle hoc quod Deus vult, et non velle quod non vult.

SC3

Praeterea, propter hoc debemus voluntatem nostram divinae conformare, quia voluntas Dei regula est nostrae voluntatis, ut dicit Glossa, super illud psalm. XXXII, 1: rectos decet collaudatio. Sed volitum divinum est regula omnis alterius voliti, cum sit primum volitum, et primum in quolibet genere sit mensura eorum quae sunt post, ut dicitur in X metaph.. Ergo tenemur volita nostra conformare divino volito.

SC4

Praeterea, peccatum praecipue in perversitate electionis consistit. Sed perversitas electionis est quando minus bonum magis bono praefertur. Hoc autem facit quicumque non vult quod Deus vult; cum constet, id quod Deus vult, optimum esse. Ergo quicumque non vult id quod Deus vult, peccat.

SC5

Praeterea, secundum Philosophum, virtuosus est regula et mensura in omnibus humanis actibus.

Sed Christus est maxime virtuosus. Ergo Christo maxime nos debemus conformare tamquam regulae et mensurae. Sed Christus voluntatem suam conformabat divinae quantum ad voluta, quod omnes beati faciunt.

Ergo et nos tenemur voluntatem nostram conformare divinae quantum ad voluta.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in volito quodammodo tenemur nostram voluntatem conformare divinae, quodammodo vero non.

Secundum hoc enim, ut dictum est, art.

Praeced., voluntatem nostram divinae conformare tenemur quod bonitas divinae voluntatis regula est et mensura omnis bonae voluntatis.

Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quae est finis.

Comparatio vero voluntatis ad volitum absolute non facit actum voluntatis esse bonum, cum ipsum volitum se habeat quasi materialiter ad rationem volendi, quae est finis rectus: potest enim unum et idem volitum bene vel male appeti, secundum quod in diversos fines ordinatur; et e contrario diversa et contraria voluta potest quis bene velle, in finem rectum referendo utrumque.

Quamvis ergo voluntas Dei non possit esse nisi bona, et omne quodcumque vult, bene velit; tamen bonitas in ipso actu voluntatis divinae consideratur ex ratione volendi, id est ex fine ad quem ordinat quidquid vult, qui est bonitas sua.

Et ideo divinae voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem non nisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem.

Qui quidem ordo semper nobis debet placere, quamvis hoc idem volitum possit nobis merito displicere secundum aliquam aliam considerationem, utpote secundum quod in contrarium finem est ordinabile. Et inde est quod voluntas humana secundum hoc invenitur conformari divinae voluntati in volito, quod se habet ad finem divinae voluntatis.

Voluntas enim beatorum, qui sunt in continua contemplatione divinae bonitatis et ex ea regulant omnes suas affectiones, utpote plene cognoscentes uniuscuiusque desiderandorum ordinem ad ipsam, conformatur divinae voluntati in quolibet suo volito: omne enim quod sciunt Deum velle, volunt absolute, et sine aliquo motu in contrarium.

Peccatores vero, qui sunt aversi a voluntate divinae bonitatis, discordant in pluribus ab his quae Deus vult, ea improbant, et nulla ratione assentientes.

Iusti vero viatores quorum voluntas adhaeret divinae bonitati, et tamen eam non ita perfecte contemplantur, ut omnem ordinem volendorum ad ipsam manifeste percipiant, conformantur quidem divinae voluntati quantum ad illa voluta quorum rationem percipiunt, quamvis in eis sit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis consideratum.

Quam tamen affectionem non obstinate sequuntur, sed divinae voluntati supponunt, dum eis placet quod ordo divinae voluntatis in omnibus impleatur; sicut ille qui vult patrem suum vivere propter affectum pietatis, quem Deus vult mori; si iustus sit, hanc suam propriam voluntatem divinae supponit, ut non impatienter ferat, si Dei voluntas in contrarium propriae voluntatis impleatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus cupiebat dissolvi et esse cum Christo, tamquam per se bonum: nihilominus tamen placebat ei contrarium in ordine ad fructum quem Deus ex eius vita fieri volebat; unde dicebat: permanere autem in carne necessarium propter vos.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogere eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiae praedestinationis vel praescientiae, sed per modum prophetiae comminationis, quae intelligitur supposita conditione meritorum.

Sed dato quod esset intelligenda secundum praescientiae prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed secundum ordinem iustitiae, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est, ut ex supradictis patet.

Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare voluntatem suam divinae, sed voluntati peccati.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas praelati non est regula nostrae voluntatis sicut divina voluntas, sed praeceptum eius; et ideo non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod passio Christi dupliciter considerari poterat: uno modo per se, in quantum scilicet erat quaedam afflictio innocentis; alio modo secundum ordinem ad fructum ad quem Deus eam ordinabat: et sic erat a Deo volita, non autem primo modo.

Voluntas ergo Christi, quae poterat istum ordinem considerare, scilicet voluntas rationis, hanc passionem volebat, sicut et Deus; sed voluntas sensualitatis, cuius est non conferre, sed in aliquid absolute ferri, non volebat hanc passionem. Et in hoc divinae voluntati quodammodo in voluto conformabatur, quando nec ipse Deus passionem Christi vellet secundum se solum consideratam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod voluntas b. Virginis dissentiebat a passione Christi in se considerata: volebat tamen fructum salutis qui ex passione Christi consequeretur: et ita divinae voluntati conformabatur quantum ad hoc quod volebat.

RC1

Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod verba Glossae sunt intelligenda de volitis divinae voluntatis secundum quod stant sub ordine ad finem, et non absolute.

RC2

Ad secundum dicendum, quod amicitia consistit in concordia voluntatum magis quoad finem quam quoad ipsa volita. Plus enim esset amicus febricitanti medicus qui ei vinum negaret propter desiderium sanitatis, quam si vellet eius desiderio satisfacere de vini potatione in periculum sanitatis.

RC3

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra, art. 4 huius quaest., dictum est, primum volitum a Deo, quod est mensura et regula omnium aliorum volitorum, est finis voluntatis eius, scilicet sua bonitas; omnia vero alia non vult nisi propter hunc finem: et ideo, dum voluntas nostra divinae voluntati conformatur in fine, ad primum volitum omnia nostra volita regulantur.

RC4

Ad quartum dicendum, quod electio habet in se et rationis iudicium, et appetitum.

Si ergo aliquis iudicio praeferat id quod est minus bonum magis bono, erit perversitas electionis; non autem si praeferat in appetendo: non enim homo tenetur prosequi meliora semper in operando, nisi sint talia ad quae ex praecepto obligetur: aliter enim quilibet teneretur sequi perfectionis consilia, quae constat esse meliora.

RC5

Ad quintum dicendum, quod quaedam sunt in quibus Christum admirari possumus, non imitari; sicut ea quae pertinent ad divinitatem eius, et ad beatitudinem quam habuit adhuc viator existens; ad quod pertinebat quod Christus quantum ad volita rationis, voluntatem divinae voluntati conformabat.

|q24 Quaestio 24

Prologus

PR1

Et primo quaeritur, utrum homo sit liberi arbitrii.

PR2

Secundo utrum liberum arbitrium sit in brutis.

PR3

Tertio utrum liberum arbitrium sit in Deo.

PR4

Quarto utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non.

PR5

Quinto utrum liberum arbitrium sit una potentia vel plures.

PR6

Sexto utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel potentia alia a voluntate.

PR7

Septimo utrum possit esse aliqua creatura quae liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono.

PR8

Octavo utrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae.

PR9

Nono utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono.

PR10

Decimo utrum liberum arbitrium creaturae possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum.

PR11

Undecimo utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse obstinatum in malo.

PR12

Duodecimo utrum liberum arbitrium sine gratia, in statu peccati mortalis, possit vitare peccatum mortale.

PR13

Tertiodecimo utrum aliquis in gratia existens possit vitare peccatum mortale.

PR14

Quartodecimo utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia.

PR15

Quintodecimo utrum homo sine gratia possit se praeparare ad gratiam habendam.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum in homine sit liberum arbitrium.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ut enim dicitur hierem. X, 23, non est hominis via, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos. Secundum hoc autem dicitur aliquis esse liberi arbitrii, quod est Dominus suorum operum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

AG2

Sed diceretur, quod verbum prophetae intelligitur de actibus meritoriis, qui non sunt in naturali hominis potestate. Sed contra: ad ea quae non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii. Si ergo merita non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii ad merendum; et sic actus meritorii non procedent ex libero arbitrio.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in I metaphysicorum, liberum est quod sui causa est. Sed mens humana habet aliam causam sui motus quam seipsam, scilicet Deum: quia Rom. I, 26, super illud, propterea tradidit illos Deus, dicit Glossa: manifestum est Deum operari in mentibus hominum ad convertendas voluntates eorum in quodcumque voluerit. Ergo mens humana non est liberi arbitrii.

AG4

Sed diceretur, quod mens humana est sicut causa principalis sui actus, Deus autem sicut remota; et hoc non impedit mentis libertatem.

Sed contra: quanto aliqua causa magis influit in effectum, tanto est principalior.

Sed causa prima plus influit in effectum quam secunda, ut dicitur in Lib. De causis. Ergo causa prima est principalior quam secunda. Et ita mens nostra non est principalis causa sui actus, sed Deus.

AG5

Praeterea, omne quod movet, est sicut instrumentum, ut patet per Commentatorem in VIII physic.. Instrumentum autem non est liberum ad agendum, cum non agat nisi secundum quod aliquis eo utitur.

Cum ergo mens humana non operetur nisi mota a Deo, videtur quod non sit liberi arbitrii.

AG6

Praeterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem deficiente. Sed multi sunt qui non habent gratiam. Ergo non possunt libere eligere bonum; et ita non habent liberum arbitrium ad bona.

AG7

Praeterea, servitus libertati opponitur.

Sed in homine invenitur servitus peccati, quia qui facit peccatum, servus est peccati, ut dicitur Ioan. VIII, 34.

Ergo in homine non est liberum arbitrium.

AG8

Praeterea, Anselmus dicit in libro de libero arbitrio: si haberemus potentiam peccandi et non peccandi, gratia non indigeremus.

Potentia autem peccandi et non peccandi est liberum arbitrium. Ergo, cum gratia indigeamus, liberum arbitrium non habemus.

AG9

Praeterea, ab optimo unumquodque denominandum est, ut ex Philosopho habetur in II de anima. Sed optimum inter humanos actus sunt actus meritorii. Cum igitur ad hos homo non sit liberi arbitrii, quia, ut dicitur Ioan. XV, 5, sine me nihil potestis facere, quod de actibus meritoriis intelligitur: videtur quod homo non sit dicendus liberi arbitrii.

AG10

Praeterea, Augustinus dicit: quia homo noluit abstinere a peccato cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit. Ergo non est in potestate hominis peccare et non peccare. Et sic videtur non esse Dominus suorum actuum, nec liberi arbitrii.

AG11

Praeterea, bernardus, distinguit triplicem libertatem: scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii, et libertatem beneplaciti; et dicit, quod libertas arbitrii est qua discernimus quid liceat, libertas consilii qua discernimus quid expediat, libertas beneplaciti qua discernimus quid libeat. Sed discretio humana per ignorantiam est sauciata.

Ergo videtur quod libertas arbitrii, quae in discretione consistit, in homine post peccatum non remansit.

AG12

Praeterea, respectu eorum homo non habet libertatem respectu quorum habet necessitatem.

Sed respectu peccatorum homo habet necessitatem: quia post peccatum, secundum Augustinum, necesse est hominem peccare, ante reparationem quidem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. Ergo ad peccata homo non est liberi arbitrii.

AG13

Praeterea, quidquid Deus praescit, necesse est evenire, cum praescientia Dei falli non possit. Sed omnes actus humanos Deus praescit. Ergo de necessitate eveniunt; et ita homo non est liberi arbitrii ad agendum.

AG14

Praeterea, quanto aliquod mobile est magis propinquum primo motori, tanto est magis uniforme in suo motu; sicut patet de corporibus caelestibus, quorum motus semper eodem modo se habent. Sed cum omnis creatura a Deo moveatur: movet enim creaturam corporalem per tempus et locum, spirituale vero per tempus, ut dicit Augustinus VIII super Genesim ad litteram; rationalis creatura est mobile propinquissimum Deo, qui est primus omnium motor. Ergo habet motum maxime uniformem. Et sic facultas eius ad plura non se extendit, ut per hoc possit dici liberi arbitrii.

AG15

Praeterea, secundum Philosophum in II caeli et mundi, de nobilitate supremi caeli est ut finem suum motu unico consequatur. Sed anima rationalis est nobilior illo caelo, cum spiritus corpori praefatur, secundum Augustinum, VIII de civitate Dei.

Ergo anima humana habet unicum motum; et ita non videtur esse liberi arbitrii.

AG16

Praeterea, decuit divinam bonitatem ut creaturam sublimissimam optime collocaret.

Sed optime collocatum est quod immobiliter optimo adhaeret. Ergo decuit ut Deus rationalem naturam, quae est sublimissima inter creaturas, faceret talem quae sibi immobiliter adhaereret: quod, si esset liberi arbitrii, ut videtur, non haberet. Ergo decuit ut natura rationalis sine libero arbitrio fieret.

AG17

Praeterea, Philosophi definiunt liberum arbitrium esse liberum de ratione iudicium: iudicium vero rationis cogi potest virtute demonstrationis.

Quod autem cogitur, non est liberum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

AG18

Praeterea, propter hoc intellectus seu ratio cogi potest, quia est aliquod verum cui nulla falsitas admiscetur, nec apparentia falsitatis; unde non est intellectus subterfugere quin ei assentiat. Sed similiter invenitur aliquod bonum cui nihil malitiae admiscetur nec secundum rei veritatem nec secundum apparentiam.

Cum ergo bonum sit obiectum voluntatis, sicut verum intellectus, videtur quod sicut intellectus cogitur, ita voluntas, et sic homo non habet libertatem nec quantum ad voluntatem nec quantum ad rationem. Et sic non habebit liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis.

AG19

Praeterea, secundum Philosophum in III ethicorum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Sed non est in potestate nostra quod sumus tales vel tales; cum hoc homo ex nativitate habeat, et dependeat, ut quibusdam videtur, ex dispositione stellarum. Ergo non est in potestate nostra ut hunc vel illum finem approbemus. Sed omne iudicium de agendis ex fine sumitur.

Ergo non sumus liberi arbitrii.

AG20

Praeterea, liberum necessitati opponitur.

Sed respectu quorundam voluntas hominis necessitatem habet; de necessitate enim vult beatitudinem. Ergo non habet respectu omnium libertatem; et ita non est liberi arbitrii quantum ad omnia.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur, Eccli. XV, vers. 14: Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui; Glossa, id est in potestate liberi arbitrii.

SC2

Praeterea, invenitur in rebus aliquod agens quod agit ex nihilo, et non ex necessitate, scilicet Deus; aliquod etiam agens quod agit ex aliquo, et ex necessitate, sicut agentia naturalia. Sed positis extremis in rerum natura, consequens est ut media ponantur, secundum Philosophum in Lib. II caeli et mundi.

Inter haec autem duo non potest esse nisi duplex medium; quorum alterum est impossibile esse, scilicet agens ex nihilo, et de necessitate: ex nihilo enim agere solius Dei est, qui non ex necessitate agit, sed ex voluntate. Ergo relinquitur esse aliquid quod agat ex aliquo, et non ex necessitate; et hoc est rationalis natura, quae agit ex praesupposita materia, et non ex necessitate, sed ex arbitrii libertate.

SC3

Praeterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed in homine invenitur ratio et voluntas. Ergo et liberum arbitrium.

SC4

Praeterea, secundum Philosophum in lib.

III ethic., consilium non est nisi eorum quae in nobis sunt. Sed homines de suis actibus consiliantur. Ergo homines sunt Domini suorum actuum, et per hoc liberi arbitrii.

SC5

Praeterea, praecepta et prohibitiones fieri non debent nisi ei qui potest facere et non facere: alias enim frustra fierent. Sed homini divinitus fiunt prohibitiones et praecepta. Ergo in hominis potestate est facere et non facere; et ita est liberi arbitrii.

SC6

Praeterea, nullus debet puniri vel praemiari pro eo quod non est in eius potestate facere et non facere. Sed homo iuste a Deo punitur et praemiatur pro suis operibus. Ergo homo potest operari et non operari; et ita est liberi arbitrii.

SC7

Praeterea, omnium quae fiunt, aliquam causam ponere oportet. Sed humanorum actuum non possumus ponere causam ipsum Deum immediate: quia ea quae a Deo immediate sunt, non possunt esse nisi bona; actus autem humani sunt quandoque boni quandoque mali. Similiter non potest dici quod humanorum actuum sit causa necessitas: quia ex necessitate proveniunt quae semper eodem modo se habent; quod in humanis actibus non videmus. Similiter non potest dici quod fatum, vel stellarum dispositio, sit causa eorum: quia oporteret actus humanos ex necessitate accidere, sicut et causa necessaria est. Nec etiam natura eorum causa esse potest, quod ostendit humanorum actuum varietas: natura enim determinata est ad unum, nec ab eo deficit nisi in minori parte. Nec fortuna vel casus humanorum actuum causa esse potest: quia fortuna et casus sunt causa eorum quae raro et praeter intentionem accidunt, ut dicitur in II physic., quod in humanis actibus non apparet. Relinquitur igitur ipsum hominem facientem, esse principium suorum priorum actuum; et per hoc esse liberi arbitrii.

CO

Respondeo. Dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet.

Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit, quam quidem ad investigationem liberi arbitrii originem sequentes, hoc modo procedemus.

In rebus enim quae moventur vel aliquid agunt, haec invenitur differentia: quod quaedam principium sui motus vel operationis in seipsis habent; quaedam vero extra se, sicut ea quae per violentiam moventur, in quibus principium est extra, nil conferente vim passo, secundum Philosophum in III ethic.: in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus; liberum autem est quod sui causa est, secundum Philosophum in princ. Metaphys..

Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quaedam talia sunt quod ipsa seipsa movent, sicut animalia; quaedam autem quae non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in seipsis, scilicet formam; quam, quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum Philosophum in VIII phys., sed a removente prohibens per accidens: et haec moventur seipsis, sed non a seipsis.

Unde nec in his liberum arbitrium invenitur, quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi; sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt.

Eorum autem quae a seipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali.

Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quae sunt eiusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia; sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis; et similiter est de aliis animalibus.

Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis; sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent.

Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in opere hominis duo est invenire: scilicet electionem operum, et haec semper in hominis potestate consistit; et operum gestionem sive executionem, et haec non semper in potestate hominis est, sed divina providentia gubernante, propositum hominis ad finem quandoque perducitur, quandoque vero non. Et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum, sed liber suae electionis, quae est iudicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat.

Vel potest distingui de meritorio opere, sicut in obiectionibus tactum est. Tamen prima responsio est Gregorii Nysseni.

RA2

Ad secundum dicendum, quod opus meritorium a non meritorio non distat in quid agere, sed in qualiter agere: nihil enim est quod unus homo meritorie agat et ex caritate, quod alius non possit absque merito agere vel velle. Et ideo hoc quod homo non potest sine gratia agere meritoria, nihil derogat perfectae libertati: quia homo dicitur esse liberi arbitrii secundum quod potest agere hoc vel illud, non secundum quod potest sic vel sic agere: quia secundum Philosophum, ille qui nondum habet habitum virtutis, non habet in sua potestate agere taliter qualiter virtuosus agit, nisi in quantum potest acquirere habitum virtutis.

Gratiam autem, quae opera meritoria facit, quamvis homo non possit ex libero arbitrio acquirere, potest tamen se ad gratiam habendam praeparare, quae ei a Deo non denegabitur, si fecerit quod in se est. Et ideo non est omnino extra potestatem liberi arbitrii opera meritoria agere, quamvis ad hoc per se potestas liberi arbitrii non sufficiat, eo quod modus qui ad meritum requiritur, facultatem naturae excedit; non autem modus qui est in operibus ex virtutibus politicis.

Nullus autem diceret, propter hoc hominem non esse liberi arbitrii, quia non potest taliter velle vel eligere qualiter Deus vel Angelus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in unoquoque agente etiam secundum modum illius agentis; sicut causa prima operatur in operatione causae secundae, cum secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causae primae. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsae humanae mentes sint causae suorum motuum: unde non tollitur ratio libertatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod instrumentum dupliciter dicitur.

Uno modo proprie; quando scilicet aliquid ita ab altero movetur quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus; sicut serra movetur a carpentario: et tale instrumentum est expers libertatis.

Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non. Et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet: et ita est de mente humana.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ille qui non habet gratiam, potest eligere bonum, sed non meritorie; hoc autem non derogat libertati arbitrii, ut dictum est, in solut. Ad 2 argum..

RA7

Ad septimum dicendum, quod servitus peccati non dicitur coactionem; sed vel inclinationem, in quantum peccatum praecedens aliquo modo inducit ad sequentia; vel per defectum virtutis naturalis, quae non potest se a macula peccati eripere, cui se semel subdidit.

Et ideo semper in homine remanet libertas a coactione, per quam naturaliter est liberi arbitrii.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Anselmus in verbis illis loquitur quasi obiiciendo; ipse enim postmodum ostendit quod indigentia gratiae libero arbitrio non contradicit.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ad ipsum opus quod est meritorium, se extendit potestas liberi arbitrii, quamvis non sine Deo, sine cuius virtute nihil est in mundo quod agere possit; sed motus ille quo opus fit meritorium naturalem facultatem excedit, ut dictum est, loco citato.

RA10

Ad decimum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod homo in peccato mortali existens non potest vitare diu quin mortaliter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud peccatum mortale, sicut communiter omnes dicunt de peccatis venialibus.

Et sic non videtur haec necessitas tollere arbitrii libertatem.

Alia opinio est, quod homo in peccato mortali existens potest omne peccatum vitare; non tamen potest vitare quin mortale sit sub peccato, quia non potest per seipsum a peccato resurgere, sicut potuit per seipsum in peccatum cadere. Et secundum hoc facilius sustinetur arbitrii libertas. De hoc tamen infra quaeretur, cum erit quaestio de potestate liberi arbitrii.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod voluntas nostra fertur in finem, vel in id quod est ad finem; in finem vero honestum vel delectabilem vel utilem secundum quod triplex bonum distinguitur, honestum, utile, et delectabile. Respectu ergo finis honesti ponit bernardus libertatem arbitrii; respectu boni utilis, quod est ad finem, libertatem consilii; respectu autem boni delectabilis, libertatem beneplaciti.

Quamvis autem discretio sit per ignorantiam diminuta, non tamen omnino ablata: et ideo libertas arbitrii per peccatum est quidem debilitata, sed non omnino amissa.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod homo habet necesse peccare post peccatum ante reparationem, id est habere peccatum; non autem habet necesse uti peccato, secundum unam opinionem. Sic igitur dupliciter peccare dicitur, sicut et videre, secundum Philosophum in libro II de anima.

Vel, secundum aliam opinionem, habet necesse peccare aliquo peccato, cum tamen respectu nullius habeat necessitatem.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod ex praesentia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quae dicitur necessitas consequentis; sed necessitate conditionata, quae dicitur necessitas consequentiae, ut patet per boetium in fine de consolatio Philosophiae.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod moveri dupliciter dicitur.

Uno modo proprie, prout Philosophus definit motum in III physic., dicens, quod motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Et sic verum est quod quanto aliquod mobile propinquius est primo motori, tanto in eo maior uniformitas motus invenitur: quia quanto est propinquius primo motori, tanto est perfectius, et magis in actu existens, et minus in potentia, et ideo paucioribus motibus mobile.

Alio modo dicitur motus large operatio quaelibet, sicut intelligere vel sentire. Et sic accipiendo motum Philosophus dicit in III de anima, quod motus est actus perfecti: quia unumquodque operatur secundum quod est in actu. Et sic quodammodo propositio habet veritatem, quodammodo vero non.

Si enim uniformitas motus attendatur ex parte effectuum, sic falsitatem habet; quia quanto aliquod operans est virtuosius et perfectius, tanto ad plures effectus eius virtus se extendit. Si vero attendatur quantum ad modum agendi, sic propositio veritatem habet; quia quanto est perfectius aliquod operans, tanto magis observat eundem modum in agendo; quia minus variatur a sua natura et dispositione, quam sequitur modus agendi.

Mentes autem rationales dicuntur esse mobiles non primo modo motus, quia talis motus est solum corporum, sed secundo. Sic etiam Plato posuit primum movens movere seipsum, in quantum vult se et intelligit se, ut Commentator dicit in Lib. VIII physic..

Et ideo non oportet quod mentes rationales sint determinatae ad aliquos effectus; sed respectu multorum efficaciam habent, ratione cuius competit eis libertas.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod non semper oportet illud nobilius esse quod paucioribus motibus vel operationibus suum finem consequi potest; quia ante aliquid consequitur perfectionem finem pluribus operationibus, quam alterum unica operatione consequi possit, sicut idem Philosophus dicit.

Et hoc modo mentes rationales perfectiones inveniuntur summo caelo, quod unum tantum motum habet, quia perfectionem finem consequuntur quamvis pluribus operationibus.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod quamvis creatura esset melior si immobiliter Deo adhaereret, tamen illa est bona quae potest Deo adhaerere et non adhaerere; et ita melius est universum ubi utraque creatura invenitur, quam si altera tantum invenitur. Et haec est responsio Augustini.

Vel potest dici, secundum Gregorium Nyssenum et Damascenum, quod hoc est impossibile aliquam creaturam esse voluntate immutabili adhaerentem Deo per propriam naturam, eo quod, cum sit ex nihilo, flexibilis est. Si tamen aliqua creatura immobiliter adhaereret Deo, non propter hoc privatur libero arbitrio: quia potest adhaerendo multa facere vel non facere.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod iudicium cui attribuitur libertas, est iudicium electionis; non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis; nam ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut aliquid verum est quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis; ita est aliquod bonum quod propter malitiae impermixtionem de necessitate a voluntate appetitur, scilicet ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo obiecto voluntas cogatur; quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati, quae est proprie inclinatio volentis; non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis.

Nec ex necessitate illius boni inducitur necessitas voluntatis respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus; eo quod alia volita non habent necessariam habitudinem ad illud primum volitum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi non possit; sicut conclusiones demonstrativae habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod, conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod homines ex nativitate non consequuntur aliquam dispositionem immediate in anima intellectiva, per quam de necessitate inclinentur ad aliquem finem eligendum, nec a corpore caelesti, nec ab aliquo alio; nisi quod ex ipsa sui natura inest eis necessarius appetitus ultimi finis, scilicet beatitudinis, quod non impedit arbitrii libertatem, cum diversae viae remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis.

Et hoc ideo quia corpora caelestia non habent immediatam impressionem in animam rationalem.

Ex nativitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio tum ex virtute corporum caelestium, tum ex causis inferioribus, quae sunt semen ex materia concepta, per quam anima quodammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, secundum quod electio animae rationalis inclinatur ex passionibus, quae sunt in appetitu sensitivo, qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones.

Sed ex hoc nulla necessitas inducitur eis ad eligendum; cum in potestate animae rationalis sit accipere, vel etiam refutare passiones subortas.

Postmodum vero homo efficitur aliqualis per aliquem habitum acquisitum cuius nos causa sumus, vel infusum, qui sine nostro consensu non datur, quamvis eius causa non simus. Et ex hoc habitu efficitur quod homo efficaciter appetat finem consonum illi habitui.

Et tamen ille habitus necessitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit.

RA20

Ad vigesimum dicendum, quod cum electio sit quoddam iudicium de agendis, vel iudicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit.

Iudicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis. Unde, sicut de primis principiis non iudicamus ea examinantes, sed naturaliter ei assentimus, et secundum ea omnia alia examinamus; ita et in appetibilibus, de fine ultimo non iudicamus iudicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus, propter quod de eo non est electio, sed voluntas.

Habemus ergo respectu eius liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, V de civitate Dei; non autem liberum iudicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum liberum arbitrium sit in brutis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Secundum hoc enim dicimur esse liberi arbitrii, quod actus nostri sunt voluntarii.

Sed voluntario et pueri et bruta communicant, secundum Philosophum in III ethicorum.

Ergo liberum arbitrium est in brutis.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in VIII phys., in omni eo quod movet seipsum, est moveri et non moveri. Sed bruta movent seipsa; ergo in eis est moveri et non moveri. Sed secundum hoc dicimur esse liberi arbitrii, quod in nobis est agere aliquid, ut patet per Gregorium Nyssenum et Damascenum. Ergo in brutis est liberum arbitrium.

AG3

Praeterea, liberum arbitrium duo importat: scilicet iudicium et libertatem, quorum utrumque est invenire in brutis. Habent enim aliquod iudicium de agendis, quod patet ex hoc quod unum prosequuntur, et aliud fugiunt; habent etiam libertatem, cum possint movere et moveri. Ergo in eis est liberum arbitrium.

AG4

Praeterea, posita causa, ponitur effectus.

Sed Damascenus posuit causam libertatis arbitrii hoc quod anima nostra a versione incipit; quia ex nihilo est, et ideo vertibilis est, et se habet ad multa in potentia. Sed anima bruti a versione incipit. Ergo in ea est liberum arbitrium.

AG5

Praeterea, illud dicitur esse liberum quod non est obligatum alicui. Sed anima bruti non est obligata ad alterum oppositorum, quia potentia ipsius non est determinata ad unum, sicut potentia rerum naturalium, quae semper idem faciunt. Ergo anima bruti habet liberum arbitrium.

AG6

Praeterea, poena non debetur nisi ei qui habet liberum arbitrium. Sed in veteri lege frequenter invenitur poena inflicta brutis, sicut Exod. XIX, patet de bestia tangente montem, et XXI, de bove cornupeta, et Lev. XX, de iumento cui mulier succubuit.

Ergo bruta videntur esse liberi arbitrii.

AG7

Praeterea, hoc est signum quod homo sit liberi arbitrii, ut sancti dicunt, quia praeceptis ad bonum instigatur, et a malo retrahitur.

Videmus autem bruta allici beneficiis, et moveri praeceptis, aut terreri minis ad aliquid agendum vel dimittendum. Ergo bruta sunt liberi arbitrii.

AG8

Praeterea, divinum praeceptum non datur nisi habenti liberum arbitrium. Sed divinum praeceptum datur bruto; unde ionae cap. IV, 7, secundum aliam litteram dicitur quod praecepit Dominus vermi, et percussit hederam.

Ergo bruta habent liberum arbitrium.

SC1

Sed contra. Ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei quod est liberi arbitrii, ut dicit Damascenus et etiam bernardus.

Sed bruta non sunt ad imaginem Dei. Ergo non sunt liberi arbitrii.

SC2

Praeterea, omne quod est liberi arbitrii, agit, et non solum agitur. Sed bruta non agunt, sed aguntur, ut Damascenus dicit in II Lib.. Ergo bruta non sunt liberi arbitrii.

CO

Respondeo. Dicendum, quod bruta nullo modo sunt liberi arbitrii.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet.

Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium: est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui.

Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui.

Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut dionysius dicit.

Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio absolute.

Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta.

Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium.

Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur.

Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, in quantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliquam ad id quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quaedam determinata.

Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium, ut sic sit in eis quasi quaedam conditionata libertas: possunt enim agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant.

Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur; unde, secundum Augustinum, Lib. XI super genes. Ad litteram, moventur visis; et secundum Damascenum, aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic iudicant; unde necesse habent ab ipsa visione alicuius rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere; et canis insurgente passione irae, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum.

Sed homo non necessario movetur ab his quae sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus quia potest ea accipere vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium ponitur a Philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate, sed secundum quod opponitur violento; ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris, quia, sua sponte aliquid faciunt, non propter usum liberae electionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potentia motiva brutorum secundum se considerata non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad alterum; et sic dicitur quod possunt moveri et non moveri. Sed iudicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, est determinatum; et sic non sunt liberi arbitrii.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis in brutis sit quaedam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum, sive agendi vel non agendi: tum quia actiones, cum per corpus exercentur, cogi possunt vel prohiberi, non solum in brutis, sed in hominibus, unde nec ipse homo dicitur liber actionis suae; tum etiam, quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum seipsam, tamen considerato ordine eius ad iudicium, a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quaedam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute.

Tamen, dato quod in eis esset libertas aliqua, et iudicium aliquod, non tamen sequeretur quod esset in eis libertas iudicii, cum iudicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod incipere a versione, vel esse ex nihilo, non assignat Damascenus causam libertatis arbitrii, sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum; causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius quam Augustinus rationem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum, tamen iudicium eorum de agendis est determinatum ad unum, ut dictum est, in corp. Et ad 3 arg..

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum bruta sint facta in obsequium hominis, secundum hoc de brutis disponitur quod hominibus expedit, propter quos facta sunt. Puniuntur ergo bruta lege divina, non propter hoc quod ipsa peccent, sed propter hoc quod ex eorum poena homines puniantur in eorum possessione, vel terreantur ex ipsa poenae acerbitate, vel etiam instruantur ex mysterii significatione.

RA7

Ad septimum dicendum, quod tam homines quam bruta beneficiis inducuntur, et flagellis prohibentur, vel praeceptis et prohibitionibus; sed diversimode: quia in potestate hominum est ut eisdem rebus similiter repraesentatis, sive sint praecepta et prohibitiones, sive sint beneficia et flagella, eligant vel fugiant iudicio rationis; sed in brutis est iudicium naturale determinatum ad hoc quod id quod uno modo proponitur vel occurrit, eodem modo accipiatur vel fugiatur.

Contingit autem ex memoria praeteritorum beneficiorum vel flagellorum ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum, et prosequendum vel sperandum; et aliquid quasi inimicum, et fugiendum vel timendum: et ideo post flagella, ex passione timoris, quae inde eis insurgit, inducuntur ad obediendum nutui instructoris.

Nec est necessarium huiusmodi brutis fieri propter libertatem arbitrii, sed propter indifferentiam actionum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum super Genesim ad litteram, praeceptum divinum brutis factum, non ita factum esse credendum est ut vox aliqua iussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quae rationales animae audientes, intelligere atque obedire solent: non enim hoc acceperunt ut possint bestiae vel aves. In suo tamen genere obtemperant Deo: non rationalis voluntatis arbitrio; sed, sicut movet illa omnia temporibus opportunis, non ipse temporaliter motus, moventur bruta temporaliter, ut iussa eius efficiant.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum liberum arbitrium sit in Deo.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Liberum enim arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed ratio non competit Deo, cum nomet cognitionem discursivam; Deus autem simplici intuitu omnia cognoscit.

Ergo Deo liberum arbitrium non competit.

AG2

Praeterea, liberum arbitrium est facultas qua bonum et malum eligitur, ut per Augustinum patet. Sed in Deo non est facultas eligendi malum. Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

AG3

Praeterea, liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens. Sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis, nec in malum flecti possit. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

AG4

Praeterea, actus liberi arbitrii est eligere, ut patet per definitionem inductam. Electio autem Deo non competit; cum sequatur consilium, quod est dubitantis et inquirentis.

Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

SC1

Sed contra. Est quod dicit Anselmus: si posse peccare esset pars liberi arbitrii, et Deus et Angeli liberum arbitrium non haberent; quod est absurdum.

Ergo inconueniens est dicere, quod Deus liberum arbitrium non habeat.

SC2

Praeterea. I corinth. XII, 11: haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult; Glossa pro libero voluntatis arbitrio. Ergo spiritus sanctus habet liberum arbitrium, et eadem ratione pater et filius.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in Deo est invenire liberum arbitrium; alio tamen modo in eo, et in Angelis, et in hominibus.

Quod enim in Deo sit liberum arbitrium, hinc apparet quod ipse habet voluntatis suae finem, quem naturaliter vult, scilicet suam bonitatem; alia vero omnia vult quasi ordinata ad hunc finem: quae quidem, absolute loquendo, non necessario vult, ut in praecedenti quaestione ostensum est, eo quod bonitas eius his quae ad ipsam ordinantur, non indiget nisi ad eius manifestationem, quae convenienter pluribus modis fieri potest: unde remanet ei liberum iudicium ad volendum hoc vel illud, sicut in nobis est.

Et propter hoc oportet dicere, in Deo liberum arbitrium inveniri, et similiter in Angelis: non enim ipsis ex necessitate volunt quidquid volunt; sed hoc quod volunt, ex libero iudicio volunt, sicut et nos.

Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in Angelis et in Deo: variatis enim prioribus necesse est posteriora variari.

Facultas autem liberi arbitrii duo praesupponit: scilicet naturam, et vim cognitivam.

Natura quidem alterius modi est in Deo quam sit in hominibus et in Angelis.

Natura enim divina increata est, et est suum esse et sua bonitas; unde in eo non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse nec quantum ad bonitatem. Natura autem humana et angelica creata est, ex nihilo principium sumens; unde, quantum est de se, possibilis est ad defectum.

Et propter hoc, liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malum; liberum vero arbitrium hominis et Angeli, in suis naturalibus consideratum, in malum flexibile est.

Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine quam in Deo et in Angelis.

Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando, quia cogitationes hominum timidae, et incertae providentiae nostrae, ut dicitur sapient., cap. IX, vers. 14.

Sed in Deo et in Angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel iudicando. Et ideo Deus et Angeli habent promptam electionem liberi arbitrii; homo vero in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem.

Et sic patet quod liberum arbitrium Angeli medium locum tenet inter liberum arbitrium Dei et hominis, participans aequaliter cum utroque extremorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quandoque sumitur large pro omni immateriali cognitione: et sic ratio invenitur in Deo; unde dionysius inter divina nomina rationem ponit, VI cap. De divin. Nomin..

Alio modo accipitur proprie pro VI cognitiva cum discursu: et sic ratio nec in Deo nec in Angelis invenitur, sed in hominibus tantum.

Potest ergo dici, quod ratio in definitione liberi arbitrii ponitur secundum primam acceptionem.

Si vero sumatur in secunda acceptione, tunc definitur liberum arbitrium secundum illum modum quo est in hominibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod posse eligere malum, non est de ratione liberi arbitrii; sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina se habet ad opposita, non quidem ut aliquid velit et postea nolit, quod eius immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum et malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; sed quia potest hoc velle et non velle.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod electio sequitur consilium, quod cum inquisitione agitur, accidit electioni secundum quod invenitur in natura rationali, quae veritatis notitiam capit per discursum rationis; sed in natura intellectuali, quae habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione praecedente. Et sic electio in Deo est.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Liberum enim arbitrium, secundum Augustinum, facultas est voluntatis et rationis.

Facultas autem dicitur quasi facilis potestas.

Cum ergo potentiae facilitas ex habitu proveniat quia, secundum Augustinum, habitus est quo facile quis agere potest, videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

AG2

Praeterea, operationum quaedam sunt morales, quaedam naturales. Sed facultas quae est ad operationes morales, est habitus, non potentia, sicut patet de virtutibus moralibus.

Ergo et liberum arbitrium, quod importat facilitatem ad operationes naturales, est habitus, non potentia.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in II phys., si natura faceret navim, faceret eam sicut ars. Ergo facilitas naturalis est eiusdem conditionis cuius est facilitas quae fit per artem.

Sed facilitas quae fit per artem, est habitus quidam ex operibus acquisitus, sicut patet in virtutibus moralibus; ut arte fieri dicamus omne id quod ratione agitur. Ergo et facultas, sive facilitas naturalis, quae est liberum arbitrium, erit habitus quidam.

AG4

Ethic., habitus sunt secundum quos nos aequaliter agimus, potentiae vero secundum quas simpliciter agimus. Sed liberum arbitrium nominat non solum id quo agimus, sed id quo aequaliter agimus, scilicet libere.

Ergo liberum arbitrium nominat habitum.

AG5

Sed dicendum, quod cum dicitur: habitus est quo aequaliter agimus; intelligendum est bene vel male. Sed contra: illud quod est de ratione habitus, omni habitui est commune.

Sed bene et male agere non est commune omni habitui; nam habitus speculativi non se habent ad bene vel male, ut dicitur.

Ergo bene vel male agere non est de ratione habitus.

AG6

Praeterea, id quod tollitur per peccatum, non potest esse potentia, sed habitus. Liberum autem arbitrium tollitur per peccatum, quia, ut Augustinus dicit, homo utens male libero arbitrio, et se perdidit et ipsum. Ergo liberum arbitrium est habitus, et non potentia.

AG7

Sed dicendum, quod verbum Augustini intelligitur de libertate gratiae, quae est per habitum. Sed contra: habitu gratiae, secundum Augustinum, nullus male utitur.

Ergo liberum arbitrium, quo aliquis male utitur, non potest libertas gratiae intelligi.

AG8

Praeterea, bernardus dicit in Lib. De libero arbitrio quod liberum arbitrium est habitus animi liber sui; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, facilius est exire in actum cognitionis quam operationis. Sed potentiae cognitivae datus est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum, qui est in summo cognitionis. Ergo et potentiae operativae, sive motivae, datus est aliquis habitus naturalis. Cum ergo supremum locum in motivis liberum arbitrium tenere videatur, videtur quod sit habitus, vel potentia per habitum perfecta.

AG10

Praeterea, potentia non restringitur nisi per habitum. Sed voluntas et ratio restringitur in libero arbitrio: voluntas enim est possibile et impossibile, cum tamen liberum arbitrium non sit impossibile; similiter ratio est eorum quae sunt in nobis, et eorum quae non sunt in nobis: liberum autem arbitrium solum eorum quae sunt in nobis. Ergo liberum arbitrium habitum nominat.

AG11

Praeterea, sicut potentia nominat aliquid superadditum essentiae, ita facultas dicit aliquid superadditum potentiae. Quod autem superadditur potentiae, est habitus. Cum ergo liberum arbitrium sit facultas, videtur quod sit habitus.

AG12

Praeterea, Augustinus dicit, quod liberum arbitrium est vitalis et rationalis animae motus. Sed motus actum nominat.

Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

AG13

Praeterea, iudicium, secundum boetium, est actus iudicantis. Arbitrium autem idem est quod iudicium. Ergo et arbitrium est actus.

Sed hoc quod additur liberum non trahit extra genus actus, quia actus liberi dicuntur qui sunt in potestate agentis. Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

AG14

Praeterea, secundum Augustinum in libro de Trinit., id quod excedit suum subiectum, inest alicui essentialiter, non accidentaliter: unde probat, quod amor et notitia insunt menti essentialiter, quia mens non solum seipsam amat et cognoscit, sed alia. Liberum autem arbitrium extendit se ultra subiectum, quia anima libere agit in ea quae sunt extra ipsam. Ergo liberum arbitrium essentialiter inest animae; et ita non est potentia, cum potentia essentiae superaddatur.

AG15

Praeterea, nulla potentia educit se in actum. Sed liberum arbitrium educit se in actum cum voluerit. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

SC1

Sed contra. Secundum Philosophum in II ethic., cap. V, tria sunt in anima: potentia, habitus et passio. Liberum autem arbitrium non est passio, cum sit in superiori animae parte: passio autem et passibilis qualitas sunt solum circa partem sensitivam; similiter non est habitus, cum sit subiectum gratiae: habet enim se ad gratiam, secundum Augustinum, ut equus ad sessorem; habitus vero non potest alterius habitus esse subiectum. Ergo relinquitur quod liberum arbitrium sit potentia.

SC2

Praeterea, hoc videtur inter potentiam et habitum distare, quod potentia quae se ad opposita habet, per habitum determinatur ad unum. Sed liberum arbitrium nominat aliquid ad opposita se habens, nullo modo determinatum ad unum. Ergo liberum arbitrium est potentia, et non habitus.

SC3

Praeterea, bernardus dicit: tolle liberum arbitrium, et non est quod salvetur. Sed id quod salvatur, est anima, vel animae potentia.

Ergo liberum arbitrium, cum non sit anima, quia ad solam partem superiorem pertinet, relinquitur quod sit potentia.

SC4

Praeterea, magister dicit in II Sent., dist. 24: illa animae rationalis potentia qua velle bonum vel malum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur; et sic liberum arbitrium est potentia.

SC5

Praeterea, Anselmus dicit, quod liberum arbitrium est potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter se; et sic idem quod prius.

CO

Respondeo. Dicendum, quod liberum arbitrium, si vis vocabuli attendatur, nominat actum; sed ex usu loquendi tractum est ut significet id quod est principium actus.

Cum enim dicimus esse hominem liberi arbitrii, non intelligimus quod actu libere iudicet, sed quod habeat in se unde possit libere iudicare. Unde, si iste actus qui est libere iudicare, habeat in se aliquid quod vim potentiae excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitum vel potentiam per habitum perfectam; sicut moderate irasci dicit aliquid quod vim irascibilis excedit: nam moderari iram passionis non potest irascibilis per seipsam, nisi fuerit aliquo habitu perfecta, secundum quem in ea rationis moderatio imprimatur.

Si vero libere iudicare non importet in se aliquid quod vim potentiae excedat, liberum arbitrium non nominabit nisi potentiam absolute; sicut irasci non excedit vim potentiae irascibilis, unde proprium eius principium potentia est, et non habitus.

Constat autem quod iudicare, si nihil addatur, non excedit vim potentiae, eo quod est alicuius potentiae actus, scilicet rationis, per propriam naturam, sine hoc quod aliquis habitus superadditus requiratur. Hoc autem quod additur libere, similiter vim potentiae non excedit. Nam secundum hoc aliquid libere fieri dicitur quod est in potestate facientis.

Esse autem aliquid in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per voluntatem.

Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur, ab una scilicet earum per ordinem ad aliam, secundum hoc quod Philosophus dicit VI ethicorum, quod electio est appetitus intellectivi, vel intellectus appetitivi.

Patet etiam ex dictis, unde quidam moti sunt ad ponendum liberum arbitrium esse habitum.

Quidam enim hoc posuerunt propter id quod superaddit liberum arbitrium super voluntatem et rationem, scilicet ordinem unius ad alteram. Sed hoc non potest rationem habitus habere, nomine habitus proprie accepto: nam habitus est qualitas quaedam, secundum quam inclinatur potentia ad actum.

Quidam vero dixerunt liberum arbitrium esse habitualement potentiam, considerantes facilitatem ex qua libere iudicamus. Sed hoc, ut iam dictum est rationem potentiae non excedit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse facile dupliciter: uno modo propter remotionem impedimenti; alio modo propter appositionem adiutorii.

Facilitas igitur pertinens ad habitum est per adiutorii appositionem: nam habitus inclinat potentiam ad actum. Hanc autem facilitatem non nominat liberum arbitrium, eo quod, quantum est de se, non inclinatur in unum magis quam in aliud; sed nominat facilitatem quae est per remotionem impedimenti, eo quod liberum arbitrium non impeditur aliquo cogente a propria operatione. Et ideo Augustinus, proprie liberum arbitrium facultatem nominavit, non facilitatem: quia facultas hoc importare videtur ut aliquid sit in potestate facultatem habentis.

RA2

Et similiter est dicendum ad secundum et tertium, quae procedunt de falsitate habitus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in actu duplex motus potest considerari: unus qui pertinet ad rationem habitus, sicut cum bene vel male aliquid agitur; alius qui pertinet ad rationem potentiae, sicut cognoscere immaterialiter convenit intellectui ex ipsa natura potentiae.

Modus igitur importatus in hoc quod dico libere iudicare, non pertinet ad aliquem habitum superadditum, sed ad ipsam potentiae rationem pertinet, ut dictum est.

RA5

Et per hoc patet solutio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod homo male utendo libero arbitrio, non totaliter ipsum perdidit, sed quantum ad aliquid; quia scilicet post peccatum non potest esse sine peccato, sicut poterat ante peccatum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis gratia nullus possit male uti, libero tamen arbitrio habente gratiae libertatem potest aliquis male uti, prout dicimur aliquo male uti quod est principium mali usus, ut potentia vel habitus. Si autem dicamur aliquo male uti sicut obiecto usus, sic virtutibus et gratia male uti contingit, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt.

RA8

Ad octavum dicendum, quod bernardus improprie habitum accipit pro quacumque facilitate.

RA9

Ad nonum dicendum, quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget.

Primo quidem, quia operatio quae est per potentiam educenda, excedit vim potentiae, quamvis non excedat vim totius naturae humanae.

Alio modo quia totius naturae vim excedit.

Et hoc secundo modo habitibus indigent omnes animae potentiae, quibus actus meritorii eliciuntur, sive sint affectivae, sive intellectivae; quia in huiusmodi actus non possunt, nisi habitus gratiae superaddantur.

Primo autem modo indiget habitu intellectus; eo quod intelligere aliquid non potest nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem.

Unde oportet species intelligibiles superaddi, quibus in actum exeat intellectus: specierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit.

Et eadem ratione appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habitibus indigent, unde perficiuntur virtutibus moralibus.

Quod enim actus eorum moderati sint, non excedit naturam humanam, sed excedit vim dictarum potentiarum.

Unde oportet quod id quod est superioris potentiae, scilicet rationis, eis imprimatur; et ipsa sigillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales.

Affectiva autem superior non indiget hoc modo aliquo habitu, quia naturaliter tendit in bonum sibi connaturale sicut in proprium obiectum. Unde ad hoc quod velit bonum, non requiritur nisi quod ostendatur sibi per vim cognitivam. Et ideo Philosophi in voluntate non posuerunt aliquem habitum nec naturalem nec acquisitum. Sed ad dirigendum in operativis posuerunt prudentiam in ratione, et temperantiam et fortitudinem et alias virtutes morales in irascibili et concupiscibili.

Sed secundum theologos in voluntate ponitur habitus caritatis propter actus meritorios.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ista restrictio rationis et voluntatis non fit per aliquem habitum superadditum, sed per ordinem unius potentiae ad aliam.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod facultas quae est per inclinationem habitus, addit supra potentiam aliquid quod est alterius naturae, scilicet habitum; sed facultas quae est per remotionem coactionis, addit determinatam naturam potentiae, quod tamen pertinet ad ipsam naturam potentiae; sicut differentia, quae superadditur generi, pertinet ad naturam speciei.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus definit liberum arbitrium per actum proprium, eo quod potentiae per actus cognoscuntur; unde praedicatio illa non est essentialis, sed causalis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod quamvis secundum proprietatem vocabuli liberum arbitrium actum nominet, tamen secundum usum loquentium ad significandum actus principium est translatum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod notitia et amor dupliciter possunt comparari ad mentem.

Uno modo ut ad amantem et cognoscentem; et sic ipsam mentem non excedunt, nec recedunt ab aliorum accidentium similitudine.

Alio modo possunt comparari ad mentem ut ad amatam et cognitam; et sic excedunt mentem, quia mens non solum se amat et cognoscit, sed etiam alia; et sic recedunt ab aliorum accidentium similitudine.

Nam accidentia alia illo respectu quo comparantur ad subiectum, non comparantur ad aliquid extra; sed agendo comparantur ad extra, inhaerendo ad subiectum. Amor vero et notitia aliquo uno modo comparantur ad subiectum et ad ea quae sunt extra; quamvis aliquis modus sit quo comparantur ad subiectum tantum.

Sic ergo non oportet quod amor et notitia sint essentialia menti, nisi secundum quod mens per suam essentiam cognoscitur et amatur.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium, quae ad actum ducitur per obiectum.

la5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures.

TTB

Et videtur quod sit plures potentiae.

AG1

Ut enim dicit Augustinus, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Ratio autem et voluntas sunt diversae potentiae. Ergo liberum arbitrium ad diversas potentias pertinet.

AG2

Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed libero arbitrio adscribuntur actus diversarum potentiarum; ut enim dicit Damascenus in Lib. II de libero arbitrio, in nobis hoc contingit, puta moveri et non moveri, impetum facere et non facere, appetere et non appetere, et alia huiusmodi, quae certum est ad plures potentias pertinere. Ergo liberum arbitrium est plures potentiae.

AG3

Praeterea, boetius dicit in libro de consolatione: divinis substantiis, scilicet Angelis, liberum arbitrium secundum hoc inest, quia est in eis perspicax iudicium, et voluntas incorrupta. Sed perspicacitas iudicii ad rationem pertinet. Ergo liberum arbitrium includit in se voluntatem et rationem; et ita liberum arbitrium est plures potentiae.

AG4

Sed dicendum, quod est una potentia habens virtutem duarum. Sed contra: sicut in parte superiori animae invenitur cognitiva et affectiva, ita in parte inferiori. Sed in parte superiori non est aliqua potentia quae habeat in se virtutem cognitivae et affectivae.

Ergo nec in parte inferiori.

AG5

Praeterea, boetius dicit in libro de consolatione philosophiae, quod extrema servitus est cum mentes humanae vitiis deditae, mox in scientiae nube caligant, et perniciosius turbantur affectibus. Servitus autem de qua ibi loquitur, libertati arbitrii opponitur. Ergo liberum arbitrium includit in se rationem et affectum; et sic idem quod prius.

SC

Sed contra, homo dicitur minor mundus, in quantum in eo maioris mundi similitudo invenitur. Sed in maiori mundo non inveniuntur duae extremae naturae sine media.

Ergo nec in homine inveniuntur duae potentiae extremae sine media. Invenitur autem una potentia in homine quae semper tendit in bonum, scilicet synderesis; et alia quasi huic opposita, quae semper inclinatur in malum, scilicet sensualitas. Ergo invenitur aliqua una potentia quae se habet ad bonum et malum, et haec est liberum arbitrium. Et sic videtur quod liberum arbitrium sit una potentia.

CO

Respondeo. Dicendum, quod duplici consideratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias.

Una quidem ex hoc quod videbant, per liberum arbitrium, nos posse in actum omnium potentiarum: unde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum universale respectu omnium potentiarum.

Sed hoc esse non potest, quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arbitria propter potentialium multitudinem; multi enim homines sunt multa animalia.

Nec hoc ad ponendum cogimur ratione praedicta. Omnes enim actus diversarum potentialium non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante uno actu, qui est eligere: secundum hoc enim libero arbitrio movemur, quod libero arbitrio moveri eligimus; et sic de aliis actibus. Unde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentialias, sed esse unam potentialiam moventem sua virtute potentialias diversas.

Alia vero consideratione movebantur quidam ad ponendum pluralitatem potentialium in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua quae ad diversas potentialias pertinent; scilicet iudicium, quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis. Unde dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentialias per modum quo totum integrale continet suas partes.

Hoc autem esse non potest. Cum enim actus, qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentialiae, in posteriori relinquitur.

Unde restat, quod liberum arbitrium sit una potentia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit liberum arbitrium, esse facultatem voluntatis et rationis, quia ad actum liberi arbitrii homo per utramque ordinatur potentialiam, licet non immediate.

RA2

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diversarum potentialium nisi mediante unico actu proprio suo, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod boetius attribuit libero arbitrio id quod est diversarum potentialium, in quantum per diversas potentialias homo ad actum liberi arbitrii ordinatur, ut dictum est, in corp. Articuli.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in parte irrationali vel inferiori animae est solum simplex apprehensio ex parte cognitiva: non autem alia collatio vel ordinatio, sicut est in apprehensiva rationali. Et ideo in parte sensitiva appetitus absolute fertur in obiectum sine hoc quod aliquis ordo ex apprehensiva in appetitiva relinquatur. Unde in parte sensitiva non est aliqua potentia comprehendens in se aliquam apprehensivam et appetitivam, sicut est in parte rationali.

RA5

Ad quintum dicendum sicut ad quartum.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia potentia a voluntate.

TTB

Et videtur quod sit potentia alia.

AG1

Illud enim quod praedicatur de aliquo essentialiter, non debet poni oblique in definitione eius; sicut animal non ponitur oblique in definitione hominis. Sed ratio et voluntas ponuntur oblique in definitione liberi arbitrii; dicitur enim facultas voluntatis et rationis. Ergo liberum arbitrium non est ratio vel voluntas, sed alia potentia ab utraque.

AG2

Praeterea, differentiae potentialium cognoscuntur secundum differentias actuum. Sed eligere, quod est actus liberi arbitrii, est aliud quam velle, quod est actus voluntatis, ut patet per Philosophum in III ethic..

Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

AG3

Praeterea, in nominatione liberi arbitrii, arbitrium ponitur in abstracto, sed libertas in concreto. Arbitrium autem est rationis, libertas voluntatis. Ergo id quod est rationis, essentialiter convenit libero arbitrio; quod autem est voluntatis, quasi denominative et actualiter: et sic liberum arbitrium magis videtur esse ratio quam voluntas.

AG4

Praeterea, secundum Damascenum, et Gregorium Nyssenem, secundum hoc sumus arbitrio liberi quod sumus rationales. Sed rationales sumus secundum quod habemus rationem.

Ergo secundum quod habemus rationem sumus arbitrio liberi; et ita videtur quod liberum arbitrium sit ratio.

AG5

Praeterea, secundum ordinem habituum est ordo potentialium. Sed actus fidei, quae est habitus rationis, informatur caritate, quae est habitus voluntatis. Ergo et actus rationis informatur voluntate, et non e converso.

Et ita, si actus liberi arbitrii est duarum potentialium, scilicet voluntatis et rationis, unius sicut elicentis, et alterius sicut informantis, videtur quod sit rationis sicut elicentis; et ita liberum arbitrium essentialiter est ratio, et sic altera potentia quam voluntas.

SC1

Sed contra. Est quod Damascenus dicit in III Lib., XIV cap.: liberum arbitrium nihil aliud est nisi voluntas.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in III ethicorum, quod electio appetitus est praeconsiliati. Electio autem est actus liberi arbitrii. Ergo liberum arbitrium est potentia appetitiva. Sed non est appetitus inferior, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem: sic enim bruta haberent liberum arbitrium. Ergo est appetitus superior: et hic est voluntas secundum Philosophum in III de anima. Ergo liberum arbitrium est voluntas.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt, liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse et ab actu simplicis voluntatis, et ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit; voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis; liberum vero arbitrium circa bonum quod est ad finem. Sicut ergo bonum quod est ad finem, egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione; ita dicunt quodammodo naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, et ex duabus tertiam potentiam, quae est liberum arbitrium.

Sed hoc convenienter stare non potest.

Obiectum enim et id quod est ratio obiecti, ad eandem potentiam pertinent, sicut color et lumen ad visum. Tota autem ratio appetibilitatis eius quod est ad finem, in quantum huiusmodi, est finis. Unde non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem et id quod est ad finem.

Nec haec differentia, qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad finem, in ordine ad alterum, potest appetitivarum potentiarum distinctionem inducere. Nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se, sed per aliud, scilicet per rationem, cuius est ordinare et conferre: unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus.

Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere in VII ethic., supponens tamen quod aequaliter sit virtus utriusque; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi. Sed quod sit appetitus dicit in III ethic., definiens electionem esse desiderium praeconsiliati.

Quod quidem verum esse, et ipsum obiectum demonstrat (nam sicut bonum delectabile et honestum, quae habent rationem finis, sunt obiectum appetitivae virtutis, ita et bonum utile, quod proprie eligitur); et patet ex nomine: nam liberum arbitrium, ut dictum est, art. 4 huius quaest., est potentia qua homo libere iudicare potest.

Quod autem dicitur esse principium alicuius actus aequaliter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aequaliter significatur esse principium illius; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione. Ita et potentia qua libere iudicamus, non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis; sed quae facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis.

Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas.

Nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute, sed in ordine ad rationem, inde est quod ad hoc significandum voluntas et ratio in definitione liberi arbitrii oblique ponuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis eligere sit alius actus quam velle, tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate.

RA4

Ad quartum dicendum, quod rationales dicimur non solum a potentia rationis, sed ab anima rationali, cuius potentia est voluntas; et sic secundum quod rationales sumus, dicimur esse liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur, praedicta auctoritas significaret rationem esse primam liberi arbitrii originem, non autem immediatum electionis principium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod voluntas quodammodo movet rationem imperando actum eius, et ratio movet voluntatem proponendo ei obiectum suum, quod est finis, et inde est quod utraque potentia potest aequaliter per aliam informari.

¶ Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum possit esse aliqua creatura quae liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Natura enim spiritualis est nobilior quam corporalis. Sed aliqua natura corporalis est cui hoc convenit quod in ea nulla motus inordinatio esse possit, scilicet natura caelestis corporis. Ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis, quae est capax liberi arbitrii, in cuius motibus naturaliter nulla inordinatio esse possit; quod est esse impeccabilem, vel confirmari in bono.

AG2

Sed dicendum quod hoc est de nobilitate creaturae spiritualis quod possit mereri; et hoc esse non posset, nisi posset peccare et non peccare. Sed contra: ex hoc competit alicui creaturae spirituali posse mereri, quod habet dominium sui actus. Sed si non posset nisi bona agere, nihilominus ei sui actus dominium remaneret: posset enim aliquid bonum agere vel non agere, sine hoc quod in malum incideret, vel saltem eligere inter bonum et melius. Ergo ad merendum non requiritur posse peccare.

AG3

Praeterea, liberum arbitrium, quo meremur gratia adiuvante, est potentia activa.

Sed de ratione potentiae activae non est deficere.

Ergo potest creatura spiritualis habere potentiam ad merendum, si naturaliter sit impeccabilis.

AG4

Praeterea, Anselmus dicit quod potestas peccandi nec est libertas, nec pars libertatis. Sed libertas est ratio qua homo est capax meriti.

Ergo remota potentia peccandi, adhuc remanebit homini potentia merendi.

AG5

Praeterea, Gregorius Nyssenus et Damascenus, hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo. Sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo, posse in nihilum cedere, quam posse malum facere. Sed invenitur aliqua creatura quae naturaliter est incorruptibilis, sicut anima, et corpora caelestia. Ergo multo fortius potest inveniri aliqua creatura spiritualis quae naturaliter sit impeccabilis.

AG6

Praeterea, illud quod Deus facit in uno, potest in aliis facere. Sed Deus creaturae spirituali dat ita immutabiliter ex sua natura tendere in aliquid bonum, scilicet felicitatem, quod nullo modo in contrarium tendere possit.

Ergo eadem ratione posset alicui creaturae conferre ut ita naturaliter appeteret omne bonum, quod nullo modo posset in malum inclinari.

AG7

Praeterea, Deus cum sit summe bonus, summe se communicat; unde omne id creaturae communicatur cuius creatura est capax.

Sed huius perfectionis quae est confirmatio in bono, vel impeccabilitas, creatura est capax; quod patet, quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur. Ergo aliqua creatura est naturaliter impeccabilis, vel confirmata in bono.

AG8

Praeterea, substantia est principium virtutis; virtus vero operationis. Sed aliqua creatura est naturaliter immutabilis secundum substantiam.

Ergo potest esse aliqua creatura, quae potest esse naturaliter immutabilis secundum operationem, ut sit naturaliter impeccabilis.

AG9

Praeterea, essentialius convenit creaturae quod convenit sibi ratione principii ex quo est, quam quod convenit sibi ratione principii a quo est; quia effectus sortitur similitudinem causae a qua est, habet autem oppositionem ad id ex quo est, opposita autem ex oppositis fiunt, ut album ex nigro. Sed confirmatio in bonum convenit alicui creaturae a Deo, a quo est. Ergo multo magis debet dici confirmatio in bono sibi naturalis quam posse peccare, quod convenit sibi secundum quod est ex nihilo.

AG10

Praeterea, felicitas civilis immutabilitatem habet. Sed homo ex naturalibus potest pervenire ad felicitatem civilem. Ergo potest habere naturaliter immutabilitatem in bono.

AG11

Praeterea, quod inest a natura, est immutabile.

Sed naturaliter homo appetit bonum.

Ergo et immutabiliter.

SC1

Sed contra. Damascenus dicit, quod ex hoc creatura rationalis flexibilis est ad malum secundum electionem, quod est ex nihilo. Sed non potest esse aliqua creatura quae non sit ex nihilo. Ergo non potest esse aliqua creatura cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.

SC2

Praeterea, proprietas naturae superioris non potest inferiori naturae naturaliter convenire, nisi in superiorem naturam convertatur; sicut non potest fieri quod aqua naturaliter sit calida, nisi convertatur in naturam ignis vel aeris. Sed habere indefectibilem bonitatem est divinae proprietas naturae. Ergo non potest esse quod alicui alii naturae conveniat naturaliter nisi in divinam naturam convertatur: quod est impossibile.

SC3

Praeterea, liberum arbitrium non invenitur in aliqua creatura, nisi in Angelo et in homine. Sed tam homo quam Angelus peccavit.

Ergo nullius creaturae liberum arbitrium est naturaliter confirmatum in bono.

SC4

Praeterea, nulla creatura rationalis impeditur a beatitudine consequenda nisi ratione peccati. Si ergo aliqua creatura rationalis esset naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus sine gratia ad beatitudinem posset pervenire; quod pelagianam haeresim sapere videtur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod nulla creatura nec est, nec esse potest, cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit.

Cuius ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis, causatur actionis defectus; unde si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possunt, nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere; sicut patet in motibus caelestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri, sicut patet in generalibus et corruptibilibus, quae ratione suae transmutabilitatis defectum in principiis activis patiuntur, unde et eorum actiones deficientes proveniunt: propter quod in operationibus naturae peccatum frequenter accidit, sicut patet in partibus monstrosis.

Nihil enim est aliud peccatum, sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriae actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet II phys..

Differt autem in agendo natura rationalis praedita libero arbitrio ab omni alia natura.

Alia enim natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, et actiones eius sunt determinatae respectu illius boni; natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter.

Sicut enim verum absolute obiectum est intellectus, ita et bonum absolute voluntatis; et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest. Et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum.

Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione cuiusdam similitudinis, sicut calidum calefacit; oportet quod, si aliquod agens est quod secundum suam actionem ordinatur ad bonum aliquod particulare, ad hoc quod eius actio naturaliter sit indefectibilis, ratio illius boni naturaliter et immobiliter ei insit; sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis, immutabiliter calefacit.

Unde et natura rationalis, quae ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni; quod quidem esse non potest nisi natura divina.

Nam Deus solus est actus purus nullius potentiae permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Creatura vero quaelibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentiae, est bonum particulare.

Quae quidem permixtio potentiae ei accidit propter hoc quod est ex nihilo.

Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono: creaturae vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt; et ex hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, ut dionysius dicit, IV cap. De divinis nominibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae corporales, ut dictum est in corp. Art., sunt ordinatae ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones. Et ideo ad hoc quod ab earum actionibus error et peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitae in aliquo bono particulari; quod non sufficit in naturis spiritualibus ordinatis ad bonum absolute, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod esse naturaliter impeccabile non repugnat ei quod est habere dominium sui actus, cum utrumque Deo conveniat; repugnat autem ei quod est habere dominium sui actus in natura creata, quae est particulare bonum: non enim aliqua creatura potest habere dominium sui actus, cuius sunt determinatae actiones ordinatae ad bonum particulare.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit de ratione potentiae activae quod deficiat, est tamen de ratione potentiae activae quae non habet in se suae actionis sufficientia principia et immutabilia, ut deficere possit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis posse peccare non sit pars libertatis arbitrii, consequitur tamen libertatem in natura creata.

RA5

Ad quintum dicendum, quod creaturae acquiritur esse determinatum et particulare ab alio. Unde creatura potest habere esse stabile et immutabile, quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio absoluti et perfecti boni; sed per actiones suas est ordinabile ad bonum absolute; et ideo non est simile.

RA6

Ad sextum dicendum, quod felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo. Et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem; et ita est respectu omnium bonorum: nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut dionysius dicit. Quod ideo est, quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non huius vel illius boni: unde in hoc, peccatum incidere potest.

RA7

Ad septimum dicendum quod creatura est capax impeccabilitatis, sed non ita quod eam naturaliter habeat: unde ratio non sequitur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod principium operationis rectae procedentis ex libero arbitrio non est sola substantia et virtus, sive potentia; sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quae sunt extra, sicut ad finem, et ad alia huiusmodi. Et ideo non existente aliquo defectu in substantia animae vel in natura liberi arbitrii, potest sequi defectus in actione ipsius. Unde ex naturali immutabilitate substantiae non potest concludi naturalis impeccabilitas.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Deus est causa creaturae non solum quantum ad sua naturalia, sed quantum ad superaddita. Unde non oportet quod quidquid creatura habet a Deo, sit ei naturale, sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius; et huiusmodi non est confirmatio in bono.

RA10

Ad decimum dicendum, quod felicitas civilis, cum non sit felicitas simpliciter, non habet immutabilitatem simpliciter; sed dicitur immutabilis, quia non facile permutatur.

Si tamen felicitas civilis esset simpliciter immutabilis, non propter hoc sequeretur quod liberum arbitrium naturaliter esset in bono confirmatum. Nam non dicimus hoc naturale quod per principia naturae acquiri potest; per quem modum virtutes politicae possunt dici naturales; sed illud quod consequitur ex necessitate principiorum naturae.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quamvis homo naturaliter bonum appetat in generali, non tamen in speciali, ut dictum est, in solutione ad 6 argumentum; et ex hac parte incidit peccatum et defectus.

Ja8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Gratia enim superveniens naturae non destruit eam. Cum ergo libero arbitrio creaturae hoc naturaliter insit quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit.

AG2

Praeterea in potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti; nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest. Sed si liberum arbitrium gratia superinfusa non utatur, decidit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono.

AG3

Praeterea, liberum arbitrium habet dominium sui actus. Sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii. Ergo hoc est in potestate liberi arbitrii uti vel non uti; et sic per gratiam confirmari non potest.

AG4

Praeterea, secundum hoc inest libero arbitrio creaturae flexibilitas ad malum, quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit.

Sed nulla gratia potest auferre creaturae esse ex nihilo. Ergo nulla gratia poterit liberum arbitrium confirmare in bono.

AG5

Praeterea, bernardus dicit, quod liberum arbitrium est potentissimum sub Deo, quod de gratia et iustitia non recipit augmentum, nec de culpa detrimentum. Sed confirmatio in bono superveniens libero arbitrio auget ipsum: quia, secundum Augustinum, in his quae mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Ergo liberum arbitrium per gratiam non potest confirmari in bono.

AG6

Praeterea, ut dicitur in Lib. De causis, quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed liberum arbitrium secundum suam naturam est mutabile in bonum et malum. Ergo et gratia ei superveniens hoc modo in eo recipitur quod in bonum et malum mutari possit. Et ita videtur quod non possit ipsum confirmare in bono.

AG7

Praeterea, quidquid Deus superaddit creaturae, posset (ut videtur) a principio suae conditionis conferre ei. Si ergo possit liberum arbitrium confirmari per aliquam gratiam superadditam, posset confirmari per aliquod inditum ipsi creaturae spirituali quantum ad naturae conditionem; et sic naturaliter esset confirmatum in bono; quod est impossibile, ut dictum est. Ergo nec per gratiam confirmari potest.

SC1

Sed contra. Est, quod sancti qui sunt in patria, ita sunt in bono confirmati, ut ulterius peccare non possint: alias de sua beatitudine securi non essent, et per consequens nec beati. Non autem haec confirmatio inest eis per naturam, ut dictum est, art. Praeced..

Ergo hoc est per gratiam. Et ita liberum arbitrium per donum gratiae confirmari potest.

SC2

Praeterea, sicut liberum arbitrium hominis ex sua natura habet quod sit flexibile in malum, ita corpus humanum habet ex sua natura quod sit corruptibile. Sed corpus humanum dono gratiae efficitur incorruptibile; I Cor. XV, 53: oportet corruptibile hoc induere incorruptionem. Ergo liberum arbitrium potest per gratiam confirmari in bono.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quaestionem erravit Origenes: voluit enim quod liberum arbitrium creaturae nullatenus confirmaretur in bono nec in beatis, nisi in Christo propter unionem ad verbum.

Ex hoc autem errore ponere cogebatur, quod beatitudo sanctorum et Angelorum non esset perpetua, sed aliquando esset finienda: ex quo sequitur eam non esse veram, cum immutabilitas et securitas sit de ratione beatitudinis.

Et ideo propter hoc inconueniens quod sequitur, eius positio est penitus reprobanda.

Et ideo dicendum est simpliciter, quod liberum arbitrium per gratiam potest confirmari in bono. Quod quidem ex hoc apparet.

Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturae in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti rationem boni, sed cuiusdam boni particularis: huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur.

Unde si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, et praecipue in beatis: quod sic patet.

Voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum obiectum; quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur.

Malum enim est involuntarium, ut dionysius dicit IV cap. De divin. Nom.. Unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus praeexistat, per quem sibi malum ut bonum proponatur.

Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere: uno modo ex ipsa ratione; alio modo ex aliquo extrinseco.

Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem; non autem in particulari, sed circa hoc errare potest, ut aestimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile ad finem quod non est utile. Et propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem in generali, et similiter bonum quod est ad finem; unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam; sed in hoc vel illo fine appetendo, aut hoc vel illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis.

Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores quae intense moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum iudicium de bono voluntati proponat; sicut cum aliquis habens rectam existimationem de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod iudicium rationis aliquid a concupiscentia ligatur, ut Philosophus dicit in VII ethic..

Uterque autem istorum defectuum totaliter a beatis tolletur ex coniunctione ipsorum ad Deum.

Nam divinam essentiam videntes, cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia quae ei uniunt, vel quae ab eo disiungunt, in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum; et hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secundum regulam rationis. Unde sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes.

Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis caritas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo. Unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit; et sic erunt per gratiam confirmati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est ex defectu naturae creatae quod in malum flecti potest; et hunc defectum aufert percipiendo naturam gratia confirmans in bono, sicut lux superveniens aeri aufert obscuritatem eius, quam naturaliter sine luce habet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu; tamen potest hoc ipsum quod est non uti habitu, sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest, ut dictum est, in corp. Art..

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono; nec hoc ei per gratiam concedi potest ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Non autem libero arbitrio, secundum quod est ex nihilo, convenit quod nullo modo possit confirmari in bono; sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus actu.

RA5

Ad quintum dicendum, quod bernardus loquitur de libero arbitrio quantum ad libertatem a coactione, quae nec intensionem nec remissionem recipit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod eius quod recipitur in aliquo, potest considerari et esse et ratio.

Secundum quidem esse suum est in eo in quo recipitur, per modum recipientis, sed tamen ipsum recipiens trahitur ad suam rationem; sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquae, in quantum scilicet inest aquae ut accidens subiecto: tamen aquam trahit a naturali sua dispositione ad hoc quod fiat calida, et faciat actum caloris; et similiter lux aerem, licet non contra naturam aeris.

Ita et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum eius sicut accidens in subiecto; sed tamen ad rationem suae immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit, ipsum Deo coniungens.

RA7

Ad septimum dicendum, quod bonum perfectum, quod est Deus, potest esse unitum menti humanae per gratiam, non autem per naturam; et ideo per gratiam liberum arbitrium potest confirmari in bono, non autem per naturam.

|a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Principium enim in appetibilibus est finis, ut Philosophus dicit in VII ethic., sicut principium in speculativis sunt dignitates. Sed in speculativis intellectus non confirmatur in veritate, certitudinem scientiae accipiens, nisi facta resolutione ad primas dignitates. Ergo nec liberum arbitrium potest confirmari in bono, nisi postquam pervenerit ad ultimum finem. Sed hoc non est in statu viae. Ergo liberum arbitrium in statu viae non potest confirmari in bono.

AG2

Praeterea, natura humana non est potior quam angelica. Sed Angelis non est collata confirmatio liberi arbitrii ante statum gloriae. Ergo nec hominibus conferri debet.

AG3

Praeterea, motus non quietatur nisi in fine. Sed liberum arbitrium non pervenit ad finem suum, quamdiu est in statu viae. Ergo nec eius mutabilitas quietatur, quin possit in bonum et malum ferri.

AG4

Praeterea, quamdiu aliquid est imperfectum, potest deficere. Sed imperfectio ab hominibus non tollitur quamdiu sunt in statu viae: videmus enim nunc per speculum in aenigmate, ut dicitur I corinth. XIII, 12. Ergo quamdiu homo est in statu viae, potest deficere per peccatum.

AG5

Praeterea, quamdiu aliquis est in statu merendi, non debet sibi subtrahi quod meritum auget. Sed posse peccare ad meritum proficit; unde in laudem iusti viri dicitur Eccli. XXXI, 10: qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere malum, et non fecit. Ergo quamdiu homo est in statu viae, in qua potest mereri, non debet liberum arbitrium eius confirmari in bono.

AG6

Praeterea, sicut defectus liberi arbitrii est peccatum, ita defectus corporis est corruptio.

Sed corpus hominis non fit incorruptibile in statu viae. Ergo nec in statu viae liberum arbitrium hominis potest confirmari in bono.

SC1

Sed contra. Est quod beata virgo in statu viae confirmata fuit in bono; nam de ea, ut dicit Augustinus, cum de peccatis agitur, mentio fieri non debet.

SC2

Praeterea, apostoli per adventum spiritus sancti confirmati fuerunt in bono, ut videtur per hoc quod dicitur in psalm. Lxxiv, vers. 4: ego confirmavi columnas eius; quod Glossa de apostolis exponit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliquis potest confirmari in bono dupliciter.

Uno modo simpliciter; ita scilicet, quod habeat in se sufficiens suae firmitatis principium, quod omnino peccare non possit. Et sic beati sunt confirmati in bono ratione prius dicta, in art. Praeced..

Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono per hoc quod eis datur aliquod munus gratiae, quo ita inclinatur in bonum quod non de facili possunt a bono deflecti; non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiens. Sicut dicitur de immortalitate Aadae, qui ponitur immortalis, non quod omnino aliquo sibi intrinseco protegi posset ab omni exteriori mortifero, utpote ab incisione gladii et aliis huiusmodi; a quibus tamen divina providentia conservabatur. Et hoc modo aliqui in statu viae possunt confirmari in bono, et non primo: quod sic patet.

Non enim potest aliquis omnino impeccabilis reddi, nisi omnis origo peccati auferatur.

Origine peccati est vel ex rationis errore, quae in particulari decipitur circa finem boni, et circa utilia, quae in universali naturaliter appetit; vel ex hoc quod iudicium rationis intercipitur propter aliquam passionem inferiorum virium.

Quamvis autem alicui viatori concedi possit ut ratio nullatenus erret circa finem boni, et circa utilia in particulari, per dona sapientiae et consilii, tamen non posse intercipi iudicium rationis, excedit statum viae, propter duo.

Primo et principaliter, quia rationem esse semper in actu rectae contemplationis in statu viae, ita quod omnium operum ratio sit Deus, est impossibile. Secundo, quia in statu viae non contingit inferiores vires ita rationi esse subditas, ut actus rationis nullatenus propter eas impediatur, nisi in Domino Jesu Christo, qui simul viator et comprehensor fuit.

Sed tamen per gratiam viae ita potest homo bono astringi, quod non nisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutibus infusis inferiores vires refrenantur, et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinae, cuius continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato.

Sed totum quod deficit ad confirmationem, completur per custodiam divinae providentiae in illis qui confirmati dicuntur; ut scilicet quodcumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod affectus pervenit ad finem, non solum quando finem perfecte possidet, sed etiam quodammodo quando ipsum intente desiderat; et per hunc modum aliquo modo in statu viae aliquis potest confirmari in bono.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dona gratiae non sequuntur ordinem naturae de necessitate; et ideo, quamvis humana natura non sit angelica dignior, tamen alicui homini collata est maior gratia quam alicui Angelo, sicut beatae virgini, et homini Christo. Confirmatio autem in bono beatae virgini competebat, quia mater erat divinae sapientiae, in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur Sap. VII, 25. Similiter apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici aedificii; unde eos firmos esse oportuit.

RA3

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratione illa potest haberi, quod non est aliquis in statu viae omnino confirmatus, sicut nec omnino perfectus; sed aliquo modo potest dici confirmatus, sicut et perfectus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, in quantum ostendit opus bonum esse voluntarium; et ideo inter laudes viri iusti ponitur, quia laus est virtutis manifestatio.

RA6

Ad sextum dicendum, quod corruptio corporis materialiter facit ad meritum, in quantum ea aliquis patienter utitur; et ideo homini in statu merendi existenti per gratiam non aufertur.

RC

Ad alia quae sunt in oppositum, patet solutio ex dictis.

|a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum liberum arbitrium alicuius creaturae possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Peccatum enim, ut dicit Augustinus, XI de Civit. Dei, est contra naturam. Sed nihil quod est contra naturam, est perpetuum, secundum Philosophum in principio caeli et mundi. Ergo peccatum non potest perpetuo in libero arbitrio permanere.

AG2

Praeterea, natura spiritualis est potentior quam corporalis. Sed si naturae corporali superinducatur aliquod accidens praeternaturale, redit ad id quod est suae naturae conveniens, nisi illud accidens superinductum aliqua causa continue agente conservetur; sicut si aqua calefiat, redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conservans caliditatem.

Ergo et natura spiritualis liberi arbitrii, si eam contigerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato; sed quandoque ad statum iustitiae redibit nisi assignetur aliqua causa quae perpetuo malitiam in eo servet: quam non est assignare, ut videtur.

AG3

Sed dicendum, quod causa peccatum inducens et conservans, est et interior et exterior: interior est ipsa voluntas; exterior est ipsum voluntatis obiectum, quod scilicet allicit ad peccandum. Sed contra: res quae est extra animam, est bona. Bonum autem non potest esse causa mali nisi per accidens.

Ergo res extra animam existens, non est causa peccati nisi per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se; et sic oportet ponere aliquid quod sit per se causa peccati; quod non potest esse nisi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas quod adhuc in oppositum tendat; cum id in quod inclinatur, suam naturam ei non tollat, qua in opposita potest. Ergo nec voluntas nec aliquid aliud potest esse causa faciens liberum arbitrium peccato immobiliter et quasi necessario adhaerere.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum in V metaphysic., duplex est necessarium: quoddam a seipso, quoddam ab alio necessitatem habens. Peccatum autem esse in libero arbitrio, non potest esse necessarium sicut id quod est necessitatem a seipso habens, quia hoc solius Dei est, ut Avicenna dicit; nec iterum est necessarium quasi ab alio necessitatem habens, quia omne huiusmodi necessarium reducitur ad id quod est per seipsum necessarium; Deus autem causa peccati esse non potest. Ergo nullo modo potest esse necessarium, liberum arbitrium in peccato posse permanere. Et sic nullum liberum arbitrium creaturae immobiliter peccato adhaeret.

AG5

Praeterea, Augustinus in V de Civit. Dei, videtur duplicem necessitatem distinguere: quarum una adimit libertatem, faciens non esse aliquid in potestate nostra, quae dicitur necessitas coactionis; alia est quae libertatem non adimit, quae est naturalis inclinationis.

Hac autem necessitate peccatum inesse libero arbitrio non est necesse, cum non sit naturale, sed magis contra naturam: similiter nec prima, quia tunc libertas arbitrii tolleretur. Ergo nullo modo est necessarium; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, Anselmus dicit, quod liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter seipsam. Si ergo sit aliquod liberum arbitrium quod non possit habere rectitudinem voluntatis, amitteret propriae naturae rationem; quod est impossibile.

AG7

Praeterea, liberum arbitrium non suscipit magis et minus. Sed minus est liberum arbitrium quod non potest in bonum, quam illud quod potest. Ergo non est aliquod liberum arbitrium quod non possit in bonum.

AG8

Praeterea, sicut se habet motus naturalis ad quietem naturalem, ita se habet motus voluntarius ad quietem voluntariam. Sed secundum Philosophum, si motus est naturalis, et quies naturalis; et si motus est voluntarius, et quies voluntaria.

Sed motus quo peccatum committitur, est voluntarius. Ergo et quies qua in peccato commisso persistitur, est voluntaria: non ergo necessaria.

AG9

Praeterea, sicut intellectus se habet ad verum et falsum, ita affectus ad bonum et malum. Sed intellectus nunquam ita inhaeret falso quin possit reduci ad cognitionem veri.

Ergo affectus nunquam ita inhaeret malo quin possit reduci ad amorem boni.

AG10

Praeterea, secundum Anselmum in libro de Lib. Arb., posse peccare non est libertas, nec pars libertatis. Ergo essentialis actus liberi arbitrii est posse in bonum. Si ergo liberum arbitrium alicuius creaturae non possit in bonum, erit frustra; cum res unaquaeque in vanum sit, si actu proprio destituatur, quia unaquaeque res est propter suam operationem, ut dicit Philosophus in II caeli et mundi.

AG11

Praeterea, liberum arbitrium non potest nisi in bonum vel in malum. Si ergo posse peccare non est libertas, nec pars libertatis, remanet quod tota libertas sit posse facere bonum et ita creatura quae non poterit facere bonum

nihil habebit libertatis. Et ita liberum arbitrium non potest esse ita confirmatum in malo quod nullo modo possit facere bonum.

AG12

Praeterea, secundum Hugonem de sancto victore, mutatio quae est secundum accidentalibus, non mutat de essentialibus rei. Sed posse facere bonum est essentialis libero arbitrio, ut probatum est, art. 7 huius quaest. Ergo cum peccatum libero arbitrio accidentaliter superveniat, non poterit ex peccato taliter immutari quod in bonum non possit.

AG13

Praeterea, naturalia, ut communiter dicitur, per peccatum vulnerantur; non autem totaliter tolluntur. Sed posse in bonum, naturale est libero arbitrio. Ergo nunquam per peccatum ita est obstinatum in malo quin possit in bonum.

AG14

Praeterea, si peccatum causat in libero arbitrio obstinationem in malo, aut hoc facit subtrahendo aliquid de naturalibus, aut superaddendo.

Non autem subtrahendo: quia in Daemonibus data naturalia integra manent, ut dionysius dicit, IV cap. De div. Nom.: similiter nec superaddendo: quia cum illud quod superadditur, sit accidens, oportet quod insit per modum recipientis; et sic, cum liberum arbitrium in utrumque sit flexibile, non reddetur per hoc immobiliter inhaerens malo. Ergo nullo modo liberum arbitrium potest totaliter confirmari in malo.

AG15

Praeterea, bernardus dicit, quod impossibile est voluntatem sibi ipsi non obedire.

Sed peccatum est actus qui volendo committitur. Ergo impossibile est quin liberum arbitrium possit velle bonum, si velit.

Quod autem potest aliquis si velit, non est ei impossibile. Ergo cuicumque habenti liberum voluntatis arbitrium non est impossibile facere bonum.

AG16

Praeterea, fortior est caritas quam cupiditas ad peccatum pertrahens: quia plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti, ut dicit Glossa, super illud Ps. Cxviii, 72: bonum mihi lex oris tui, etc.. Sed Daemones vel homines a caritate in peccatum deciderunt. Ergo multo fortius possunt a peccato redire ad appetitum boni; et sic idem quod prius.

AG17

Praeterea, bonitas et rectitudo appetitus obstinationi eius opponitur. Sed Daemones et damnati habent bonum et rectum appetitum, quia bonum et optimum appetunt, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dionysius dicit. Ergo non habent liberum arbitrium obstinatum in malo.

AG18

Praeterea, Anselmus in Lib. De Lib. Arb., investigat eandem rationem liberi arbitrii in Deo, in Angelo et in homine. Sed liberum arbitrium Dei non potest esse obstinatum in malo. Ergo nec in Angelo nec in homine.

SC1

Sed contra. Est quod felicitati beatorum opponitur miseria damnatorum. Sed ad felicitatem beatorum pertinet quod habent liberum arbitrium ita firmatum in bono quod nullo modo possunt in malum deflecti. Ergo et ad miseriam damnatorum pertinet quod ita sint confirmati in malo quod nullo modo possint in bonum.

SC2

Praeterea, hoc idem expresse Augustinus, dicit in libro de fide ad Petrum.

SC3

Praeterea, non patet reditus de peccato in bonum nisi per poenitentiam. Sed in Angelum malum non cadit poenitentia. Ergo est immutabiliter confirmatus in malo. Probatio mediae. In eum poenitentia cadere non videtur qui ex malitia peccat. Sed Angelus ex malitia peccavit: quia, cum habeat Deiformem intellectum, rem aliquam considerans, simul omnia quae sunt illius rei, intuetur: et ita non potest nisi ex certa scientia peccare.

Ergo in eum poenitentia non cadit.

SC4

Praeterea secundum Damascenum, quod est homini mors, hoc est Angelis casus. Sed homines post mortem non sunt capaces poenitentiae. Ergo nec Angeli post casum. Probatio mediae. Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei: quia post hanc vitam decedentibus sine gratia, locus conversionis non erit, nulla pro eis fiat oratio; et sic patet quod post mortem homines non sunt poenitentiae capaces.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quaestionem invenitur errasse Origenes: posuit enim quod post longa temporum curricula tam Daemonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad iustitiam. Et ad hoc ponendum movebatur propter arbitrii libertatem.

Quae quidem sententia omnibus catholicis doctoribus displicuit, ut Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei; non quia salutem Daemonibus et damnatis hominibus inviderent, sed quia pari ratione oporteret dicere, iustitiam et gloriam beatorum Angelorum et hominum aliquando terminandam: simul enim et bonorum gloria et

damnatorum miseria fore perpetua demonstratur Matth. XXV, 46, ubi dicitur: ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam; quod etiam Origenes sapere videbatur.

Unde simpliciter concedendum est, quod ipsorum Daemonum liberum arbitrium ita est obfirmatum in malo quod ad bene volendum redire non potest.

Cuius quidem rationem ex illa parte oportet accipere unde causatur liberatio a peccato; ad quam duo concurrunt: divina gratia principaliter operans, et humana voluntas gratiae cooperans: quia, secundum Augustinum, qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.

Causa igitur confirmationis in malo, partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio.

Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam; quod quidem eius iustitia deposcit: iustum est enim ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur ut bene velle omnino non possint.

Ex parte vero liberi arbitrii causa reversibilitatis a peccato vel irreversibilitatis accipienda est secundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturaliter insit cuilibet creaturae appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni. Quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum, tamen cum in fornicationem consentit, aestimat fornicationem esse sibi bonum ut nunc ad agendum.

In qua quidem aestimatione tria pensanda sunt.

Quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiae vel irae, per quam intercipitur iudicium rationis, ne actu iudicet in particulari quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem, ut consentiat in illud in quod passio tendit quasi per se bonum.

Secundum est inclinatio habitus: qui quidem cum sit quasi quaedam natura habentis, ut Philosophus dicit, quod consuetudo est altera natura, et tullius in rhetoricis, quod virtus consentit rationi in modum naturae; pari ratione vitii habitus quasi natura quaedam inclinatur in id quod est sibi conveniens; unde fit ut habenti habitum luxuriae bonum videatur id quod luxuriae convenit, quasi connaturale. Et hoc est quod Philosophus dicit in III ethicorum, quod qualis intus unusquisque est, talis et finis videtur ei.

Tertium vero est falsa aestimatio rationis in particulari eligibili: quae quidem provenit vel ex altero praedictorum, scilicet impetu passionis, aut inclinatione habitus; vel iterum ex ignorantia universali, sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum.

Contra primum igitur horum liberum arbitrium remedium habet, quod possit peccatum deserere. Ille enim in quo est impetus passionis, habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, ut Philosophus dicit in VI ethicorum.

Unde, sicut homo per veram existimationem quam habet de principio, potest a se repellere, si quos errores circa conclusiones patitur, ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum; unde dicit Philosophus in VII ethicorum, quod incontinens, qui propter passionem peccat, est poenitens et sanabilis.

Similiter habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animae corrumpit; et ita, cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis, homo inducitur ad meditandum et agendum ea quae sunt contraria illi habitui; sicut si aliquis habet concupiscibilem per habitum luxuriae corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cuius exercitatio mollitiem luxuriae tollit; sicut dicit Philosophus in praedicamentis, quod pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet, ut melior sit.

Contra tertium etiam remedium habet: quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, id est per viam inquisitionis et collationis.

Unde, quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias ratiocinationes; et inde est quod homo a peccato potest tolli et desistere.

In Angelo vero peccatum ex passione esse non potest: quia, secundum Philosophum in VII ethicorum, passio non est nisi in sensibili parte animae, quam Angeli non habent.

Unde in peccato Angeli sola duo concurrunt: scilicet inclinatio habitualis in peccatum et falsa aestimatio virtutis cognitivae de particulari eligibili.

Cum autem in Angelis non sit multitudo appetitivarum potentialium, sicut est in hominibus; quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium.

Quia vero rationem non habent, sed intellectum, quidquid aestimant, per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter; ut cum quis accipit, omne totum esse maius sua parte.

Unde Angeli aestimationem quam semel accipiunt, deponere non possunt, sive sit vera, sive sit falsa.

Patet igitur ex praedictis, quod causa confirmationis Daemonum in malo ex tribus dependet, ad quae omnes rationes a doctoribus assignatae reducuntur.

Primum est et principale divina iustitia: unde pro causa obstinationis eorum assignatur, quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debent; vel si quid aliud est huiusmodi quod ad congruitatem divinae iustitiae pertineat.

Secundum est indivisibilitas appetitivae virtutis: unde quidam dicunt, quod quia Angelus simplex est, ad quod se convertit, totaliter se convertit; quod intelligi oportet non de simplicitate essentiae, sed de simplicitate quae divisionem potentiarum unius generis tollit.

Tertium est intellectiva cognitio; et hoc est quod quidam dicunt, quod Angeli irremediabiliter peccaverunt, quia peccaverunt contra intellectum Deiformem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter.

Uno modo cuius principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat; sicut terrae est naturale moveri Deorsum; et de hoc intelligit Philosophus, quod nihil quod est contra naturam, est perpetuum.

Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur; sicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non potest nisi semine maris suscepto.

Id autem quod est contra hoc naturale, nihil prohibet esse perpetuum; sicut quod aliqua mulier perpetuo absque prole remaneret.

Hoc autem modo libero arbitrio est naturale tendere in bonum; et contra naturam, peccare. Unde ratio non sequitur.

Vel dicendum, quod quamvis menti rationali secundum suam institutionem consideratae peccatum sit contra naturam, tamen secundum quod adhaesit peccato effectum est ei quasi naturale, ut Augustinus dicit in lib.

De perfectione iustitiae. Philosophus dicit tamen, IX ethicorum, quod quando homo de virtute in vitium transit, fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliter est de natura corporali et spirituali.

Natura enim corporalis est determinata unius generis; et ideo non potest sibi aliquid effici naturale, nisi natura eius totaliter corrumpatur; sicut aquae non potest fieri calor naturalis, nisi corrumpatur in ea species aquae; et inde est quod redit ad naturam suam remoto prohibente.

Sed natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax; sicut dicitur in III de anima, quod anima est quodammodo omnia: et per hoc quod alicui adhaeret, efficitur unum cum eo; sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando.

Et sic, quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum, tamen contrarium potest per amorem ei effici naturale in tantum quod non revertatur ad pristinum statum nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei qui peccato adhaeret; unde nihil prohibet liberum arbitrium perpetuo in peccato remanere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per se causa peccati voluntas est, et per ipsam peccatum conservatur: quae quamvis a principio ad utrumque se haberet aequaliter, tamen postquam se peccato subiecit, efficitur ei peccatum quasi naturale; et ex hoc immutabiliter, quantum est de se, manet in illo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter: uno modo ex parte iustitiae ipsius, ut dictum est, in corp.

Art., in quantum scilicet non apponit gratiam sanantem; alio modo in quantum talem naturam condidit quae et peccare possit, et necessitatem in peccato remanendi ex conditione suae naturae haberet postquam peccato se subderet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, cum peccatum sit menti rationali quasi naturale effectum, illa necessitas non erit coactionis, sed quasi naturalis inclinationis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod potestas servandi rectitudinem voluntatis cum habetur, inest omni habenti liberum arbitrium, ut Anselmus dicit. Daemones autem et alii damnati eam servare non possunt, cum non habeant.

RA7

Ad septimum dicendum, quod liberum arbitrium, secundum quod dicitur liberum a coactione, non suscipit magis et minus; sed considerata libertate a peccato et a miseria, dicitur in uno statu esse magis liberum quam in alio.

RA8

Ad octavum dicendum, quod effectus naturae semper est naturalis; et inde est quod eius actio et motus semper ad quietem naturalem terminatur. Sed actio et motus voluntatis potest terminari ad effectum et quietem naturalem, in quantum voluntas et ars adiuvant naturam; unde potest esse motus voluntarius, et effectus vel quies consequens, erit naturalis et necessitatem habens; sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis et necessaria.

RA9

Ad nonum dicendum, quod intellectus Angeli si aliquam falsam existimationem accipiat, eam deponere non potest, ratione supradicta, in corp. Art.. Unde ratio procedit ex suppositione falsi.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quamvis aliquis destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum: et ideo, quamvis liberum arbitrium destituatur operatione bona, ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra; quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, in quantum per hoc eius iustitia declaratur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod peccatum per liberum arbitrium non committitur nisi per electionem apparentis boni; unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono.

Et quantum ad hoc libertas conservatur: remota enim specie boni, electio cessaret, quae est actus liberi arbitrii.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod posse bonum non est essenziale libero arbitrio quasi ad primum esse pertinens, sed ad secundum.

Hugo autem loquitur de his quae sunt essentialia quantum ad primum esse rei.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de naturali quod est de constitutione naturae, non autem de naturali ad quod natura ordinatur; et hoc modo est naturale posse facere bonum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod peccatum libero arbitrio adveniens, non adimit aliquid essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret; sed per peccatum aliquid additur, scilicet unio quaedam liberi arbitrii cum fine perverso, quae ei quodammodo naturalis efficitur. Et ex hoc necessitatem habet sicut et alia quae sunt libero arbitrio naturalia.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas sibi ipsi quodammodo semper obedit, ut sc. Homo qualitercumque velit illud quod vult se velle. Quodam autem modo non semper sibi obedit, in quantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit.

Nec sequitur quod, si voluntas Daemonum sibi ipsi obedit, propter hoc non sit confirmatus in malo; quia impossibile est eum velle quod vellet efficaciter bonum: unde si etiam conditionalis esset vera, non sequeretur consequens esse possibile, cum antecedens sit impossibile.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod caritas fortior est quam peccatum, quantum est de se, si fiat comparatio unius ad alterum secundum eundem modum habendi; ut scilicet ex utraque parte accipiatur liberum arbitrium perveniens ad terminum vel adhuc existentis in via. Sed tamen existens in termino malitiae firmiter se habet ad malitiam quam existens in via caritatis ad caritatem.

Daemones autem vel nunquam caritatem habuerunt, secundum quosdam, vel si habuerunt, nunquam eam nisi sicut in statu viae habuerunt. Homines autem damnati similiter cadere non potuerunt nisi a gratia viatoris.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate et rectitudine ipsius naturae, non liberi arbitrii. Appetitus enim quo Daemones appetunt bonum et optimum, est inclinatio quaedam ipsius naturae, non autem ex electione liberi arbitrii. Et ideo haec rectitudo obstinationi liberi arbitrii non opponitur.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod Anselmus venatur communem rationem liberi arbitrii in Deo, Angelis et hominibus, secundum quamdam communissimam analogiam; unde non oportet quod quantum ad omnes speciales condiciones similitudo inveniatur.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse obstinatum in malo.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Illud enim quod infligitur ex merito naturae lapsae, inest omnibus ante naturae lapsae reparationem. Sed meritum obstinationis est peccatum naturae lapsae, ut dicit Glossa, Rom. IX, 18.

Ergo quilibet homo ante reparationem in statu viae est obstinatus.

AG2

Praeterea, peccatum in spiritum sanctum, quantum ad omnes suas species, potest in viatore inveniri. Obstinatio vero est species peccati in spiritum sanctum, ut habetur in II sentent. Ergo aliquis in statu viae potest esse obstinatus.

AG3

Praeterea, nullus in peccato existens potest redire ad bonum, nisi in eo aliqua inclinatio ad bonum maneat. Sed quicumque cadit in peccatum mortale, caret omni inclinatione ad bonum. Peccat enim aliquis mortaliter per amorem inordinatum. Amor autem, secundum Augustinum, in spiritibus, est sicut pondus in corporibus; corpus autem ponderosum ita inclinatur in unam partem, ut lapis Deorsum, quod nulla remanet ei inclinatio sursum. Et sic nec peccatori, ut videtur, remanet inclinatio ad bonum. Ergo quicumque peccat mortaliter, est obstinatus in malo.

AG4

Praeterea, nullus a malo culpae recedit nisi per poenitentiam. Sed ille qui peccat ex malitia, est impenitentibus, secundum Philosophum in VII ethicorum, quia est corruptus circa principium eligibilium, scilicet circa finem. Cum ergo contingat aliquem in statu viae ex malitia peccare, videtur quod sit possibile aliquem in statu viae obstinatum esse in malo.

AG5

Sed dicendum, quod quamvis talis sit impenitentibus ex viribus propriis, potest tamen reduci ad poenitentiam ex munere divinae gratiae. Sed contra: quando aliquid est impossibile secundum causas inferiores, licet divina operatione fieri possit, dicimus simpliciter loquendo illud esse impossibile; sicut caecum videre, vel mortuum resurgere. Si ergo ex viribus propriis aliquis non sit capax poenitentiae, simpliciter debet dici quod est obstinatus in malo, quamvis divina virtute possit reduci ad poenitentiam.

AG6

Praeterea, omnis morbus qui contra operatur suae curationi, est incurabilis, secundum medicos. Sed peccatum in spiritum sanctum contra operatur suae curationi, idest divinae gratiae, per quam aliquis a peccato liberatur. Ergo aliquis in statu viae potest habere morbum incurabilem spiritualem, et ita potest esse obstinatus in malo.

AG7

Praeterea, ad hoc videtur esse quod peccatum in spiritum sanctum dicitur esse irremissibile, Matth. XII, quod tamen peccatum aliqui viatores committunt.

AG8

Praeterea, Augustinus, XXI de CIV. Dei, et Gregorius in moralibus, assignant istam causam quare sancti non orabunt pro damnatis in die iudicii, quia videlicet redire non possunt ad statum iustitiae.

Sed aliqui sunt in statu viae pro quibus non est orandum; I Ioann. V, 16: est peccatum ad mortem: non pro eo dico ut quis oret; et hierem. VII, 16: tu ergo noli orare pro populo isto, nec assumes pro eis laudem et orationem; et non obsistas mihi, quia non exaudiam te. Ergo aliqui sunt in statu viae ita obstinati, quod ad statum iustitiae redire non possunt.

AG9

Praeterea, sicut esse confirmatum in bono pertinet ad gloriam sanctorum, ita esse confirmatum in malo pertinet ad miseriam damnatorum. Sed aliquis in statu viae potest esse confirmatus in bono, ut supra, art.

IX huius quaest., dictum est. Ergo pari ratione videtur quod aliquis viator possit esse obstinatus in malo.

AG10

Praeterea, Augustinus sic dicit in libro de fide ad Petrum: maiori facultate praeditus est Angelus quam homo. Sed Angelus post peccatum redire ad iustitiam non potuit. Ergo nec homo potest.

Et sic aliquis in statu viae est obstinatus.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in libro de verbis Domini, et habetur in Glossa Rom. II, 5: ista impenitentia, vel cor impenitens, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest iudicari; de nullo enim desperandum est quamdiu patientia Dei ad poenitentiam deducit. Et ita videtur quod nullus in statu viae sit obstinatus in malo.

SC2

Praeterea, in Psal. Lxvii, 23, dicitur: convertar in profundum maris id est ad eos qui erant desperatissimi; et ita illi qui videntur esse desperatissimi in hac vita, quandoque convertuntur ad Deum, et Deus ad eos.

SC3

Praeterea, in psalm. Cxlvii, 6, super illud: mittit crystallum suum sicut buccellas, dicit Glossa: crystallum dicit obstinatos, de quibus et aliquos pastores, id est tales facit, ut pascant alios verbo Dei; et sic idem quod prius.

SC4

Praeterea, morbus aliquis potest esse incurabilis vel propter naturam morbi, vel propter imperitiam medici, vel propter indispositionem subiecti. Sed morbus spiritualis hominis viatoris, scilicet peccatum, non est incurabilis ex natura morbi: non enim pervenit ad terminum malitiae; nec iterum ex imperitia medici, quia Deus et scit et potest curare; nec iterum ex indispositione hominis, quia sicut per alium cecidit, ita per alium resurgere potest. Ergo homo in statu viae nullatenus potest esse confirmatus in malo.

CO

Respondeo. Dicendum quod obstinatio importat quamdam firmitatem in peccato, per quam aliquis a peccato reverti non possit.

Quod autem aliquis non possit a peccato reverti, potest intelligi dupliciter.

Uno modo ita quod vires suae non sufficiant ad hoc quod a peccato totaliter liberetur; et sic quilibet in peccato mortali cadens, dicitur non posse ad iustitiam redire. Sed ex ista firmitate in peccato non dicitur aliquis proprie obstinatus.

Alio modo habet aliquis firmitatem in peccato, ita quod nec cooperari potest ad hoc quod a peccato resurgat. Sed dupliciter est hoc.

Uno modo ita quod nullo modo possit cooperari; et haec est perfecta obstinatio, qua Daemones sunt obstinati. Adeo enim eorum mens est firmata in malo, quod omnis motus liberi arbitrii ipsorum est inordinatus, et peccatum; et ideo nullo modo se possunt ad gratiam habendam praeparare, per quam peccatum dimittitur.

Alio modo ita quod non de facili possit cooperari ad hoc quod exeat de peccato; et haec est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu viae, dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt, ex eis datur via ut praeparentur ad gratiam.

Quod aliquis homo in statu viae non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis: quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhaeret quin per contrariam rationem possit abduci.

Sed post statum viae anima separata non intelliget accipiendo a sensibus, nec erit in actu potentiarum appetitivarum sensibilium.

Et sic anima separata Angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi, et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quae erant causa obstinationis in Angelo peccante; unde per eandem rationem in anima separata obstinatio erit.

In resurrectione autem corpus sequetur animae conditionem; et ideo non redibit anima ad statum in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamvis corporeis instrumentis utatur. Et ita tunc eadem obstinationis ratio manebit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum naturae lapsae meritum esse dicitur obstinationis, in quantum idem peccatum est meritum perpetuae damnationis: merito enim primi peccati tota natura humana est damnationi subiecta, nisi aliqui exinde per gratiam redemptoris eruerentur; non autem ita quod statim a principio nativitatis homo sit obstinatus, sicut nec damnatus ultima damnatione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa loquitur de imperfecta obstinatione, per quam aliquis non est simpliciter confirmatus in malo: haec enim est species peccati in spiritum sanctum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Augustinus comparat amorem ponderi, quia utrumque inclinatur. Non tamen oportet quod sit similitudo quantum ad omnia. Et ideo non sequitur quod ille qui amat aliquid, nullam habeat ad contrarium inclinationem; nisi forte de amore perfectissimo, qualis est amor sanctorum in patria.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat ex malitia, dicitur esse impenitibilis, non quod nullo modo possit poenitere, sed quia non de facili poenitere potest. Non enim perfecte poenitet per solam rationis exhortationem, quia exhortatio procedit ex aliquo principio, scilicet fine, circa quod malus est corruptus; potest tamen induci ad hoc quod poeniteat, paulatim in contrarium assuescendo.

Ad quam consuetudinem induci potest tum propter modum aestimandi, quia rationabiliter et quasi collative accipit: tum quia non tota vis appetitiva tendit ad unum; per assuetudinem autem adipiscitur rectam rationem de principio, id est, de fine appetibili. Unde Philosophus dicit in VII ethicorum, quod neque in speculativis ratio est deductiva principiorum, neque in operativis; sed virtus vel naturalis vel assuefactiva, est causa eius quod est recte opinari circa principium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quando natura inferior potest aliquid disponere, vel qualitercumque operari, non dicitur impossibile simpliciter, quamvis non possit perfici nisi divina operatione; sicut non dicimus esse impossibile simpliciter prolem in materno utero anima rationali animari. Et similiter quamvis liberatio a peccato fiat operatione divina, quia tamen ad hoc liberum arbitrium cooperatur, non dicitur esse impossibile simpliciter.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis ille qui peccat in spiritum sanctum, ex inclinatione peccati contra gratiam spiritus sancti operetur; quia tamen per hoc peccatum totaliter non est corruptus animus, remanet aliquis motus, licet debilis, per quem potest aliquantulum gratiae cooperari: non enim semper actu gratiae resistit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum non dicitur irremissibile quin in hac vita remitti possit, sed quia non facile in hac vita remitti potest. Cuius difficultatis ratio est, quia peccatum praedictum contrariatur gratiae directe, per quam peccatum dimittitur. Vel irremissibile dicitur quia non habet in se causam remissionis, cum sit ex malitia commissum, sicut habet peccatum quod ex infirmitate vel ignorantia committitur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod non prohibetur aliquis pro quibuscumque peccatoribus in hac vita orare. Sed in verbis apostoli inductis significatur quod non ad quemcumque pertinet pro obduratis in peccato orare, sed ad aliquem perfectum virum.

Vel apostolus loquitur de peccato ad mortem, quod scilicet usque ad mortem durat.

In verbis autem prophetae ostenditur quod populus ille iusto Dei iudicio indignus erat quod misericordiam consequeretur, non quod essent totaliter obstinati in malo.

RA9

Ad nonum dicendum, quod confirmatio in bono fit ex dono divino. Et ideo nihil prohibet ex speciali privilegio gratiae aliquibus viatoribus esse concessum, quamvis non hoc modo sint confirmati in bono, sicut et beati in patria, ut supra, art. 9 huius quaest., dictum est. Hoc autem de confirmatione in malum dici non potest.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ex hoc ipso quod Angelus erat maiori facultate praeditus, sequitur quod statim post primam electionem fuerit in peccato obstinatus, ut ex dictis patet.

Augustinus autem non intendit probare quod homo sit in peccato obstinatus, sed quia non sufficit ad hoc quod per seipsum a peccato resurgat.

|a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Per hoc quod dicitur Roman. VII, 15: non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio; et loquitur ex persona damnati hominis, ut ibi quaedam Glossa dicit. Ergo homo sine gratia peccatum vitare non potest.

AG2

Praeterea, peccatum mortale actuale gravius est quam originale. Sed aliquis in peccato originali, si sit adultus, non potest vitare quin peccet mortaliter sine gratia: sic enim vitaret damnationem poenae sensibilis, quae peccato actuali mortali debetur; et ita cum quantum ad adultos non sit medium inter illam damnationem et gloriam vitae aeternae, sequeretur quod possit adipisci vitam aeternam sine gratia, quod est haeresis pelagiana.

Ergo multo minus in statu peccati mortalis aliquis potest peccatum mortale vitare, nisi gratia accepta.

AG3

Praeterea, Roman. VII, 19, super illud sed quod nolo, illud facio etc., dicit Glossa Augustini: nunc homo describitur sub lege positus ante gratiam. Tunc enim homo peccatis vincitur, dum viribus suis iuste vivere conatur sine adiutorio gratiae liberantis, quae liberum arbitrium liberat, ut liberatori credat, atque ita contra legem non peccet. Peccare autem contra legem, est peccare mortaliter.

Ergo videtur quod homo sine gratia peccatum mortale vitare non possit.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De perfectione iustitiae, quod malitia se habet ad animam sicut curvitas ad tibiam; et quod actus peccati claudicationi comparatur.

Claudicatio autem non potest vitari ab habente tibiam curvam, nisi prius tibia sanetur.

Ergo nec peccatum mortale potest vitari ab eo qui est in peccato, nisi prius per gratiam a peccato liberetur.

AG5

Praeterea, Gregorius dicit: peccatum quod per poenitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit. Sed non deletur nisi per gratiam. Ergo sine gratia homo peccator peccatum vitare non potest.

AG6

Praeterea, secundum Augustinum, timor et ira sunt quaedam passiones et peccata.

Sed passiones homo vitare non potest per liberum arbitrium. Ergo nec a peccatis potest abstinere.

AG7

Praeterea, illud quod necessarium, vitari non potest. Sed peccata quaedam sunt necessaria, ut patet per illud psalm. XXIV, 17: de necessitatibus meis erue me, Domine. Ergo homo per liberum arbitrium peccatum vitare non potest.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit: nonnullum peccatum est, cum caro adversus spiritum concupiscit. Sed hoc non est in potestate liberi arbitrii quin caro concupiscat adversus spiritum. Ergo potestas liberi arbitrii non se extendit ad hoc quod peccatum vitetur.

AG9

Praeterea, potentia moriendi consequitur potentiam peccandi; homo enim in statu innocentiae non poterat mori, nisi quia poterat peccare. Ergo et necessitas moriendi consequitur ad necessitatem peccandi. Sed homo in statu isto non potest vitare quin moriatur.

Ergo nec potest vitare quin peccet.

AG10

Praeterea, ideo, secundum Augustinum, homo poterat in statu innocentiae stare, quia habebat sinceritatem naturae ab omni labe peccati immunem. Sed ista sinceritas non est in homine peccatore gratia destituto. Ergo non potest stare, sed necesse habet cadere post peccatum.

AG11

Praeterea, vincenti debetur corona, ut patet apocal. III, 11. Sed si aliquis vitat peccatum, cum de peccato tentatur, vincet peccatum et diabolus: Iac. IV, 7: resistite diabolo, et fugiet a vobis. Si ergo potest aliquis sine gratia peccatum vitare, poterit sine gratia coronam mereri; quod est haereticum.

AG12

Praeterea, Augustinus in libro retractationum dicit: cogenti cupiditati voluntas resistere non potest. Sed cupiditas ad peccatum inducit. Ergo voluntas humana sine gratia non potest peccatum vitare.

AG13

Praeterea, qui habet habitum, necessario secundum habitum agit. Sed ille qui est in peccato, habet habitum peccati. Ergo videtur quod non possit vitare quin peccet.

AG14

Praeterea, liberum arbitrium, secundum Augustinum, est quo bonum eligitur gratia assistente et malum gratia desistente.

Ergo videtur quod ille qui caret gratia, per liberum arbitrium semper eligat malum.

AG15

Praeterea, quicumque potest non peccare, potest vincere mundum: nullus enim aliter vincit mundum nisi desistendo a peccato.

Sed nullus potest vincere mundum nisi per gratiam; quia, ut dicitur I ioann. V, 4, haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra.

Ergo aliquis sine gratia non potest peccatum vitare.

AG16

Praeterea, praeceptum de diligendo Deum est affirmativum, et ita obligat ad hoc quod observetur pro loco et tempore, et ita quod, si non observetur, peccat homo mortaliter.

Sed praeceptum caritatis non potest aliquis sine gratia observare; quia, ut dicitur Rom. V, 5, caritas diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ergo sine gratia homo non potest facere quin peccet mortaliter.

AG17

Praeterea, secundum Augustinum, Enchir., cap. Lxxviii, in praecepto de misericordia proximi includitur praeceptum de misericordia sui. Sed aliquis peccaret mortaliter, nisi miseretur proximo in necessitate corporalis mortis existenti. Ergo multo fortius peccat mortaliter, nisi misereatur sui in peccato existentis, de peccato poenitendo; et sic, nisi peccatum per poenitentiam deleatur, non potest homo vitare quin peccet.

AG18

Praeterea, sicut se habet dilectio Dei ad virtutem, ita contemptus Dei ad peccatum.

Sed necesse est omnem virtuosum diligere Deum. Ergo necesse est omnem peccatorem contemnere Deum, et ita peccare; et sic idem quod prius.

AG19

Praeterea, secundum Philosophum in II ethic., ex similibus habitibus similes actus procedunt. Si quis ergo est in peccato, necesse est, ut videtur, quod habeat similes actus producere, scilicet actus peccati.

AG20

Praeterea, cum forma sit principium operationis, qui caret forma, caret operatione propria illius formae. Sed declinare a malo est operatio iustitiae. Cum igitur ille qui est in peccato, careat iustitia, videtur quod non possit declinare a malo.

AG21

Praeterea, magister dicit in II sententiarum, 25 dist., quod post peccatum ante reparationem gratiae premitur liberum arbitrium a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo, si non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare damnabiliter; et ita sine gratia aliquis non potest peccatum mortale vitare.

AG22

Sed si dicatur, quod non potest non peccare, id est non habere peccatum, potest tamen non peccare, id est non uti peccato; contra est quod hoc pelagiani concedebant, et tamen eorum opinionem quantum ad hoc Augustinus reprehendit in Lib. De gratia et libero arbitrio, sic dicens: dicunt enim pelagiani, gratiam Dei, quae data est per fidem Jesu Christi, quae nec lex neque natura est, ad hoc tantum valere ut peccata dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur.

Sed si hoc verum esset, utique in oratione dominica cum dixissemus, dimitte debita nostra, non adderemus, et ne nos inferas in tentationem. Illud enim dicimus, ut peccata dimittantur; hoc autem, ut caveantur, sive vincantur; quod a patre qui est in caelis, nulla ratione peteremus, si virtute voluntatis humanae hoc possemus efficere. Ergo videtur quod responsio illa nulla sit.

AG23

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De natura et gratia: praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis; qua desertus utique fit caecus; et plus necesse est offendat, et cadendo vexetur, vexatusque non surgat. Ergo et peccator destitutus gratia necesse habet peccare.

SC1

Sed contra. Est quod Hieronymus dicit ad Damasum Papam: nos dicimus, homines semper peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. Ergo dicere, quod homo in statu peccati non possit vitare peccatum, est negare arbitrii libertatem; quod est haeticum.

SC2

Praeterea, si aliquis defectus sit in agente aliquo, in cuius potestate sit vel uti illo vel non uti, non necesse habet in sua actione deficere; sicut si tibia curva posset non uti, ambulando, sua curvitate, posset non claudicare.

Sed liberum arbitrium subiectum peccato, peccato uti potest et non uti, eo quod uti peccato est actus liberi arbitrii quod habet dominium sui actus. Ergo, quantumcumque sit in peccato, potest non peccare.

SC3

Praeterea, in psalm. Cxviii, 95, dicitur: me expectaverunt peccatores, ut perderent me; Glossa, meum consensum. Ergo aliquis non deducitur ad peccandum nisi consentiendo. Sed consensus est in potestate liberi arbitrii. Ergo aliquis potest per liberum arbitrium non peccare.

SC4

Praeterea, Daemon, quia non potest non peccare, dicitur irremediabiliter peccasse. Sed homo non irremediabiliter peccavit, ut communiter dicitur. Ergo potest non peccare.

SC5

Praeterea, de uno extremo non transitur in alterum nisi per medium. Sed homo ante peccatum habet potentiam non peccandi. Ergo non immediate post peccatum ducitur ad aliud extremum, ut scilicet non possit non peccare.

SC6

Praeterea, liberum arbitrium peccatoris peccare potest. Sed non potest nisi eligendo; cum eligere sit actus liberi arbitrii: sicut nec visus aliquid operatur nisi videndo. Sed electio, cum sit desiderium praeconsiliati, secundum Philosophum in III ethicorum, sequitur consilium, quod non est nisi eorum quae sunt in nobis, ut dicitur ibidem. Ergo peccatum vitare, vel facere, est in potestate hominis in peccato existentis.

SC7

Praeterea, secundum Augustinum, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia iam hoc esset necessarium. Si ergo aliquis in peccato existens peccatum vitare non posset, peccatum committendo non peccat; quod est absurdum.

SC8

Praeterea, liberum arbitrium est aequaliter a coactione liberum ante peccatum, et post. Sed necessitas peccandi ad coactionem pertinere videtur; eo quod, etiam si nolimus, illa necessitas nobis inest. Ergo homo post peccatum non habet necessitatem peccandi.

SC9

Praeterea, omnis necessitas, vel est coactionis, vel naturalis inclinationis. Sed necessitas peccandi non est naturalis inclinationis, quia sic natura mala esset, quia in malum inclinaret.

Ergo, si peccatori inesset necessitas ad peccandum, cogereetur peccare.

SC10

Praeterea, quod est necessarium, non est voluntarium. Si ergo necessarium sit peccare eum qui est in peccato, peccatum non est voluntarium; quod est falsum.

SC11

Praeterea, si peccator necesse habet peccare, haec necessitas ei non competit nisi ratione peccati. Potest autem de peccato exire: alias peccatoribus non praeciperetur, Isai.

LII, 11: recedite, exite inde, pollutum nolite tangere. Ergo potest peccator non peccare.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hanc quaestionem contrariae haereses insurrexerunt.

Quidam enim, aestimantes naturam mentis humanae ad modum corporalium naturarum, opinati sunt, omne illud in quod videbant mentis humanae inclinationem esse, hominem ex necessitate operari; et ex hoc in contrarios errores inciderunt.

Habet enim humana mens duas contrarias inclinationes.

Unam quidem in bonum, ex instinctu rationis; quam considerans Iovinianus, dixit hominem non posse peccare.

Alia inclinatio inest humanae menti ex inferioribus viribus; et praecipue secundum quod sunt ex originali peccato corruptae: qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda quae sunt secundum carnalem sensum delectabilia.

Et hanc inclinationem considerantes, Manichaei dixerunt quod homo necessario peccat, nec aliquo modo peccatum vitare potest.

Et sic utrique, licet viis contrariis, in idem inconveniens inciderunt, ut liberum arbitrium denegarent; non enim homo erit liberi arbitrii si vel ad bonum vel ad malum necessitate impellitur. Quod esse inconveniens; et experimento et Philosophorum doctrinis et divinis auctoritatibus probatur, ut aliquatenus ex supradictis patet.

Unde e contrario surrexit Pelagius, qui volens liberum arbitrium defendere, gratiae Dei adversatus est, dicens, absque Dei gratia hominem peccatum evitare. Qui quidem error manifestissime doctrinae evangelicae contradicit: unde est per ecclesiam condemnatus.

Fides autem catholica media via incedit; ita libertatem arbitrii salvans, quod necessitatem gratiae non excludit.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod, cum liberum arbitrium sit quaedam potentia constituta infra rationem, et supra motivam exequentem, dupliciter aliquid extra potestatem liberi arbitrii invenitur.

Uno modo ex hoc quod excedit efficaciam motivae exequentis, quae ad imperium liberi arbitrii operatur; sicut volare non subest libero arbitrio hominis, quia excedit vim potentiae motivae in homine.

Alio modo aliquid est extra potestatem liberi arbitrii, quia ad ipsum rationis actus non se extendit. Cum enim actus liberi arbitrii sit electio, quae consilium, id est deliberationem rationis, sequitur, ad illud se liberum arbitrium extendere non potest quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quae impraemeditate occurrunt.

Primo igitur modo peccati vitatio vel peccatum potestatem liberi arbitrii non excedit: quia quamvis expletio peccati per actum exteriorem executione virtutis motivae peragatur, tamen peccatum in ipsa voluntate perficitur ante operis executionem per solum consensum.

Unde propter defectum virtutis motivae non impeditur liberum arbitrium a peccato vel eius vitatione; quamvis interdum impediatur ab executione, sicut cum quis vult occidere vel fornicari vel furari, nec tamen potest.

Sed secundo modo peccatum vel eius vitatio potest excedere liberi arbitrii potestatem, eo scilicet quod aliquod peccatum subito et quasi repente occurrit, et sic electionem liberi arbitrii subterfugit, quamvis liberum arbitrium hoc possit facere vel vitare, si ad hoc suam attentionem vel conatum dirigeret.

Dupliciter autem aliquid in nobis quasi repentine accidit.

Uno modo ex impetu passionis: motus enim irae et concupiscentiae interdum deliberationem rationis praevenit.

Qui quidem motus in illicitum tendens ex corruptione naturae, peccatum veniale est.

Et ideo post statum naturae corruptae non est in potestate liberi arbitrii omnia huiusmodi peccata vitare, quia eius actus effugiunt, quamvis possit impedire aliquem istorum motuum, si contra conetur. Non est autem possibile ut homo continue contra conetur ad huiusmodi motus vitandos, propter varias humanae mentis occupationes et quietem necessariam.

Quod quidem contingit ex hoc quod inferiores vires non sunt totaliter rationi subiectae, sicut erant in statu innocentiae, quando homini huiusmodi peccata omnia et singula per liberum arbitrium vitare facillimum erat, eo quod nullus motus in inferioribus viribus insurgere poterat nisi secundum dictamen rationis.

Ad hanc autem rectitudinem homo in praesenti per gratiam non reducitur communiter loquendo; sed hanc rectitudinem expectamus in statu gloriae.

Et ideo in hoc statu miseriae, post reparationem gratiae, homo non potest omnia peccata venialia vitare, cum tamen hoc in nullo libertati arbitrii praeiudicet.

Alio modo contingit aliquid in nobis quasi repente ex inclinatione habitus: ut enim Philosophus dicit in III ethicorum, fortioris est in repentinis timoribus impavidum et imperturbatum esse, quam in praemanifestis. Ab habitu enim est magis operatio, quanto minus est ex praemeditatione: praemanifesta enim, id est praecognita, aliquis praeeliget ex ratione et cogitatione sine habitu; sed repentina sunt secundum habitum.

Nec hoc est intelligendum quod operatio secundum habitum virtutis possit esse omnino absque deliberatione, cum virtus sit habitus electivus; sed quia habenti habitum iam est in eius electione finis determinatus; unde quandocumque aliquid occurrit ut conveniens illi fini, statim eligitur, nisi ex aliqua attentiori et maiori deliberatione impediatur.

Homo autem qui est in peccato mortali, habitualiter peccato inhaeret. Quamvis enim non semper habeat habitum vitii, quia ex uno actu luxuriae habitus non generatur: voluntas tamen peccantis, derelicto incommutabili bono, bono commutabili quasi fini adhaesit, et huiusmodi adhaesionis vis et inclinatio in ea manet quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhaereat.

Et ideo quando homini sic disposito occurrit aliquid faciendum quod praecedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, nisi multa deliberatione seipsum cohibeat. Nec tamen per hoc quod sic repente illud eligit, a peccato mortali excusatur, quod aliqua deliberatione indiget: quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale, qua perpenditur id quod eligitur esse peccatum mortale et contra Deum.

Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahendum eum qui est in peccato mortali.

Non enim retrahitur aliquis ab aliquo agendo in quod inclinatur, nisi in quantum illud sibi proponitur ut malum. Ille autem qui iam bonum incommutabile repudiavit pro commutabili bono, non iam existimat ut malum, a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati mortalis perficitur: unde non retrahitur a peccando per hoc ipsum quod advertit aliquid esse peccatum mortale; sed oportet ulterius in considerando procedere quousque perveniatur ad

aliquid quod non possit non existimare malum, sicut est miseria, vel aliquid huiusmodi. Unde antequam tanta deliberatio fiat quanta requiritur in homine sic disposito ad vitandum peccatum mortale, praecedat consensus in peccatum mortale.

Et ideo, supposita adhaesione liberi arbitrii ad peccatum mortale, sive ad finem indebitum, non est in potestate eius quod vitet omnia peccata mortalia, quamvis unumquodque possit vitare, si contra nitatur: quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur, non tamen potest facere quin aliquando ante tantam deliberationem praeveniat consensus in peccatum mortale: cum impossibile sit hominem semper vel diu in tanta vigilantia esse, quanta ad hoc requiritur propter multa in quibus mens hominis occupatur.

Ab hac autem dispositione non removetur nisi per gratiam, per quam solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per caritatem tamquam fini adhaereat.

Patet ergo ex dictis, quod nec liberum arbitrium tollimus, cum dicimus quodlibet peccatum singulariter liberum arbitrium posse vitare vel facere: nec iterum tollimus necessitatem gratiae, cum dicimus, hominem non posse vitare omnia peccata venialia, quamvis possit singula vitare, etiam habentem gratiam, antequam gratia perficiatur in statu gloriae; et hoc propter fomitis corruptionem.

Et cum dicamus, hominem in peccato mortali existentem gratia destitutum omnia peccata mortalia non posse vitare, nisi gratia superveniat, quamvis singula possit vitare, et hoc propter adhaesione voluntatis habitualement ad finem inordinatum; quae duo, Augustinus, comparat curvitati tibiae, ex qua sequitur necessitas claudicandi; sic verificantur doctorum sententiae quae circa hoc variae videntur.

Quorum quidam dicunt, hominem absque habituali gratia gratum faciente posse peccatum mortale vitare, quamvis non sine divino auxilio, quod hominem sua providentia ad bona agenda et mala vitanda gubernat: hoc enim verum est, cum contra peccatum conari voluerit, ex quo contingit ut possint singula vitari.

Alii vero dicunt, quod non potest homo sine gratia diu stare quin peccet mortaliter: quod quidem verum est quantum ad hoc quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum quin occurrat sibi repente aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile hominem diu esse vigilem ad hoc quod sufficientem sollicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale.

Quia ergo utraeque rationes verum concludunt aliquo modo, et aliquo modo falsum, ad utrasque respondendum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum est, quod verbum illud apostoli secundum diversas expositiones potest intelligi et de peccato mortali, et de malo peccati mortalis, secundum quod loquitur ex persona hominis peccatoris; vel de malo peccati venialis quantum ad primos motus, secundum quod loquitur in persona sua, vel aliorum iustorum. Et utroque modo intelligendum est, quod cum voluntas naturalis sit ad vitandum omnis mali, non potest homo peccator facere sine gratia ut vitet omnia peccata mortalia, quamvis possit vitare singula; et sic non potest sine gratia voluntatem naturalem implere; et similiter est de iusto, respectu peccatorum venialium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est possibile aliquem adultum esse in solo peccato originali absque gratia: quia statim cum usum liberi arbitrii acceperit, si se ad gratiam praeparaverit, gratiam habebit; alias ipsa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale.

Ratio etiam praedicta videtur supponere inconveniens ad quod ducit. Si enim possibile est aliquem adultum in solo peccato originali esse; si in ipso instanti contingat eum mori, erit medius inter beatos et eos qui poena sensibili puniuntur; ad quod inconveniens praedicta ratio ducit.

Ut tamen in hoc vis non fiat, sciendum est, quod in peccato originali est habitualis aversio a bono incommutabili, cum habens peccatum originale non habeat cor Deo coniunctum per caritatem; et sic quantum ad habitualement aversionem eadem ratio est de existente in peccato originali et mortali, licet in peccato mortali super hoc sit habitualis conversio ad indebitum finem. Et propterea non sequitur quod si aliquis evadat damnationem ex libero arbitrio, propter hoc ex viribus liberi arbitrii possit gloriam acquirere: hoc enim maius est, ut patet instantia de homine in statu innocentiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod homo sine gratia peccato vincitur, ut contra legem agat; quia si hoc vel illud peccatum vitare possit in contrarium conando, non tamen potest vitare omnia, ratione iam dicta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod exemplum Augustini de curvitate, quantum ad aliquid non est simile; quia scilicet non est in potestate tibiae ut utatur curvitate vel non utatur, ideo oportet omnem motum tibiae curvae claudicationem esse; liberum autem arbitrium potest uti vel non uti sua curvitate: et ideo non oportet quod in quolibet actu suo peccet, sed potest quandoque vitare peccatum.

Est autem simile quantum ad hoc quod non est possibile omnia vitare, sicut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis peccatum per poenitentiam non deletum trahat ad aliud inclinando, tamen non est necessarium quod liberum arbitrium semper huic inclinationi obediat; sed potest in aliquo uno actu contra eam niti.

RA6

Ad sextum dicendum, quod timor et ira, secundum quod sunt passiones, non sunt peccata mortalia, sed venialia: sunt enim primi motus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod peccata dicuntur necessaria, in quantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula.

RA8

Ad octavum dicendum, quod cum caro concupiscit adversus spiritum, est vitium, sed venialis peccati.

RA9

Ad nonum dicendum, quod necessitatem moriendi concomitatur necessitas peccandi vel venialiter vel mortaliter, nisi in personis privilegiatis, scilicet Christo et beata virgine; non autem necessitas peccandi mortaliter, et patet in habentibus gratiam.

RA10

Ad decimum respondetur sicut ad septimum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod corona datur ei qui totaliter vincit mundum et peccatum.

Qui autem unum peccatum vitat, in alio perseverans, cum sit servus, non est victor nisi secundum quid, unde non meretur coronam.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod cupiditas non potest intelligi esse cogens absolute liberum arbitrium, quia semper est liberum a coactione; sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen potest resisti, licet cum difficultate.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod liberum arbitrium potest uti habitu vel non uti.

Unde non oportet quod semper aliquis agat secundum habitum; sed potest aliquando contra habitum agere, licet cum difficultate. Non tamen manente habitu potest contingere quod diu maneat, nihil secundum habitum agens.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod gratia desistente, liberum arbitrium per se potest malum eligere; non tamen necesse est quod absque gratia gratum faciente semper malum eligat.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod non sequitur quod aliquis vitando peccatum vincat mundum, nisi omnino sit immunis a peccato, ut dictum est.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod praeceptum dupliciter observatur.

Uno modo sic quod observatum est meritum gloriae; et sic nullus potest sine gratia praedictum praeceptum nec alia observare.

Alio modo sic quod observatum facit vitare poenam; et sic sine gratia gratum faciente observari potest.

Primo modo observatur quando substantia actus impletur cum modo convenienti, quem caritas ponit; et sic etiam praeceptum praedictum de dilectione non tam est praeceptum, quam finis praecepti et forma aliorum praeceptorum.

Secundo modo observatur, sola substantia actus adimpleta; quod contingit omnino in eo qui non habet habitum caritatis: potest enim et iniustus iusta agere, secundum Philosophum in II ethic..

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa non est ad propositum. Dato enim quod aliquis non miserendo sibi in hoc quod praeparet se ad poenitentiam, novum peccatum committit, tamen potest hoc peccatum vitare, cum possit se praeparare. Nec tamen oportet quod peccator quodcumque sui non miseretur poenitendo, novum peccatum committat; sed tunc solum quando ad hoc ex aliqua speciali causa tenetur.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod virtuosus potest non diligere Deum actualiter, sed contrarium agere, ut patet cum peccat.

RA19

Ad decimumnonum dicendum quod quamvis habitus semper reddant similes actus, tamen habens habitum potest exire in actum contrarium habitui, quia non est necesse eum semper uti habitu.

RA20

Ad vigesimum dicendum, quod carens iustitia potest facere actum iustitiae imperfectum, qui est iusta agere: et hoc propter principia naturalis iuris rationi indita; non autem potest facere actum iustitiae perfectum, qui est facere iusta iuste. Et sic aliquis iniustus potest interdum declinare a malo.

RA21

Ad vigesimumprimum dicendum, quod verbum magistri non est intelligendum sic quod necesse sit hominem existentem in peccato mortali cuilibet tentationi succumbere; sed quia, nisi per gratiam a peccato liberetur, in aliquod peccatum mortale quandoque incidet.

RA22

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod ideo necesse habemus in oratione dominica petere non solum ut peccata praeterita nobis dimittantur, sed ut a futuris liberemur; quia, nisi homo per gratiam liberetur necesse habet quandoque incidere in peccatum per modum praedictum; quamvis hoc vel illud contra nitendo vitare possit.

RA23

Ad vigesimumtertium dicendum, quod desertus a luce gratiae necesse est ut aliquando cadat; non tamen necesse est ut in qualibet tentatione succumbat.

RC1

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod libertati arbitrii praeiudicaret, si peccatum vitare non posset in contrarium conando: non autem praeiudicat libertati arbitrii, si hoc homo facere non potest, ut sit in continua sollicitudine resistendi peccato; homine autem circa hoc non sollicito pertrahit eum habitualis inclinatio in id quod est habitui conveniens.

RC2

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium, propter hoc quod habet dominium sui actus, potest quandoque ad hoc curam apponere, et non uti proprio defectu. Sed quia impossibile est eum semper curam apponere, aliquando sequitur ut in actu deficiat.

RC3

Ad tertium dicendum, quod sine consensu liberi arbitrii peccatum non agitur: sed consensus sequitur habitualement inclinationem, nisi multa deliberatione praehabita, ut dictum est.

RC4

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur remediabiliter cecidisse, quia potest auxilio gratiae remedium habere, quamvis ad hoc potestas liberi arbitrii non sufficiat.

RC5

Ad quintum dicendum, quod non posse peccare et non posse non peccare, sunt contraria; posse vero peccare et non peccare est medium inter ea. Unde ratio supponit falsum.

RC6

Ad sextum dicendum, quod eligere et consiliari non est nisi eorum quae sunt in nobis.

Sed, sicut dicitur in libro III ethicorum, ea quae per amicos facimus, aliquantulum per nos facimus: et ideo liberum arbitrium potest habere electionem et consilium non solum de illis ad quae sufficit propria potestas, sed de illis ad quae indiget divino auxilio.

RC7

Ad septimum dicendum, quod aliquis existens in peccato mortali potest vitare omnia peccata mortalia auxilio gratiae: potest etiam ex naturali virtute singula vitare, quamvis non omnia; et ideo non sequitur quod peccatum committendo non peccet.

RC8

Ad octavum dicendum, quod necessitas peccandi coactionem liberi arbitrii non ponit.

Quamvis enim homo per seipsum ex illa necessitate se non possit eximere, potest tamen resistere aliquantulum ei cuius necessitas dicitur, in quantum potest singula vitare, licet non omnia.

RC9

Ad nonum dicendum, quod peccatum effectum est quasi naturale peccatori: habitus enim sicut quaedam natura operatur in habente; unde necessitas quae ex habitu est, reducitur ad naturalem inclinationem.

RC10

Ad decimum dicendum, quod secundum Augustinum, aliquid potest esse necessarium, et tamen voluntarium.

Necessario enim voluntas miseriam abhorret; et hoc propter naturalem inclinationem, cui assimilatur inclinatio habitus.

RC11

Ad undecimum dicendum, quod homo existens in peccato nullo modo potest se a peccato eximere, quod iam commisit, nisi auxilio gratiae: quia non eximitur a peccato, quod in aversione perficitur, nisi mens eius Deo adhaereat per caritatem, quae non ex libero arbitrio, sed in cordibus sanctorum per spiritum sanctum diffunditur, ut dicitur roman.

Cap. V, 5.

¶a13 Articulus 13

TTA

Tertiodecimo quaeritur utrum aliquis in gratia existens possit peccatum mortale vitare.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nullus enim necessario habet petere a Deo illud quod per seipsum potest. Sed aliquis, quantumcumque habeat gratiam, necesse habet petere a Deo ut a futuris peccatis liberetur; unde II corinth. XIII, 7, apostolus dicit, fidelibus et sanctis loquens: oramus autem Deum ut nihil mali faciatis. Ergo gratiam habentes non possunt peccatum vitare.

AG2

Praeterea, gratiam habentes necesse habent orationem dominicam dicere. Sed in ea petitur ut homo absque peccato perseveret, secundum expositionem Cypriani, ut Augustinus narrat in Lib. De perseverantia. Ergo habens gratiam non potest per se peccatum mortale vitare.

AG3

Praeterea, perseverantia donum est spiritus sancti. Dona autem spiritus sancti habere non est in potestate gratiam habentis.

Cum ergo ad perseverantiam pertineat abstinere a peccato mortali usque ad finem vitae, videtur quod habens gratiam non possit peccatum mortale vitare.

AG4

Praeterea, sicut se habet nihilum ad esse naturae, ita se habet defectus peccati ad esse gratiae. Sed creatura quae consecuta est esse naturae a Deo, non potest seipsam conservare in esse naturae quin in nihilum decidat, nisi manu conditoris conservetur. Ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere quin in peccatum mortale incidat.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur II corinth.

Cap. XII, 9: sufficit tibi gratia mea.

Non autem sufficit, si per eam peccatum mortale vitare non possit. Ergo per gratiam homo peccatum mortale vitare potest.

SC2

Praeterea, hoc videtur ex verbis magistri in II Sent., 25 dist., ubi sic dicit: post reparationem homo ante confirmationem premitur concupiscentia, sed non vincitur: et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono: ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem, propter libertatem et gratiam adiuvantem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aliud est dicere, posse abstinere a peccato, et posse perseverare usque ad finem vitae in abstinentia a peccato.

Cum enim dicitur aliquis posse abstinere a peccato, potentia fertur super negationem tantum ut scilicet aliquis possit non peccare; et hoc potest quilibet in gratia existens, loquendo de peccato mortali, quia habenti gratiam non inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum; quin potius inest ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum.

Et ideo, quando occurrit ei aliquid sub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur, concupiscentias sequendo: quas tamen non necesse habet sequi, etsi non possit vitare quando aliquis motus concupiscentiae insurgit praeveniens totaliter actum liberi arbitrii.

Sic ergo, quia non potest facere quin aliquis motus concupiscentiae totaliter actum liberi arbitrii praeveniat, non potest omnia peccata venialia vitare. Quia vero nullus motus liberi arbitrii in eo praecedat plenam deliberationem pertrahens ad peccatum, quasi inclinatione habitus, ideo potest omnia peccata mortalia vitare.

Sed cum dicitur: iste potest perseverare usque ad finem vitae in abstinentia peccati; potentia fertur ad aliquid affirmativum, ut scilicet aliquis ponat se in tali statu quod peccatum in eo esse non possit: aliter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret.

Hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii, quia virtus motiva exequens ad hoc non se extendit. Et ideo homo causa perseverantiae sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus secundum hoc orabat ut nihil mali facerent, in quantum ad perseverandum in abstinentia mali sufficere non possent nisi divino auxilio assistente.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod perseverantia dupliciter dicitur.

Quandoque enim est specialis virtus; et sic est quidam habitus, cuius actus est habere propositum firmiter operandi. Et sic perseverantiam habet omnis habens gratiam, quamvis non sit usque in finem perseveraturus.

Alio modo accipitur perseverantia prout est circumstantia quaedam virtutis designans permanentiam virtutis usque in finem vitae. Et sic perseverantia non est in potestate habentis gratiam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut cum loquimur de natura, non excludimus ea per quae natura conservatur in esse: ita cum loquimur de gratia, non excludimus divinam operationem conservantem gratiam in esse; sine qua nec in esse naturae nec in esse gratiae aliquis persistere valet.

|a14 Articulus 14

TTA

Quartodecimo quaeritur utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia praeceptum non datur de impossibili: unde Hieronymus, dicit: maledictus qui dicit, Deum homini aliquid impossibile praecepisse. Sed homini praecipitur ut bonum faciat. Ergo homo potest per liberum arbitrium bonum facere.

AG2

Praeterea, nullus debet corripitur si non faciat quod facere non potest. Sed homo iuste corripitur si omittat facere bonum. Ergo per liberum arbitrium homo bonum facere potest.

AG3

Praeterea, homo per liberum arbitrium aliquo modo peccatum vitare potest, ad minus quantum ad unum singularem actum. Sed vitare peccatum est aliquod bonum. Ergo homo per liberum arbitrium potest aliquod bonum facere.

AG4

Praeterea, unaquaeque res magis potest in id quod est sibi naturale, quam in id quod est sibi contra naturam. Sed liberum arbitrium naturaliter ordinatur in bonum; peccatum autem est ei contra naturam. Ergo magis potest in bonum quam in malum.

Sed potest in malum per seipsum. Ergo multo magis in bonum.

AG5

Praeterea, creatura in se creatoris similitudinem retinet ratione vestigii, et multo magis ratione imaginis. Sed creator potest per seipsum bonum facere. Ergo et creatura; et praecipue liberum arbitrium, quod est ad imaginem.

AG6

Praeterea, secundum Philosophum in II ethic., per eadem corrumpitur virtus et generatur. Sed per liberum arbitrium potest virtus corrumpi; quia peccatum mortale, quod homo potest per liberum arbitrium facere, virtutem corrumpit. Ergo per liberum arbitrium homo potest in generationem boni, quod est virtus.

AG7

Praeterea, I Ioan. Cap. V, 3, dicitur: mandata eius gravia non sunt. Sed illud quod non est grave, potest homo ex libero arbitrio facere. Ergo homo potest ex libero arbitrio mandata implere: quod maxime bonum est.

AG8

Praeterea, liberum arbitrium, secundum Anselmum in libro de libero arbitrio est potestas servandi rectitudinem voluntatis: quae non servatur nisi bene faciendo. Ergo per liberum arbitrium potest aliquis bonum facere.

AG9

Praeterea, gratia est fortior quam peccatum.

Sed gratia non ita ligat liberum arbitrium quin homo possit facere peccatum. Ergo nec peccatum ita ligat liberum arbitrium quin homo existens in peccato absque gratia possit facere bonum.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur roman.

Cap. VII, 18: velle, adiacet mihi; perficere autem bonum, non invenio. Ergo homo per liberum arbitrium non potest facere bonum.

SC2

Praeterea, homo non potest facere bonum nisi vel actu interiori vel exteriori. Sed ad neutrum sufficit liberum arbitrium; quia, ut dicitur Rom. IX, 16, non est volentis, scilicet velle (quod pertinet ad interiorem actum), nec currentis, scilicet currere (quod pertinet ad exteriorem), sed miserentis Dei.

Ergo liberum arbitrium sine gratia nullo modo potest facere bonum.

SC3

Praeterea, Rom. VII, 15, super illud: quod odi malum, illud facio, dicit Glossa: naturaliter quidem homo vult bonum; sed voluntas hoc semper caret effectu, si sine gratia Dei suum velle addiderit. Ergo sine gratia homo non potest efficere bonum.

SC4

Praeterea, cogitatio boni operationem boni praecedit, ut patet ex Philosopho in II ethicorum. Sed homo non potest cogitare bonum per seipsum, quia dicitur II corinth. Cap. III, 5: non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis. Ergo non potest homo per seipsum bonum operari.

CO

Respondeo. Dicendum, quod nulla res agit ultra suam speciem; sed secundum exigentiam suae speciei unaquaqueque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur.

Est autem duplex bonum: quoddam quod est humanae naturae proportionatum; quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem.

Et haec duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi: utpote iste actus qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanae naturae facultatem, secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quae mentem hominis Deo unit.

Ad hoc ergo bonum quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia; quia, cum per huiusmodi bonum homo vitam aeternam meretur, constat quod sine gratia homo mereri non potest.

Illud autem bonum quod est naturae humanae proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere; unde dicit Augustinus quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia operante.

Quamvis autem huiusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo; cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem causae primae, ut dicitur in Lib. De causis.

Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque.

Operationis enim naturalis Deus est causa, in quantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur; sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus Deorsum.

Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum: vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus; ut Augustinus dicit in Lib. De gratia et libero arbitr., ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum.

Omnes autem exteriores motus a divina providentia moderantur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus.

Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei.

Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali iustificante.

Et sic patet quod utraeque rationes aliquo modo falsum concludunt; et ideo ad utrasque respondendum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod praecipit Deus, non est impossibile homini ad servandum, quia et substantiam actus potest ex libero arbitrio servare, et modum quo elevatur supra facultatem naturae, prout scilicet fit ex caritate, potest servare ex dono gratiae, quamvis non ex solo libero arbitrio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod recte homo corripitur qui praecepta non implet; quia ex eius negligentia est quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata quantum ad modum; cum possit nihilominus per liberum arbitrium ea servare quantum ad substantiam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod faciendo actum de genere bonorum, homo vitat peccatum, quamvis non mereatur praemium; et ideo, licet per liberum arbitrium aliquod peccatum homo possit vitare, non tamen sequitur quod in bonum meritorium possit per liberum arbitrium solum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in bonum quod est connaturale homini, homo potest per liberum arbitrium; sed bonum meritorium est supra naturam eius, ut dictum est, in corp. Art..

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis in creatura sit similitudo creatoris, non tamen perfecta; hoc enim solius filii est; et ideo non oportet quod quidquid in Deo invenitur, in creatura inveniatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Philosophus loquitur de virtute politica, quae ex actibus acquiritur, non autem de virtute infusa, quae sola est principium actus meritorii.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut dicit Augustinus in Lib. De natura et gratia, praecepta Dei intelliguntur esse levia amori, quae sunt dura timori; unde non sequitur quod ea possit implere perfecte, nisi caritatem habens; non habens autem caritatem, etsi possit aliquod unum implere quantum ad substantiam et cum difficultate; non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia peccata vitare.

RA8

Ad octavum dicendum, quod etsi liberum arbitrium potest servare rectitudinem habitam, non tamen quando eam non habet.

RA9

Ad nonum dicendum, quod liberum arbitrium non indiget ligatione ad hoc quod in bonum meritorium non possit, quia eius naturam excedit; sicut homo, etiam si non ligetur, volare non potest.

RC

Ad ea vero quae sunt in contrarium, patet solutio; quia vel procedunt de bono meritorio, vel ostendunt quod sine operatione Dei, homo nullum bonum facere potest.

¶a15 Articulo 15

TTA

Quintodecimo quaeritur utrum homo sine gratia se possit praeparare ad habendum gratiam.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia frustra inducitur homo ad hoc quod facere non potest. Sed homo inducitur ad hoc quod se ad gratiam praeparet zachar.

C. I, 3: convertimini ad me... Et ego convertar ad vos. Ergo homo sine gratia se potest ad gratiam praeparare.

AG2

Praeterea, hoc videtur ex hoc quod habetur apocal. III, 20: si quis aperuerit mihi intrabo ad eum. Ergo videtur quod ad hominem pertineat aperire cor suum Deo, quod est se ad gratiam praeparare.

AG3

Praeterea, secundum Anselmum, causa quare aliquis non habet gratiam, non est quia Deus eam non det, sed quia homo eam non accipit.

Hoc autem non esset, si homo ad gratiam habendam sine gratia praeparare se non posset. Ergo homo se potest per liberum arbitrium ad gratiam praeparare.

AG4

Praeterea, isa. I, 19, dicitur: si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis; et ita in voluntate hominis est ut ad Deum accedat, et gratia repleatur.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur ioann. VI, vers. 44: nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit illum.

SC2

Praeterea, in psalm. XLII, 3, dicitur: emitte lucem tuam, et veritatem tuam: ipsa me deduxerunt.

SC3

Praeterea, orando, a Deo petimus ut nos ad se convertat, ut patet in Ps. Lxxxiv, 5: converte nos, Deus, salutaris noster. Non autem esset necesse ut homo hoc peteret, si per liberum arbitrium se praeparare ad gratiam posset. Ergo videtur quod sine gratia hoc non possit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt quod homo non potest se praeparare ad gratiam habendam nisi per aliquam gratiam gratis datam.

Quod quidem non videtur esse verum, si per gratiam gratis datam intelligant aliquod habituale gratiae donum, duplici ratione.

Primo quidem, quia propter hoc ponitur praeparatio ad gratiam necessaria, ut ostendatur aliqualis ratio ex parte nostra, ex qua quibusdam datur gratia gratum faciens, quibusdam non.

Si autem nec ipsa praeparatio gratiae sine aliqua gratia habituali esse potest: aut ista gratia datur omnibus, aut non.

Si omnibus datur, non videtur aliud esse quam aliquod naturale donum; nam in nullo inveniuntur omnes homines convenire nisi in aliquo naturali: ipsa autem naturalia gratiae dici possunt, in quantum nullis praecedentibus meritis homini a Deo dantur.

Si autem non omnibus datur, oportebit iterum ad praeparationem redire, et eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, et sic in infinitum; et ita melius est ut stetur in primo.

Secundo, quia praeparare se ad gratiam, alio modo dicitur facere quod in se est; sicut est consuetum dici, quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate eius. Unde, si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, facere quod in se est, non erit praeparare se ad gratiam.

Si autem per gratiam gratis datam intelligant divinam providentiam, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur; sic verum est quod sine gratia homo non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem.

Quod quidem patet duplici ratione.

Primo, quia impossibile est hominem incipere aliquid de novo, nisi sit aliquid quod ipsum moveat; sicut patet per Philosophum, in VIII phys., quod motus animalium post quietem necesse est praecedere alios motus, quibus anima excitatur ad agendum.

Et sic, cum homo se ad gratiam incipit praeparare, de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione, aut corporali aegritudine, aut aliquo huiusmodi; vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur; vel etiam utroque modo.

Haec autem omnia ex divina misericordia homini providentur; et sic ex divina misericordia contingit quod homo se ad gratiam praeparet.

Secundo, quia non qualiscumque motus voluntatis est sufficiens praeparatio ad gratiam, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati; sed oportet esse aliquem determinatum modum. Qui quidem modus homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiae cognitionem hominis excedat: non enim potest sciri modus praeparationis ad formam, nisi forma ipsa cognoscatur.

Quandocumque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans indiget gubernante et dirigente.

Unde patet quod liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, nisi ad hoc divinitus dirigatur.

Et propter has duas rationes duplici modo loquendi in Scripturis Deus exoratur ut hanc praeparationem gratiae in nobis operetur.

Uno modo petendo quod nos convertat, quasi ab eo in quo erramus, ad se convertat; et hoc propter primam rationem, ut cum dicitur: converte nos, Deus, salutaris noster.

Secundo, petendo quod nos dirigat, ut cum dicitur: dirige me in veritate tua; et hoc propter secundam rationem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod videtur nobis quod convertamus nos ad Deum, quia hoc facere possumus, sed non sine divino auxilio: unde ab eo petimus, Thren. V, 21: converte nos, Domine, ad te, et convertemur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nos aperire cor nostrum Deo possumus, sed non sine divino auxilio; unde ab eo petitur, II machab.

C. I, 4: adaperiat Dominus cor vestrum in lege sua et in praeceptis suis, et faciat pacem.

Et sic dicendum est ad alia: nam nec praeparare nec velle homo potest, nisi hoc Deus in eo operetur, ut dictum est, in corp.

Art..

|q25 Quaestio 25

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum.

PR2

Secundo utrum sensualitas sit simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem.

PR3

Tertio utrum irascibilis et concupiscibilis sit tantum in appetitu superiori vel inferiori.

PR4

Quarto utrum sensualitas obediat rationi.

PR5

Quinto utrum in sensualitate possit esse peccatum.

PR6

Sexto utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis.

PR7

Septimo utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum sensualitas sit vis cognitiva vel appetitiva tantum.

TTB

Et videtur quod sit vis cognitiva.

AG1

Quia, ut dicit magister in libro II Sent., 24, quod in anima nostra reperies aliquid commune cum bestiis, quod ad sensualitatem pertinet.

Sed vires sensitivae cognitivae sunt nobis et bestiis communes. Ergo ad sensualitatem pertinent.

AG2

Praeterea, Augustinus, XII de trinitate, dicit quod sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis et pecoribus communis est, et seclusus a ratione sapientiae; et hoc exponens, subiungit: sensu quippe corporis corporalia sentiuntur; aeterna vero et immutabilia spirituali ratione sapientiae intelliguntur. Sed sentire corporalia est cognitivae. Ergo sensualitas, cuius est actus sensualis motus, est vis cognitiva.

AG3

Sed dicendum, quod Augustinus hoc subiungit ut manifestet objecta sensuum: sic enim motus sensualitatis intenditur in corporis sensus, in quantum versatur circa sensibilia.

Sed contra: Augustinus hoc subiungit ad ostendendum quomodo sensualitas a ratione secludatur. Sed circa corpora, quae Augustinus dicit esse objecta sensuum, ratio vertitur; et inferior disponendo, et superior iudicando; et sic per hoc non secluditur sensualitas a ratione. Ergo Augustinus non intendit hoc quod dicitur.

AG4

Praeterea, in progressu peccati, quod in nobis agitur, ut Augustinus, ibidem, dicit, sensualitas tenet locum serpentis. Serpens autem in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est cognitivae, non autem appetitivae, quia eius est ferri in peccatum. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit, in eodem libro, quod sensualitas vicina est rationi scientiae. Non autem ei vicina esset, si esset solum appetitiva; cum ratio scientiae sit cognitiva; sic enim ad aliud genus potentiarum animae pertineret. Ergo sensualitas est cognitiva, et non tantum appetitiva.

AG6

Praeterea, sensualitas, secundum Augustinum, XII de Civit. Dei, distinguitur et a ratione superiori, et ab inferiori, in quibus appetitus superior, qui est voluntas, continetur; alias in eis peccatum mortale esse non posset. Sed appetitus inferior non distinguitur ut alia potentia ab appetitu superiori, ut probabitur, in corp. Art.. Ergo sensualitas non est appetitus inferior. Est autem aliqua vis animae inferior, ut ex eius definitione apparet. Ergo est vis cognitiva inferior.

Probatio mediae. Differentia per accidens obiectorum non indicat differentiam potentiarum secundum speciem: non enim visus dividitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum: homo enim et asinus accidunt visibili, in quantum est visibile. Sed appetibile apprehensum a sensu et apprehensum ab intellectu, per quae videntur superior et inferior appetitus distingui, accidunt appetibili, in quantum est, appetibile; cum appetibile, in quantum appetibile, sit bonum, cui accidit apprehendi sensu vel intellectu. Ergo appetitus inferior non est alia potentia a superiori.

AG7

Sed dicendum, quod duo appetitus praedicti distinguuntur per bonum simpliciter, et bonum ut nunc. Sed contra: sicut se habet intellectus ad verum, ita se habet appetitus ad bonum. Sed verum simpliciter, quod est necessarium, et verum ut nunc, quod est contingens, non distinguunt intellectum in duas potentias. Ergo nec penes bonum simpliciter et bonum ut nunc, potest distingui appetitus in duas potentias.

AG8

Praeterea, bonum ut nunc, est bonum apparens, ut videtur; bonum autem simpliciter est verum bonum. Sed appetitus superior quandoque in bonum apparens consentit, et appetitus inferior aliquod verum bonum interdum appetit, sicut ea quae sunt corpori necessaria. Ergo bonum ut nunc et bonum simpliciter, non distinguunt superiorem et inferiorem appetitum; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, vis sensitiva contra appetitivam dividitur, ut patet per Philosophum in I de anima, ubi quinque genera actionum animae distinguit: scilicet nutrire, sentire, appetere, moveri secundum locum, et intelligere. Sensualitas autem sub sensitiva continetur, ut ipsum nomen demonstrat.

Ergo sensualitas non est vis appetitiva, sed cognitiva.

AG10

Praeterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitio sensualitatis quam magister ponit 24 dist. II libri sententiarum, convenit rationi inferiori, quae interdum intendit circa corporis sensus et circa ea quae ad corpus pertinent. Ergo ratio inferior, et sensualitas sunt idem. Sed ratio est vis cognitiva; ergo et sensualitas.

SC1

Sed contra. Est quod in definitione sensualitatis dicitur, quod est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

SC2

Praeterea, peccatum in appetendo est, non solum in cognoscendo. Sed in sensualitate aliquod peccatum est levissimum, ut Augustinus dicit, XII de trinitate. Ergo sensualitas est vis appetitiva.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiva sensitivae partis: et dicitur sensualitas quasi aliquid a sensu derivatum.

Motus enim appetitivae partis ex apprehensione quodammodo oritur, quia omnis operatio passivi ab activo originem sumit. Appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili, quod est movens non motum, ut dicitur in III de anima.

Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, eius motus sensualis dicitur, et ipsa potentia sensualitas nominatur.

Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur.

Quod quidem ex hoc inspicitur potest, quod in quolibet appetibili duo possunt considerari: scilicet ipsa res quae appetitur, et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid huiusmodi.

Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis: nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum Deorsum.

Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est; et una est eius inclinatio ad aliquam rem determinatam: unde non exigitur aliqua apprehensio, per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili.

Sed haec apprehensio praeexigitur in instituyente naturam, qui unicuique naturae dedit inclinationem propriam sibi convenientem.

Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute; sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, aut aliquid huiusmodi; hanc vero rem vel illam appetit secundario, in quantum est praedictae rationis particeps; et hoc ideo quia natura rationalis est tantae capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis: et ideo inclinatio eius est in aliquid commune, quod in pluribus invenitur, et sic per apprehensionem illius communis tendit in rem appetibilem, in qua huiusmodi rationem appetendam esse cognoscit.

Appetitus vero inferior sensitivae partis, qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis: non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile: et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem; sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et propter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguatur.

Et huius distinctionis signum evidens est, quod appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit, sicut grave necessario appetit locum Deorsum. Appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis; sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud: non enim potest brutum animal inspiciens delectabile, non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis et utilitatis: de necessitate enim vult homo bonum, sed non habet necessitatem respectu huius vel illius rei quantumcumque apprehendatur ut bona vel utilis quod ideo est, quia unaquaeque potentia habet quamdam necessariam habitudinem ad suum proprium obiectum.

Unde datur intelligi quod obiectum appetitus naturalis est haec res in quantum talis res; appetitus vero sensibilis haec res in quantum est conveniens vel delectabilis: sicut aqua, in quantum est conveniens gustui, et non in quantum est aqua; obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute.

Et sic differt apprehensio sensus et intellectus: nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris.

Sic ergo patet quod appetitus alius est secundum speciem voluntas et sensualitas, sicut et alia ratione appetitur ipsa bonitas et haec res bona: nam bonitas appetitur per seipsam, sed haec res bona, in quantum participat aliquid.

Et ideo, sicut participantia dicuntur per participationem, ut haec res bona per bonitatem, ita appetitus superior regit appetitum inferiorem, et intellectus eodem modo iudicat de his quae sensus apprehendit.

Sic ergo sensualitatis proprium obiectum est res bona vel conveniens sentienti: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia est conveniens ad ipsum esse sentientis, sicut cibus et potus, et alia huiusmodi; alio modo quia est conveniens sensui ad sentiendum, sicut color pulcher est conveniens visui ad videndum, et sonus moderatus auditui ad audiendum, et sic de aliis.

Et sic magister complete sensualitatem notificat: per hoc enim quod dicit, quod est quaedam vis animae inferior, designatur eius distinctio ab appetitu superiori; per hoc autem quod dicit, ex qua motus, qui intenditur in corporis sensus, ostenditur eius habitudo ad ea quae sunt convenientia sensui ad sentiendum; per hoc autem quod dicit, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium, ostenditur eius habitudo ad ea quae sunt convenientia ad conservandum esse sentientis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid pertinet ad sensualitatem tripliciter.

Uno modo sicut quod est de essentia sensualitatis; et sic ad sensualitatem pertinent solae appetitivae vires. Alio modo sicut id quod praeexigitur ad sensualitatem; et sic vires sensitivae apprehensivae ad sensualitatem pertinent.

Alio modo sicut id quod sensualitati obsequitur; et sic motivae exequentes ad sensualitatem pertinent.

Et sic verum est quod omnia quae sunt nobis communia et bestiis, ad sensualitatem pertinent aliquo modo, quamvis non omnia sint de essentia sensualitatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus hoc quod dictum est, subiungit ad explicandum quales sunt actus sensuum exteriorum, in quos motus sensualitatis intenditur; non quod ipsum sentire corporalia sit sensualitatis motus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio inferior habet motum circa corporis sensus, sed non eodem modo sicut sensus sua obiecta percipiunt.

Nam sensus percipiunt sua obiecta particulariter, ratio vero inferior habet actum circa sensibilia secundum aliquam intentionem universalem. Sensualitas vero hoc modo tendit in obiecta sensuum sicut et ipsi sensus, scilicet particulariter.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in tentatione primorum parentum serpens non solum proposuit aliquid ut appetendum, sed suggerendo deceptit. Non autem deciperetur homo proposito sensibili delectabili, nisi iudicium rationis per passionem appetitivae partis ligaretur; et ideo sensualitas vis appetitiva est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sensualitas dicitur esse vicina rationi scientiae, non quantum ad genus potentiae, sed quantum ad obiecta: quia utraque circa temporalia versatur, licet alio et alio modo, ut dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod diversitas apprehensionum per accidens se haberet ad appetitivas vires, nisi diversitati apprehensionum diversitas apprehensorum coniungeretur. Nam sensus, qui non est nisi particularium, non apprehendit bonitatem absolutam, sed hoc bonum; intellectus vero, quia est universalium, apprehendit bonitatem absolutam, ex quo diversificatur appetitus inferior a superiori, ut dictum est, in corp. Art., et ad 3 argum..

RA7

Ad septimum dicendum, quod bonum in quod fertur appetitus sensibilis, est bonum particulare, quod consideratur ut hic et nunc, sive sit necessarium, sive contingens; quia etiam videre solem est oculis delectabile, ut habetur Eccle. XI, sive sit verum bonum, sive apparens.

RA8

Unde patet responsio ad octavum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod sensitiva pars dupliciter accipitur.

Quandoque secundum quod dividitur contra appetitivam; et sic continet vires apprehensivas tantum. Et hoc modo sensualitas non pertinet ad sensitivam partem nisi sicut ad id quod est quasi eius origo; unde et ab ea potest denominari.

Quandoque vero accipitur secundum quod comprehendit in se et appetitivam et motivam, prout anima sensibilis dividitur contra rationalem et vegetabilem: et sic in sensitiva parte animae sensualitas includitur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio inferior alio modo intendit in corporis sensus et in res ad corpus pertinentes, quam sensualitas, ut prius dictum est; et propter hoc ratio non sequitur.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum sensualitas sit una simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem.

TTB

Et videtur quod sit una simplex potentia, non divisa in plures potentias.

AG1

Quia in definitione sensualitatis dicitur, art. Praeced., quod est quaedam vis animae inferior; quod non diceretur, si in se plures vires contineret. Ergo videtur quod non dividatur in plures potentias.

AG2

Praeterea, eadem potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, sicut dicitur in II de anima. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Ergo eadem vis animae se habet ad utrumque. Sed concupiscibilis se habet ad conveniens, irascibilis vero ad nocivum. Ergo eadem vis est irascibilis et concupiscibilis; et sic sensualitas non dividitur in plures vires.

AG3

Praeterea, per eandem virtutem aliquis recedit ab uno extremo et accedit ad alterum; sicut ratione gravitatis lapis recedit a loco supremo, et accedit ad locum infimum. Sed per vim irascibilem anima recedit a nocivo, fugiendo ipsum; per vim autem concupiscibilem accedit ad conveniens, concupiscendo ipsum. Ergo eadem vis animae est irascibilis et concupiscibilis; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, proprium obiectum gaudii est conveniens. Gaudium autem non est nisi in concupiscibili. Ergo proprium obiectum concupiscibilis est conveniens. Sed conveniens est obiectum totius sensualitatis, ut patet ex definitione sensualitatis praeposita: nam res ad corpus pertinentes sunt res corpori convenientes.

Ergo tota sensualitas nihil aliud est quam concupiscibilis. Aut ergo irascibilis et concupiscibilis sunt idem, aut irascibilis ad sensualitatem non pertinet: et quodcumque horum detur, habetur propositum; scilicet quod sensualitas est una simplex vis.

AG5

Sed dicendum, quod sensualitatis obiectum est etiam nocivum, sive disconveniens, ad quod irascibilis se extendit. Sed contra: sicut conveniens est obiectum gaudii, ita nocivum vel disconveniens est obiectum tristitiae. Sed tam gaudium quam tristitia sunt in concupiscibili.

Ergo tam conveniens quam nocivum sunt obiectum concupiscibilis; et sic quidquid est obiectum sensualitatis, est obiectum concupiscibilis; et ita idem quod prius.

AG6

Praeterea, appetitus sensibilis praesupponit apprehensionem. Sed eadem VI apprehensiva apprehenditur conveniens et nocivum. Ergo et eadem vis appetitiva se habet ad utrumque; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, secundum Augustinum, odium est ira inveterata. Sed odium est in concupiscibili, ut probatur in II topicorum, quod amor est in eadem; ira autem in irascibili. Ergo eadem vis et irascibilis et concupiscibilis: aliter enim non posset esse in utraque.

AG8

Praeterea, illud animae quod cuilibet potentiae competit, non requirit potentiam determinatam ab aliis distinctam. Sed concupiscere, ad quamlibet potentiam animae pertinet: quod patet ex hoc quod quaelibet potentia animae in suo obiecto delectatur, et illud concupiscit. Ergo ad concupiscendum non debet aliqua potentia ordinari ab aliis distincta; et sic concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

AG9

Praeterea, potentiae secundum actus distinguuntur.

Sed in quolibet actu irascibilis includitur actus concupiscibilis; nam ira habet concupiscentiam vindictae, et sic de aliis. Ergo concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

SC1

Sed contra. Est quod Damascenus distinguit appetitum sensitivum in irascibilem et concupiscibilem, et similiter Gregorius Nyssenus in Lib. Quem de anima et eius viribus scribit.

Appetitus autem inferior est sensualitas.

Ergo sensualitas in se plures vires continet.

SC2

Praeterea, in libro de spiritu et anima, distinguuntur hae tres vires motivae, rationalis, concupiscibilis et irascibilis.

Sed rationalis est alia vis ab irascibili.

Ergo et irascibilis a concupiscibili.

SC3

Praeterea, Philosophus in III de anima ponit in appetitu sensitivo desiderium et animum, id est irascibilem et concupiscibilem, quae sunt ad invicem diversae.

CO

Respondeo. Dicendum, quod appetitus sensualitatis has duas vires continet, scilicet irascibilem et concupiscibilem quae sunt ad invicem diversae potentiae; quod quidem hoc modo videri potest.

Appetitus enim sensitivus quamdam convenientiam habet cum appetitu naturali, in quantum uterque tendit in rem convenientem appetenti.

Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere, secundum duplicem operationem rei naturalis.

Una quarum est per quam res naturalis nititur acquirere id quod est conservativum suae naturae; sicut grave movetur Deorsum, ut ibi conservetur.

Alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem activam: et hoc quidem necessarium est corruptibili; quia, nisi haberet virtutem, qua suum contrarium vinceret, ab eo corrumpetur.

Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit: scilicet ad consequendum id quod est congruum et amicum naturae, et ad habendum quamdam victoriam super illud quod est ei adversum; et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis; unde ad diversa principia reducuntur.

Recipere enim et agere non sunt ab eodem principio; ut ignis, qui per levitatem fertur sursum, per calorem contraria corrumpit.

Ita in appetitu sensibili ista duo inveniuntur: nam animal per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim concupiscibilem, cuius proprium obiectum est delectabile secundum sensum; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quae sunt sibi contraria, et hoc per vim irascibilem; unde dicitur quod eius obiectum est aliquid arduum.

Et sic patet quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili.

Nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod est arduum, cum quandoque illud quod est arduum, a delectatione separet, et rebus circumstantibus immisceat; sicut cum animal relicta voluptate cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos sustinet.

Et iterum una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum: haec enim appetit ut ei suum delectabile coniungatur; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriae super ipsum.

Hoc autem communiter in potentiis animae invenitur quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente et possibili.

Et inde est quod secundum Avicennam, ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis, quasi virtuti ordinatae ad agendum; ad concupiscibilem autem dilatatio et constrictio ipsius, quasi virtuti ordinatae ad recipiendum.

Patet igitur ex dictis, quod irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur, sicut propugnatrix ipsum.

Ad hoc enim necessarium fuit animali per irascibilem victoriam de contrariis consequi, ut concupiscibilis sine impedimento suo delectabili potiretur: cuius signum est quod propter delectabilia pugna est inter animalia, scilicet propter coitum et cibum, ut dicitur in VIII de animalibus.

Et inde est quod omnes passiones irascibilis habent et principium et finem in concupiscibili: nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quae est in concupiscibili, et terminatur post vindictam adeptam ad gaudium, quod iterum est in concupiscibili; et similiter spes incipit a desiderio vel amore, et terminatur in delectatione.

Sciendum est autem, quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetivarum sensitivae partis, aliquid est quod competit sensibili animae secundum propriam naturam; aliquid vero, secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum eius in sui supremo; sicut dicit dionysius, in VII cap. De divinis nominibus, quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum.

Sicut vis imaginativa competit animae sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formae per sensum acceptae; sed vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis: unde ratione huius aestimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio metaphys., sicut quod ovis fugit lupum, cuius inimicitiam nunquam sensit. Et similiter ex parte sensitivae.

Nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animae; sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliquid appetitum superiorem; unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis. Et propter hoc incontinens irae est minus turpis quam incontinens concupiscentiae, utpote minus privatus ratione, ut dicit Philosophus in II ethic..

Patet igitur ex dictis, quod irascibilis et concupiscibilis sunt diversae potentiae, et quid est obiectum utriusque, et quomodo irascibilis iuvat concupiscibilem, et est superior et dignior ea, sicut aestimativa inter ceteras apprehensivas virtutes sensitivae partis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sensualitas dicitur esse vis singulariter, quia est una in genere, quamvis per aliquas partes dividatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod tam conveniens delectabile quam nocivum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum et alterum consequendum; sed habere quamdam altitudinem super utrumque, ut scilicet nocivum possit superari, et delectabile cum securitate quadam possideri, ad irascibilem pertinet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod recedere a nocivo et accedere ad delectabile, utrumque concupiscibili competit; sed impugnare et superare id quod potest esse nocivum, hoc pertinet ad irascibilem.

RA4

Et per hoc patet responsio ad quartum et quintum: quia conveniens est obiectum concupiscibilis, secundum quod est delectabile; sed totius sensualitatis, secundum quod est quomodocumque expediens animali, vel per viam ardui, vel per viam delectabilis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod eadem appetitiva concupiscibilis est convenientis prosecutiva, et inconvenientis fugitiva; unde irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur per convenientis et nocivum, ut ex dictis, in solutione ad 2 argumentum, patet.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur: odium est ira inveterata, est praedicatio per causam, et non per essentiam: nam passiones irascibilis terminantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est, in corp. Art..

RA8

Ad octavum dicendum, quod concupiscere appetitu animali, ad solam concupiscibilem pertinet; sed concupiscere appetitu naturali, pertinet ad quamlibet potentiam: nam quaelibet potentia animae natura quaedam est, et naturaliter in aliquid inclinatur. Et similiter est distinguendum de amore et delectatione, et aliis huiusmodi.

RA9

Ad nonum dicendum, quod in definitione passionum irascibilis ponitur actus appetitivae communis, ut appetere; non autem aliquid ad concupiscibilem pertinens, nisi sit principium vel terminus; ut si dicatur, quod ira est appetitus vindictae propter praecedentem contristationem.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu superiori, vel etiam in inferiori.

TTB

Et videtur quod in superiori.

AG1

Nam appetitus superior ad plura se extendit quam appetitus inferior, cum sit et corporalium et spiritualium. Si ergo appetitus inferior dividitur in duas vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem, multo fortius et superior dividi debet.

AG2

Praeterea, quaecumque vires sunt animae secundum seipsam, ad superiorem pertinent partem: nam vires inferiores sunt communes animae et corpori. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt animae secundum seipsam: unde dicitur in Lib. De spiritu et anima: has potentias habet anima antequam corpori misceatur; siquidem sunt ei naturales, nec aliud sunt quam ipsa tota: namque animae substantia in his tribus plena et perfecta consistit; id est in rationabilitate, concupiscibilitate, et irascibilitate. Ergo irascibilis et concupiscibilis ad appetitum superiorem pertinent.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in lib.

De anima, et XI metaphys., sola pars animae rationalis est a corpore separabilis.

Sed irascibilis et concupiscibilis remanent in anima a corpore separata, ut dicitur in libro de spiritu et anima.

Ergo irascibilis et concupiscibilis ad partem rationalem pertinent.

AG4

Praeterea, imago trinitatis quaerenda est in superiori parte animae. Sed secundum quosdam assignatur imago in rationali, irascibili et concupiscibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis ad superiorem partem pertinent.

AG5

Praeterea, caritas dicitur esse in concupiscibili, spes autem in irascibili. Sed caritas et spes non sunt in appetitu sensitivo, qui non potest extendi ad immaterialia. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

AG6

Praeterea, vires humanae dicuntur illae quas homo supra cetera animalia habet, quae pertinent ad superiorem animae partem. Sed distinguitur a magistris duplex irascibilis: humana et non humana; et similiter concupiscibilis.

Ergo praedictae vires non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

AG7

Praeterea, operationes virium sensitivarum tam apprehensivarum quam appetitivarum non manent in anima separata, quia per corporis organa exercentur; alias anima sensibilis in brutis esset incorruptibilis, utpote potens suam operationem habere per seipsam.

Sed in anima separata remanet gaudium et tristitia, amor et timor, et alia huiusmodi, quae attribuuntur irascibili et concupiscibili.

Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in sensitiva parte, sed etiam in intellectiva.

SC

Sed contra, est quod Damascenus, et Gregorius Nyssenus, et Philosophus ponunt esse eas in sensibili appetitu tantum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum actus appetitivarum partium praesupponat actum apprehensivarum, et distinctio appetitivarum ad invicem aliquo modo similis est distinctioni apprehensivarum.

Invenimus autem hoc in apprehensivis potentiis, quod respectu illarum, apprehensiva superior manet una et indivisa, respectu quarum apprehensivae inferiores distinguuntur; una enim intellectiva potentia cognoscimus omnia sensibilia quantum ad earum naturas, respectu quarum vires sensitivae distinguuntur.

Unde secundum Augustinum, exterius aliud est quod videt et quod audit; sed interius in intellectu est idem.

Et similiter est de appetitivis; quod appetitiva superior est una respectu omnium appetibilium, quamvis appetitivae inferiores respectu diversorum appetibilium distinguantur.

Cuius ratio ex utraque parte est: quod vis superior habet obiectum universale, sed inferiores vires habent obiecta particularia; multa autem per se conveniunt particularibus quae per accidens se habent ad universale. Et ideo, cum accidentalis differentia non diversificet speciem, sed solum illa quae est per se, potentiae inferiores inveniuntur secundum speciem distinctae; sed superior potentia remanet indivisa. Sicut patet quod obiectum intellectus est quod quid est; unde eadem potentia intellectus se extendit ad omnia quae habent quidditatem, nec diversificatur per aliquas differentias, quae rationem quidditatis non diversificant.

Sed cum obiectum sensus sit corpus, quod est natum movere organum, secundum diversam rationem movendi oportet potentias diversificari; unde alia potentia est visus et auditus, quia alia ratione movet sensum color et sonus. Et similiter est ex parte appetivarum: nam obiectum appetitus superioris, ut supra, art. 1 huius quaest., dictum est, est bonum absolute; sed obiectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali.

Arduum autem et delectabile non secundum eandem rationem sunt convenientia animali, ut ex praedictis, art. Praeced., patet. Et ideo per hoc essentialiter diversificatur obiectum appetitus inferioris: non autem obiectum appetitus superioris, qui tendit in bonum absolute quocumque modo.

Sciendum tamen est, quod sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quae sensus operantur, sed altiori modo, cum cognoscat universaliter et immaterialiter quod sensus materialiter et particulariter cognoscit; ita appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus, quamvis altiori modo. Nam inferiores appetitus tendunt in sua obiecta materialiter, et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione.

Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum; sicut voluntas vindictae dicitur ira, et quietatio voluntatis super aliquo diligibili, dicitur amor.

Et eadem ratione, ipsa voluntas, quae hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie, sed per quamdam similitudinem; nec tamen ita quod in voluntate sint aliquae vires diversae similes irascibili et concupiscibili.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis appetitus superior in plura se extendat quam inferior, tamen quia habet universale bonum pro proprio obiecto, non dividitur in plures potentias.

RA2

Ad secundum dicendum, quod liber ille non est Augustini, nec oportet eum in auctoritate accipere; tamen potest dici, quod intelligit de irascibili et concupiscibili similitudinarie dictis; vel loquitur quantum ad originem potentiatarum: nam omnes potentiae sensitivae ex essentia animae fluunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod circa sensitivas potentias animae est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod manent in anima separata secundum essentiam; alii vero, quod manent in essentia animae sicut in radice.

Et quocumque modo dicatur, non alio modo remanet irascibilis et concupiscibilis quam aliae sensitivae vires; unde in libro praedicto dicitur quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Augustinus in Lib. De Trinit., investigat multos modos trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo trinitatis increatae, quamvis vera ratio imaginis sit solum in mente; et ratione praedictae similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibili et concupiscibili, quamvis non sit proprie dictum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod caritas et spes non sunt in irascibili et concupiscibili, proprie loquendo, cum dilectio caritatis et expectatio spei sint sine passione; sed dicitur caritas esse in concupiscibili, in quantum est in voluntate, prout habet actus similes concupiscibili; et simili ratione dicitur esse spes in irascibili.

RA6

Ad sextum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis dicuntur esse humanae, sive rationales, non per essentiam, quasi ad partem superiorem pertineant, sed per participationem, in quantum obediunt rationi, et participant regimen eius, ut Damascenus dicit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod gaudium et timor, quae sunt passiones, non remanent in anima separata, cum corporali immutatione peragantur; sed remanent actus voluntatis similes illis passionibus.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum sensualitas obediat rationi.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Rom. VII, 15, dicitur: non enim quod volo, facio; sed quod odi malum, illud facio.

Hoc enim dicitur, ut quaedam Glossa exponit, propter motus sensualitatis.

Ergo sensualitas voluntati et rationi non obedit.

AG2

Praeterea, ibidem 23, dicitur: video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae. Haec autem lex est concupiscentia.

Ergo repugnat legi mentis, id est rationi; et ita non obedit ei.

AG3

Praeterea, sicut ordinantur apprehensivae ad invicem, ita appetitivae. Sed intellectus non habet in potestate sua actus exteriorum sensuum: non enim videmus aut audimus quidquid intellectus decernit. Ergo nec motus sensualitatis sunt in potestate rationalis appetitus.

AG4

Praeterea, naturalia in nobis non subduntur rationi. Sed sensualitas naturali impetu tendit in suum appetibile. Ergo motus sensualitatis non subditur rationi.

AG5

Praeterea, motus sensualitatis sunt animae passiones, ad quas determinatae dispositiones corporum requiruntur, ut Avicenna determinat; sicut ad iram sanguis calidus et subtilis, ad gaudium temperatus sanguis. Sed dispositio corporalis non subditur rationi. Ergo nec motus sensualitatis.

SC

Sed contra, est quod Damascenus dicit, quod irascibilis et concupiscibilis participant aliquantulum rationem, quae sunt partes sensualitatis. Ergo et motus sensualitatis est in potestate rationis. Hoc idem habetur ex dictis Philosophi in I ethic., et ex Gregorio Nysseno.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum, quod est movens se, a quo movetur illud quod non est ex se motum; quia omne quod est per aliud, reducitur ad per se, ut habetur ex VIII physic.. Unde, cum voluntas seipsam moveat, ex hoc quod est domina sui actus, oportet quod vires aliae, quae seipsas non movent, ab aliquo moveantur.

Tanto autem unaquaeque aliarum virium plus de motu eius participat, quanto fit ei propinquior. Unde ipsae appetitivae inferiores voluntati obediunt quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimae; aliae vero magis remotae, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus.

Subduntur autem appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi, tripliciter.

Primo quidem ex parte ipsius rationis. Cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam. Et ideo dicit Philosophus, in I ethic., quod ratio semper suadet ad optima.

Secundo ex parte voluntatis. In viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Unde, cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis. Unde dicitur in III de anima quod appetitus movet appetitum, superior scilicet inferiorem, sicut sphaera sphaeram in corporibus caelestibus.

Tertio ex parte motivae exequentis. Sicut enim in exercitu progressio ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium eius quod in nobis principatur, id est rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus.

Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimat, ne in actum exteriorem procedant; propter quod dicitur genes. IV, 7: subter te erit appetitus tuus.

Et sic patet quod concupiscibilis et irascibilis subduntur rationi; et similiter sensualitas, quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires, non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivae partis.

Unde non ita proprie dicitur quod sensualitas subditur rationi, sicut de irascibili et concupiscibili.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud apostoli intelligitur quantum ad hoc quod non est in potestate nostra universaliter omnes inordinatos motus sensualitatis impedire; quamvis possimus impedire singulos, ut patet ex dictis, quaest. De libero arbitrio, art. XII.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sensualitas, quantum est de se, repugnat rationi; tamen ratio potest eam reprimere, ut patet ex dictis, in corp. Art..

RA3

Ad tertium dicendum, quod inferiores apprehensivae obediunt superiori, ut patet de imaginatione et aliis sensibus interioribus; sed quod exterior sensus intellectui non obediat, contingit ex hoc quod sensus exterior indiget re sensibili ad sentiendum, sine qua in actum exire non potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam, nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii obiecti, ut ex dictis, art. I huius quaest., patet. Unde, cum in potestate rationis sit sub diversis rationibus unam et eandem rem proponere, utpote cibum aliquem ut delectabilem et ut mortiferum, potest in diversa ratio sensualitatem movere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod dispositio corporalis, quae pertinet ad complexionem corporis, non subditur rationi; sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones praedictae in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis.

Actualis vero transmutatio corporis, utpote accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi, quod actu passiones huiusmodi concomitatur, sequitur imaginationem, et propter hoc subditur rationi.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum in sensualitate possit esse peccatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nunquam enim nisi in voluntate peccatur.

Sed sensualitas distinguitur a voluntate.

Ergo in sensualitate non est peccatum.

AG2

Praeterea, in anima separata peccata remanent.

Sensualitas autem non remanet in anima separata, cum sit potentia coniuncti. Ergo, etc..

AG3

Praeterea, actus eius mediante corpore exercetur. Cuius autem est potentia, eius est actus, secundum Philosophum in Lib. De somno et vig.. Ergo in sensualitate non est peccatum.

AG4

Praeterea, secundum Augustinum in V de Civit. Dei, est aliquid quod agit et non agitur, ut Deus; et in hoc peccatum non est; et est aliquid quod agit et agitur, scilicet voluntas; et in hac constat esse peccatum; et est aliquid quod agitur et non agit, ut sensualitas. Ergo nec in ea peccatum est.

AG5

Sed dicendum, quod in sensualitate potest esse peccatum ex hoc ipso quod ratio motum eius impedire potest. Sed contra: in hoc quod ratio impedire potest et non impedit, designatur interpretatus consensus rationis: qui quidem non sufficit ad peccatum, cum non sufficiat ad meritum sine consensu expresso: Deus enim prior est ad miserendum quam ad puniendum, ut dicit quaedam Glossa in princ. Hierem..

Ergo nec ex hac ratione potest dici quod peccatum sit in sensualitate.

AG6

Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed vitare non possumus quin motus sensualitatis sint inordinati: ut enim dicit Augustinus, quia homo noluit vitare malum cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit. Ergo in sensualitate non est peccatum.

AG7

Praeterea, quando motus sensualitatis est in aliquid licitum, non est peccatum; ut cum coniugatus movetur in uxorem suam. Sed sensualitas non discernit inter licitum et illicitum.

Ergo nec quando in illicitum movetur, erit peccatum.

AG8

Praeterea, virtus et vitium sunt contraria.

Sed virtus non potest esse in sensualitate.

Ergo nec vitium.

AG9

Praeterea, in eo est peccatum cui imputatur.

Sensualitati autem non imputatur peccatum, cum non sit domina sui actus, sed voluntati. Ergo in sensualitate non est peccatum.

AG10

Praeterea, id quod est materiale in peccato mortali, potest esse in sensualitate; nec tamen ibi peccatum mortale dicimus esse, quia in ea quod est formale in peccato mortali non est. Sed quod est formale in peccato veniali, privatio scilicet ordinis debiti, in sensualitate non est, sed in ratione, cuius est ordinare. Ergo in sensualitate non est peccatum veniale.

AG11

Praeterea, si caecus qui a vidente ducitur in foveam cadat, non est peccatum caeci, sed videntis. Cum ergo sensualitas sit quasi caeca respectu divinorum, si cadat in illicitum, non erit peccatum eius, sed rationis, quae debet eam regere.

AG12

Praeterea, sicut sensualitas aliquo modo regitur a ratione, ita et exteriora membra; in quibus tamen non dicimus esse peccatum. Ergo nec in sensualitate.

AG13

Praeterea, dispositio et forma sunt in eodem, quia actus activorum sunt in patiente bene disposito. Sed veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo veniale non possit esse in sensualitate, ergo nec mortale.

AG14

Praeterea, actus fornicationis propinquior est sensualitati quam rationi. Si ergo in sensualitate posset esse peccatum, esset peccatum mortale, scilicet fornicationis; quod cum sit falsum, videtur quod in ea peccatum esse non possit.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit: nonnullum vitium est cum caro concupiscit adversus spiritum.

Haec autem concupiscentia carnis pertinet ad sensualitatem. Ergo in ea potest esse peccatum.

SC2

Praeterea, magister dicit, 24 distinct., lib.

II Sent., quod in sensualitate est peccatum veniale.

CO

Respondeo. Dicendum, quod peccatum nihil est aliud quam aliquis actus deficiens a recto ordine, qui esse debebat: et hoc modo accipitur peccatum in his quae sunt secundum naturam, et in his quae sunt secundum artem, ut dicit Philosophus, II phys..

Sed tunc est peccatum mortale quando actus deficiens est moralis. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis: sic enim ei debetur laus vel vituperium; et ideo actus ille qui perfecte est in nostra potestate, perfecte est moralis; et in eo potest esse ratio peccati mortalis, sicut sunt actus quos voluntas elicit vel imperat.

Actus autem sensualitatis non est perfecte in potestate nostra, eo quod praevenit iudicium rationis; est tamen aliquo modo in nostra potestate, in quantum sensualitas rationi subiicitur, ut ex dictis, art. Praeced., patet. Et ideo actus eius attingit ad genus Moralium actuum, sed imperfecte.

Unde non potest in sensualitate esse peccatum mortale, quod est peccatum perfectum; sed solum veniale, in quo imperfecta peccati mortalis ratio invenitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod subiectum alicuius est duplex: scilicet primum, et secundarium; sicut superficies est primum subiectum coloris, corpus autem secundarium, in quantum subiicitur superficiei. Similiter dicitur quod primum subiectum peccati est voluntas; sensualitas vero est subiectum peccati, in quantum aliquo modo participat voluntatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatorum notae remanent in conscientia, quacumque VI fuerint commissa; unde, dato quod sensualitas omnino non remaneat modo praedicto, peccatum sensualitatis remanere potest. Hoc autem, an scilicet sensualitas remaneat, alibi disserendum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus sensualitatis est in nobis aliquo modo, non ex natura sensualitatis, sed in quantum sensualitatis vires sunt rationales per participationem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis sensualitatis secundum se consideratae non sit agere, est tamen eius prout participat aliquo modo rationem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis: quando enim motus sensualitatis praevenit iudicium rationis, non est consensus nec interpretatus nec expressus; sed ex hoc ipso quod sensualitas est subiicibilis rationi, actus eius quamvis rationem praeviat, habet rationem peccati.

Tamen sciendum, quod etsi aliquando consensus interpretatus sufficiat ad peccatum, non tamen oportet quod sufficiat ad meritum: plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum; cum malum ex singularibus defectibus contingat, bonum autem ex tota et integra causa, ut dionysius dicit, IV cap. De divinis nominibus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod peccata sensualitatis possumus quidem vitare singula, quamvis non omnia, ut patet ex his quae in alia quaestione, quaest. Praec., art. 12 dicta sunt.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum aliquis accedit ad uxorem suam ex concupiscentia, dummodo non excedat limites matrimonii, est peccatum veniale; unde patet quod ipse motus concupiscentiae in coniugato iudicium rationis praeviens, peccatum veniale est. Sed quando per rationem determinatur quod est licitum concupisci, tametsi sensualitas in id feratur, nullum erit peccatum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod virtus moralis est in viribus sensualitatis, idest in irascibili et concupiscibili, ut patet per Philosophum, in III ethicorum, ubi dicit quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium.

Sed quia sensualitas nominat has vires quantum ad inclinationem naturalem sensui, quae est in contrarium rationi, et non secundum quod participant rationem; ideo magis proprie dicitur quod vitium sit in sensualitate, et virtus in irascibili et concupiscibili. Peccatum tamen quod est in sensualitate, virtuti non contrariatur; unde ratio non sequitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod omne peccatum imputatur homini in quantum habet voluntatem; et tamen peccatum dicitur esse aliquo modo in illa potentia cuius actum contingit esse deformem.

RA10

Ad decimum dicendum, quod materiale in peccato mortali potest accipi tripliciter.

Uno modo sicut obiectum est materia actus: et sic materia mortalis peccati quandoque est in sensualitate, ut cum aliquis consentit in delectationem sensualitatis.

Alio modo sicut actus exterior est materialis respectu interioris actus, qui est formale in peccato mortali, cum actus exterior et interior sint unum peccatum; et per hunc modum actus sensualitatis potest se habere materialiter in peccato mortali.

Tertio modo materiale in peccato mortali est conversio ad bonum commutabile sicut ad finem, formale vero aversio a bono incommutabili; et sic id quod est materiale in peccato mortali non potest esse in sensualitate.

Nec sequitur, si peccatum mortale non potest ibi esse, quod non sit ibi veniale, ratione praedicta in corp. Art..

RA11

Ad undecimum dicendum, quod peccatum dicitur esse in sensualitate non quia ei imputetur, sed quia per eius actum committitur.

Imputatur autem homini, in quantum actus ille in eius potestate consistit.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod membra exteriora sunt tantum mota; vires autem appetitivae inferiores sunt moventes ad similitudinem voluntatis: unde, in quantum participant aliquantulum voluntatem, possunt esse subiectum peccati.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est dispositio.

Una qua patiens disponitur ad recipiendum formam; et talis dispositio est in eodem cum forma. Alia dispositio est qua agens disponitur ad agendum; et de hac non est verum quod sit in eodem cum forma ad quam disponit. Huiusmodi autem dispositio est veniale, quod in sensualitate est, ad peccatum mortale, quod est in ratione: nam sensualitas est ut agens in peccato mortali, in quantum inclinatur ad peccandum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod actus fornicationis quamvis sit propinquior concupiscibili quam rationi quantum ad rationem obiecti, est tamen propinquior rationi quantum ad rationem imperii: nam membra exteriora non applicantur ad actum nisi ex imperio rationis: unde in eis potest esse peccatum mortale, non autem in actu sensualitatis, qui iudicium praevenit rationis.

¶6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Corruptio enim et infectio humanae naturae ex peccato originali venit. Peccatum autem originale est in essentia animae sicut in subiecto, ut a quibusdam dicitur, propter hoc quod ipsum anima contrahit ex coniunctione sui ad corpus, cui per essentiam suam coniungitur. Cum ergo essentiae animae omnes potentiae aequaliter appropinquet, utpote in ea radicatae, videtur quod infectio et corruptio non magis in concupiscibili quam in irascibili et aliis potentiis sit.

AG2

Praeterea, ex corruptione naturae in nobis est quaedam inclinatio ad peccatum. Sed peccata irascibilis sunt graviora quam concupiscibilis, quia secundum Gregorium, spiritualia peccata sunt maioris culpae quam carnalia. Ergo magis est corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

AG3

Contingunt subiti animae motus. Sed motus irascibilis videntur esse magis subiti quam concupiscibilis: irascibilis enim movetur cum quadam virtute animi, concupiscibilis cum quadam animi mollitie. Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

AG4

Praeterea, huiusmodi corruptio et infectio de qua loquimur, est corruptio naturae, et per generationem traducta. Peccata autem irascibilis sunt magis naturalia et magis traducuntur a parentibus in filios quam peccata concupiscibilis, ut Philosophus dicit in VII ethicorum. Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

AG5

Praeterea, corruptio in nobis provenit ex peccato primi parentis. Sed peccatum primi parentis fuit superbia sive elatio, quae est in irascibili. Ergo et in nobis est irascibilis magis corrupta quam concupiscibilis.

SC1

Sed contra. Ubi est maior turpitudine, ibi est maior corruptio et infectio. Sed secundum Philosophum in VIII ethic., turpior est incontinens concupiscentiae quam incontinens irae. Ergo concupiscibilis est magis corrupta et infecta quam irascibilis.

SC2

Praeterea, ibi sumus magis corrupti ubi difficilius resistimus. Sed difficilius est repugnare contra voluptatem, quae ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram; ut patet per Philosophum in II ethic..

Ergo in concupiscibili sumus magis corrupti quam in irascibili.

CO

Respondeo. Dicendum, quod corruptio et infectio peccati originalis hoc modo differunt: quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam.

Culpa autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animae: uno modo essentialiter; alio modo causaliter.

Essentialiter quidem est vel in ipsa essentia animae, vel in parte intellectiva, ubi erat originalis iustitia, quae per peccatum originale privatur.

Causaliter autem est in aliis potentiis quae attingunt actum generationis humanae, per quam originale peccatum traducitur: quem quidem attingit vis generativa sicut ipsum exequens; vis concupiscibilis sicut ipsum imperans ratione delectationis; sensus tactus sicut delectationem percipiens. Et ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactui, inter appetitivas concupiscibili, inter omnes potentias animae generativae, quae dicitur esse infecta et corrupta.

Corruptio autem animae de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quae quidem contingit ex hoc quod remoto continente singulae partes contrariae tendunt in id quod eis convenit secundum naturam, et sic fit corporis dissolutio.

Similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentiae omnino sibi subiectas, vires inferiores singulae tendunt in id quod est eis proprium: scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram, et alia huiusmodi: unde Philosophus in I ethicor. Comparat huiusmodi partes animae partibus corporis dissolutis.

Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissolvitur, sed in corpore dissoluto; ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitivis, in quantum continentia rationis privatae in diversa feruntur; non autem in ipsa ratione, nisi quatenus et ipsa propria perfectione privatur separata a Deo.

Et ideo quantum aliqua inferiorum virium magis elongatur a ratione, tanto magis est corrupta. Et ideo cum irascibilis sit magis rationi propinqua quasi aliquid rationis in suo motu participans, secundum Philosophum in VII ethic., minus erit corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes potentiae in essentia animae radicentur, tamen quaedam per prius fluunt ab essentia animae quam aliae, et ad causam originalis diversam habitudinem habent: et sic non similiter est in omnibus corruptio et infectio originalis peccati.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod motus rationis magis participatur in irascibili, peccata irascibilis sunt graviora; sed peccata concupiscibilis turpiora: ipsa enim discretio rationis culpam auget, sicut ignorantia culpam alleviat. Recessus autem a ratione, in qua tota dignitas humana consistit, ad turpitudinem pertinet: unde ex hoc ipso patet quod concupiscibilis est magis corrupta, utpote longius a ratione discedens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod motus irascibilis et concupiscibilis dupliciter potest considerari: scilicet in appetendo et in exequendo.

In appetendo quidem magis est subitus motus concupiscibilis quam irascibilis, quia irascibilis movetur quasi deliberando et conferendo vindictam intentam ad iniuriam receptam, quasi syllogizans, ut dicitur in VII ethic.; sed concupiscibilis, ad solam apprehensionem delectabilis, movetur ad fruitionem delectabilis, ut ibi dicitur.

Sed in exequendo motus irascibilis est magis subitus quam concupiscibilis; quia irascibilis cum quadam fiducia et fortitudine agit, concupiscibilis vero cum quadam mollitie insidiosae tendit ad propositum adipiscendum.

Unde dicit Philosophus in VII ethicorum, quod iracundus non est insidiator, sed manifestus; concupiscentia vero insidiator; et inducit versum Homeri, qui dixit, venerem esse dolosam, et eius corrigiam variam, significans deceptionem qua venus furatur intellectum etiam multum sapientis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter: vel quantum ad naturam speciei, vel quantum ad naturam individui.

Quantum autem ad naturam speciei peccata concupiscibilis sunt magis naturalia quam peccata irascibilis; unde Philosophus dicit in II ethic., quod voluptas ex puero omnibus nobis committitur quasi contemporanea vitae.

Sed quantum ad naturam individui sunt magis naturalia peccata irascibilis; et hoc ideo quia si consideretur motus appetitus sensibilis ex parte animae, concupiscibilis naturalius tendit in suum obiectum, utpote magis naturale et conveniens secundum seipsum: est enim cibi et potus, et aliorum huiusmodi, per quae natura conservatur; sed si consideretur huiusmodi motus ex parte corporis, maior transmutatio et commotio corporalis complexionis fit ex motu irae quam concupiscentiae, communiter et proportionaliter loquendo.

Et ideo complexio corporalis, in qua plerumque filii parentibus simulantur, plus facit ad dominium irae quam ad dominium concupiscentiae.

Et propter hoc in peccatis irae magis imitantur filii parentes quam in peccatis concupiscentiae: quod enim est ex parte animae, refertur ad speciem; sed quod est ex determinata complexione corporis, pertinet magis ad individuum.

Originale autem peccatum est peccatum totius humanae naturae. Unde patet quod ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in nobis contrario ordine corruptio accidit et in Adam; quia in Adam anima corrumpit corpus, et persona naturam; in nobis autem est e converso.

Unde, quamvis peccatum Adae per prius pertinuerit ad irascibilem, tamen in nobis corruptio magis pertinet ad concupiscibilem.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia praedicta corruptio vocatur fomes.

Dicitur autem de beata virgine, quod in hac vita fuit totaliter a fomite liberata, praecipue post conceptionem filii Dei. Ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

AG2

Praeterea, omne illud quod obedit rationi, est susceptivum rectitudinis rationis. Sed vires sensualitatis, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi, ut ex dictis, art. IV huius quaest., patet. Ergo sensualitas est receptiva rectitudinis rationis, et ita potest a contraria corruptione curari.

AG3

Praeterea, virtus opponitur peccato. Sed in sensualitate potest esse virtus: ut enim Philosophus dicit in III ethic., temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium.

Ergo sensualitas in hac vita potest curari a corruptione peccati.

AG4

Praeterea, ad corruptionem sensualitatis pertinet quod ex ea motus inordinati procedant, qui sunt concupiscentiae pravae. Sed temperatus non habet huiusmodi concupiscentias; in quo differt a continente, qui eas habet, sed non sequitur, ut patet in VII ethic..

Ergo sensualitas in hac vita potest totaliter curari.

AG5

Praeterea, si corruptio ista est incurabilis: aut est ex parte curantis, aut ex parte medicinae, aut ex parte morbi, aut ex parte naturae sanandae. Sed non est ex parte curantis, scilicet Dei, quia omnipotens est; nec ex parte medicinae, quia, ut dicitur Rom. V, donum Christi est virtuosius quam peccatum Adae, quo corruptio huiusmodi est inducta; nec ex parte morbi, quia est contra naturam, cum in natura instituta non fuerit; nec ex parte naturae: utile enim esset hanc infirmitatem removeri, cum ex ea sit homo pronus ad malum, et tardus ad bonum. Ergo sensualitas, in hac vita est curabilis.

SC1

Sed contra. Necessitas peccandi, saltem venialiter, consequitur necessitatem moriendi.

Sed in hac vita necessitas moriendi non tollitur.

Ergo nec necessitas peccandi venialiter; et sic nec corruptio sensualitatis, ex qua praedicta necessitas venit.

SC2

Praeterea, si sensualitas curabilis esset in hac vita, maxime per sacramenta ecclesiae curaretur, quae sunt medicinae spirituales.

Sed adhuc post sacramenta suscepta manet, ut experimento patet. Ergo sensualitas non est curabilis in hac vita.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sensualitas in hac vita curari non potest nisi per miraculum.

Cuius ratio est, quia id quod est naturale, non potest permutari nisi a virtute supernaturali.

Huiusmodi autem corruptio qua partes animae dicuntur corruptae, sequitur quodammodo inclinationem naturae.

Quod enim homini in primo statu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis iustitiae ex divina liberalitate superadditae.

Qua quidem iustitia per peccatum sublata, homo rediit ad statum convenientem sibi per principia sua naturalia; unde dicit dionysius, in Eccl. Hierarch. III cap., quod per peccatum natura humana ad principii consequentem merito ducta est finem.

Sicut ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest nisi miraculose; ita naturaliter concupiscibilis tendit in delectabile, et irascibilis in arduum, praeter ordinem rationis. Unde quod ista corruptio removeatur, non potest esse nisi miraculose virtute supernaturali faciente.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod beata virgo a fomite liberata fuit miraculose.

RA2

Ad secundum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi, in quantum motus earum vel ordinantur vel comprimuntur per rationem; non tamen ita quod totaliter inclinatio earum tollatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus in irascibili et concupiscibili existens non contrariatur corruptioni praedictae, unde totaliter eam non tollit; contrariatur autem superexcellenciae inclinationis praedictarum virium in sua obiecta; et hoc per virtutem tollitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod temperatus, secundum Philosophum, non caret omnino concupiscentiis, sed concupiscentiis vehementibus, quales possunt inesse continenti.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex parte illorum omnium quatuor contingit quod sensualitas in hac vita non curetur. Ipse enim Deus quamvis sit potens curare, tamen secundum ordinem suae sapientiae disposuit ut non curetur in hac vita.

Similiter donum gratiae, quod per Christum nobis confertur, quamvis sit efficacius quam peccatum primi hominis, non tamen ordinatur ad removendam corruptionem praedictam, quae est naturae, sed ad removendam culpam personae.

Similiter huiusmodi corruptio quamvis sit contra statum naturae primitus institutae, est tamen consequens principia naturae sibi relictiae.

Est etiam homini utile ad vitandum elationis vitium, ut sensualitatis infirmitas maneat; II corinth., cap. XII, 7: ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae: et ideo post baptismum remanet haec infirmitas in homine; sicut sapiens medicus dimittit aliquem morbum non curatum, qui non posset curari sine periculo maioris morbi.

|q26 Quaestio 26

Prologus

PR1

Et primo quaeritur, utrum naturaliter anima separata a corpore patiat.

PR2

Secundo quomodo anima coniuncta corpori patiat.

PR3

Tertio utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva.

PR4

Quarto secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animae passiones.

PR5

Quinto utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales passiones.

PR6

Sexto utrum passionibus mereamur.

PR7

Septimo utrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito.

PR8

Octavo utrum huiusmodi passiones fuerint in Christo.

PR9

Nono utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem.

PR10

Decimo utrum per dolorem passionis, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum anima separata a corpore patiatur.

TTB

Et videtur quod non patiatur ab igne corporeo.

AG1

Augustinus enim dicit, XII super Genesim ad litteram: agens est praestantius patiente. Sed anima quolibet corpore est praestantior. Ergo ab igne corporeo anima pati non potest.

AG2

Sed diceretur, quod ignis agit in animam ut est instrumentum divinae iustitiae iudicantis.

Sed contra: instrumentum non complet actionem instrumentalem nisi exercendo actionem naturalem; sicut aqua baptismi sanctificat animam lavando corpus, et serra facit scamnum secando lignum. Sed ignis nullam actionem naturalem potest habere circa animam ut instrumentum divinae iustitiae.

Ergo etc..

AG3

Sed diceretur, quod naturalis actio ignis est cremare, et sic naturaliter agit in animam in quantum secum defert cremabilia. Sed contra: cremabilia, quae dicitur anima secum deferre, sunt peccata, quibus non contrariatur ignis corporeus. Ergo, cum omnis actio naturalis sit ratione contrarietatis, videtur quod anima non possit pati ab igne corporeo, in quantum secum defert cremabilia.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit, XII super Genesim ad litteram: non sunt corporalia, sed similia corporalibus, quibus animae corporibus exutae afficiuntur bene seu male. Ergo ignis quo anima separata punitur, non est corporeus.

AG5

Praeterea, Damascenus dicit in fine libri IV: tradetur diabolus, et Daemones eius, et homo eius, scilicet Antichristus, et impii et peccatores, in ignem aeternum, non materialem qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus. Omnis autem ignis corporeus materialis est. Ergo ignis a quo anima separata patitur, non est corporeus.

AG6

Sed dicendum, quod ignis ille corporeus affligit animam, in quantum est ab ea visus, ut dicit Gregorius in libro IV dialogorum: ignem eo ipso patitur anima quo videt; et sic illud quod immediate affligit animam, non est corpus, sed similitudo corporis apprehensa. Sed contra: visum, ex hoc quod est visum, est perfectio videntis. Ergo ex hoc quod est visum, non inducit afflictionem videnti, sed magis delectationem. Si ergo aliquid visum affligat, hoc erit in quantum est alii nocivum. Sed ignis non potest affligere animam agendo in ipsam, ut probatum est. Ergo nec ab igne patitur anima, eo ipso quo videt.

AG7

Praeterea, agentis ad patiens est aliqua proportio. Sed incorporei ad corpus nulla est proportio. Ergo anima non potest ab igne corporeo, cum sit incorporea, pati.

AG8

Praeterea, si ignis corporeus non naturaliter in animam agit, oportet quod hoc fiat per aliquam virtutem superadditam. Aut ergo illa virtus est corporalis, aut spiritualis. Spiritualis esse non potest, quia res corporalis spiritualis virtutis susceptiva non est. Si autem est corporalis, cum omni virtute corporali anima praestantior sit, per hanc virtutem ignis in eam agere non poterit. Ergo nec naturaliter nec supernaturaliter anima pati potest.

AG9

Sed dicendum, quod anima per peccatum redditur ignobilior creatura corporali. Sed contra: Augustinus dicit in Lib. De vera religione, quod substantia vivens est dignior qualibet substantia non vivente. Sed anima rationalis post peccatum adhuc remanet vivens vita naturali. Ergo non efficitur indignior igne corporali, qui est substantia non vivens.

AG10

Praeterea, si ignis ille corporeus affligit animam, hoc non est nisi in quantum apprehenditur vel sentitur ut nocivus. Sed ex hoc aliquid nocet quod aliquid adimit: unde Augustinus dicit quod malum ideo nocet, quia adimit bonum. Ignis autem corporeus nihil ab anima potest adimere.

Ergo eam affligere non potest.

AG11

Sed dicendum, quod adimit divinae visionis gloriam. Sed contra: pueri qui pro solo originali damnantur, carent divina visione.

Si ergo nihil aliud ignis corporeus a damnatis adimit, non erit maior poena eorum qui pro peccatis actualibus puniuntur in inferno, quam puerorum qui puniuntur in Limbo; quod est contra Augustinum.

AG12

Praeterea, omne quod agit in alterum, imprimit in ipsum similitudinem suae formae, per quam agit. Sed ignis agit per calorem.

Cum ergo anima non possit calefieri, videtur quod non possit ab igne pati.

AG13

Praeterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed per instrumenta divinae misericordiae, scilicet sacramenta, aliquis involuntarius et resistens non iuvatur, praecipue si sit adultus. Ergo per instrumentum divinae iustitiae, quod est ignis corporeus, anima invita non recipiet poenam.

Constat autem quod voluntarie non recipit.

Ergo nullo modo per ignem corporeum anima punitur.

AG14

Praeterea, omne quod patitur ab aliquo, aliquo modo movetur ab eo. Sed secundum nullam speciem motus anima potest moveri ab igne corporeo, ut per inductionem patet.

Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

AG15

Communicat cum eo in materia, ut videtur per boetium in Lib. De duabus naturis et una persona Christi. Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia. Ergo non potest pati ab igne corporeo.

SC1

Sed contra. Est quod Lucae XVI, 24, dives in inferno positus secundum animam tantum dicit: crucior in hac flamma.

SC2

Praeterea, Gregorius in XV Lib. Moral.

Sic dicit: Gehennae ignis cum sit corporeus, et in semetipso reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur; sed creatus semel durat inextinguibilis, et succensione non indiget, et ardore non caret.

SC3

Praeterea, cassiodorus dicit in libro de anima, quod anima a corpore separata suis sensibus efficacius audit et videt quam dum est in corpore. Sed dum est in corpore, affligitur sentiendo ab aliquo corpore. Ergo multo magis cum est a corpore separata.

SC4

Praeterea, sicut anima est incorporea, ita et Daemones. Sed Daemones patiuntur ab igne corporeo, ut patet Matth. XXV, 41: ite maledicti in ignem aeternum. Ergo et anima separata.

SC5

Praeterea, maius est animam iustificari quam animam puniri. Sed aliqua corporalia agunt in animam ad iustificationem ipsius, in quantum sunt divinae misericordiae instrumenta, ut patet in sacramentis ecclesiae.

Ergo possunt aliqua corporalia agere in animam ad eius punitionem, in quantum sunt instrumenta divinae iustitiae.

SC6

Praeterea, ignobilius potest pati a nobiliori.

Sed ignis corporeus est nobilior quam anima damnati. Ergo animae damnatorum possunt pati ab igne corporeo. Probatio mediae.

Quodlibet ens nobilium est non ente. Sed non esse est nobilium quam esse animae damnatorum, ut patet Matth. XXVI, 24: melius erat ei, si natus non fuisset homo ille. Ergo quodlibet ens est nobilium anima damnata, et ita ignis corporeus.

CO

Respondeo. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis et sequentium scire oportet quod proprie sit passio. Sciendum est igitur, quod nomen passionis dupliciter sumitur: communiter, et proprie.

Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocumque modo; et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a patin Graece, quod est recipere.

Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus.

Et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abiicitur.

Secundum hoc autem, quod recipitur in patiente, patiens agenti assimilatur; et inde est quod proprie accepta passione, agens contrariatur patienti, et omnis passio abiicit a substantia.

Huiusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis. Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti et decrementi recipitur vel abiicitur non forma, sed aliquid substantiale, utpote alimentum, ad cuius additionem vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo vel parvitas. In generatione autem et corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis praecedentis; et sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam una forma contraria recipitur, et alia expellitur.

Quia ergo actio proprie accepta, est cum quadam abiiectione, prout patiens a pristina qualitate transmutatur in contrarium; ampliatur nomen passionis secundum usum loquentium, ut qualitercumque aliquid impediatur ab eo

quod sibi competeat, pati dicatur; sicut si dicamus grave pati ex hoc quod prohibetur ne Deorsum moveatur; et hominem pati si prohibeatur suam facere voluntatem.

Passio igitur primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cuius omnis creatura subsistens est alicuius receptiva.

Passio vero secundo modo accepta non invenitur nisi ubi est motus et contrarietas. Motus autem non invenitur nisi in corporibus, et contrarietas formarum vel qualitatum in solis generabilibus et corruptibilibus. Unde sola huiusmodi proprie hoc modo pati possunt.

Unde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest: et si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole.

Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo eius operatio potest impediri.

Quidam ergo attendentes passionem in anima proprie esse non posse, dixerunt, omnia quae dicuntur in Scripturis de poenis corporalibus damnatorum, intelligenda esse metaphorice; ut scilicet per huiusmodi corporales poenas apud nos notas, significarentur afflictiones spirituales, quibus spiritus damnati puniuntur; sicut e contrario per corporales delectationes repromissas in Scripturis intelligimus spirituales delectationes beatorum.

Et huiusmodi opinionis videtur fuisse Origenes, et Algazel.

Sed quia resurrectionem credentes non solum credimus futuram esse poenam spirituum, sed corporum; corpora vero puniri non possunt nisi corporali poena, eadem poena hominibus post resurrectionem et spiritibus debetur, ut patet Matth. XXV, 41, ubi dicitur: ite maledicti in ignem aeternum etc.. Et ideo oportet dicere, ut Augustinus probat XXI de Civit. Dei, ipsos spiritus poenis corporalibus aliquantulum affici.

Nec est simile de gloria beatorum et poena damnatorum: quia beati sublimantur in id quod eorum naturam excedit, unde beatificantur per fruitionem divinitatis; damnati vero deprimuntur in id quod sub eis est, unde corporalibus tormentis puniuntur.

Et ideo alii dixerunt, quod anima separata afficietur quidem aliquibus poenis, quamvis non corporalibus, tamen corporalibus similibus; quibus similes sunt illae poenae per quas affliguntur dormientes. Et hoc modo videtur sensisse Augustinus, XII super Genesim ad litteram, et Avicenna.

Sed hoc esse non potest. Nam huiusmodi similitudines corporum non possunt esse intelligibiles, quia illae sunt universales, ex quorum consideratione afflictio animae non infertur, sed magis iucunditas in consideratione veritatis. Unde oportet quod intelligatur de similitudinibus imaginariis, quae quidem esse non possunt nisi in organo corporali, ut a Philosopho probatur. Quod quidem et animae separatae et spiritibus Daemonum deest.

Unde alii dicunt, quod ab ipsis corporibus anima separata patitur. Quod quidem qualiter esse possit, a diversis diversimode assignatur.

Quidam enim dicunt, quod anima separata suis sensibus utitur: unde ignem corporeum sentiendo, ab igne punitur. Et hoc est quod Gregorius in IV dialog., dicere videtur, quod ignem eo ipso patitur anima quo videt.

Sed istud non videtur verum.

Primo quidem, quia actus sensitivarum potentiarum esse non possunt nisi mediantibus organis corporalibus; alias animae sensibiles brutorum essent incorruptibiles, utpote per se suas potentes habere operationes.

Secundo, quia, dato quod sentirent animae separatae, non tamen possent a sensibilibus affligi: nam sensibile est perfectio sentientis in quantum huiusmodi, sicut et intelligibile intelligentis.

Unde aliquid sensatum vel intellectum non infert dolorem vel tristitiam in quantum huiusmodi; sed in quantum est nocivum, vel apprehenditur ut nocivum. Unde oportet invenire modum quo ignis animae separatae possit esse nocivus.

Nec potest esse quod quidam dicunt, quod quamvis ignis ille corporeus non possit esse spiritui nocivus, potest tamen apprehendi ut nocivus: quod videtur consonum ei quod Gregorius dicit in libro IV dial.: quia cremari se inspicit diabolus, crematur.

Non enim est probabile quod Daemones, qui acumine sensus vigent, multo melius suam naturam et ignis corporalis non cognoscant quam nos, ut falso credant ignem corporeum sibi posse nocere.

Unde dicendum, quod vere, et non solum secundum apparentiam, ab igne corporeo affliguntur: et hoc est quod Gregorius dicit in IV dialogorum: colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patitur.

Cuius quidem modum aliqui hoc modo assignant, dicentes, ignem corporeum, ut est instrumentum divinae iustitiae, in animam agere posse, quamvis hoc secundum naturam non possit. Multa enim sunt quae ad aliquid efficiendum non sufficiunt ex propria natura, quod efficere possunt ut sunt instrumenta alterius agentis; sicut ignis elementaris non sufficit ad generationem carnis, nisi ut instrumentum virtutis nutritivae.

Sed hoc sufficiens non videtur: nam instrumentum non agit illam actionem quae propriam naturam excedit, nisi exercendo aliquam connaturalem, ut in obiciendo dictum est.

Unde oportet invenire aliquem modum per quem aliquantulum naturaliter patitur anima ab igne corporeo.

Quod quidem hoc modo intelligi potest.

Substantiam enim corpoream corpori uniri contingit dupliciter: uno modo ut formam, in quantum vivificat corpus; alio modo ut motorem mobili, vel locatum loco, per aliquam operationem, sive per aliquam habitudinem.

Quia vero formae et eius cuius est forma, est unum esse, unio substantiae spiritualis ad corporalem per modum formae, est unio quantum ad esse. Nullius autem rei esse est suae potestati subiectum; et ideo non est in potestate substantiae spiritualis uniri corpori vel ab eo separari per modum formae, sed hoc lege naturae agitur, vel virtute divina.

Sed quia operatio rei est in potestate operantis voluntarie, ideo in potestate naturae spiritualis est uniri corpori per modum motoris aut locati, et separari ab eo, secundum ordinem naturae; sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur et impediatur, et quasi ligetur, est supra naturam.

Ignis ergo ille corporeus agens ut instrumentum divinae iustitiae, facit aliquid supra virtutem naturae, scilicet animam detinere, vel ligare; sed ipsa unio per modum praedictum est naturalis.

Et sic patitur anima ab igne corporeo, illo tertio modo supradicto, prout dicimus pati omne id quod impeditur a propria actione, vel ab alio sibi competenti; et hunc modum passionis Augustinus ponit in XX Lib. De civit.

Dei, sic dicens: cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? adhaerebunt ergo... Incorporei spiritus Daemonum corporeis ignibus cruciandi; non ut ignes ipsi, quibus adhaerebunt, eorum iunctura inspirentur, et animalia fiant... Sed miris et ineffabilibus modis adhaerendo, accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam.

Hunc modum Gregorius ponit in IV dialogorum: sic dicens: dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod agens non oportet simpliciter esse praestantius patiente, sed secundum quod est agens; et sic ignis, in quantum agit in animam ut instrumentum divinae iustitiae, est anima praestantior, quamvis non simpliciter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in illa passione et actione est aliquid naturale ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de passione secundo modo dicta, quae est per formarum contrarietatem; et hoc ibi esse non potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Augustinus circa hoc, XII super Genesim ad litteram, nihil expresse determinat; sed loquitur inquirendo per modum dubitationis.

Unde non dicit absolute quod ea quibus animae separatae afficiuntur, non sunt corporalia, sed similia corporalibus; sed loquitur sub conditione: scilicet quod si essent huiusmodi, tamen ex eis possunt animae affici vel a laetitia vel a tristitia.

Et similiter quod dicit, quod ad corporalia loca non fertur nisi cum alio corpore, sub disiunctione dicit, adiungens, vel non localiter, scilicet per commensurationem ad locum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in poena animae separatae duo est considerare: scilicet affligens primum et proximum.

Affligens primum est ipse ignis corporalis, detinens animam per modum praedictum; sed hoc tristitiam animae non ingereret, nisi hoc esset ab anima apprehensum. Unde proximum affligens est ignis ipse detinens apprehensus; et iste ignis non est materialis, sed spiritualis: et sic potest verificari dictum Damasceni.

Vel potest dici, quod dicit eum non materiale, in quantum non punit animam materialiter agendo, sicut punit corpora.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ille ignis apprehenditur ut nocivus, in quantum est detinens vel ligans; et sic eius visio potest esse afflictiva.

RA7

Ad septimum dicendum, quod spiritualis ad corporale non est quidem proportio, proprie proportionem accepta, secundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimensionem ad dimensionem, vel virtualem ad virtualem, sicut duo corpora ad invicem sunt proportionata secundum dimensionem et virtutem: virtus enim spiritualis substantiae non est eiusdem generis cum virtute corporali.

Large tamen accepta proportionem pro qualibet habitudine, sic est aliqua proportio spiritualis ad corporale, per quam spirituale naturaliter agere potest in corporale, quamvis non e converso, nisi divina virtute.

RA8

Ad octavum dicendum, quod instrumentum agit actionem instrumentalem, in quantum est motus ab agente principali, per quem motus participat aequaliter virtutem agentis principalis, non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum, quia motus est actus imperfectus. Obiectio autem procedit ac si aliqua virtus perfecta in instrumento acquireretur ad agendum actionem instrumentalem.

RA9

Ad nonum dicendum, quod anima peccatrix simpliciter nobilior est qualibet virtute corporali secundum suam naturam; sed secundum culpam efficitur indignior igne corporali, non simpliciter, sed ut est instrumentum divinae iustitiae.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ignis ille nocet animae, non ita quod adimat ei aliquam formam absolute inhaerentem, sed in quantum eius substantiae actionem impedit, ut dictum est, ipsam detinendo.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in pueris propter defectum gratiae est sola carentia divinae visionis sine aliquo contrario impediente active; sed damnati in inferno non solum privantur divina visione propter defectum gratiae, sed etiam impediuntur quasi per contrarium, ex hoc quod circa poenas corporales occupantur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod anima non patitur ab igne quasi alterata ab eo, sed per modum praedictum, in corp. Art..

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntarium est de ratione iustitiae, non autem de ratione poenae, sed magis contra poenae rationem: et ideo non instrumenta divinae misericordiae, quae sunt ad iustificandum, in animam renitentem agunt; sed instrumenta divinae iustitiae, quae sunt ad puniendum, in animam renitentem agunt.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit de passione proprie dicta, quae in motu consistit, de qua nunc non loquimur.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ad hoc quod sit passio, proprie loquendo, oportet quod aliquid habeat naturam contrarietati subiectam, ut dictum est, in corp. Art.; et ad hoc quod sit motus passio, oportet quod sit materia communis. Tamen aliquid potest pati ab altero cum quo non communicat in materia, sicut corpora inferiora a sole; et aliquid potest aliquo modo pati quod nullo modo habet materiam, sicut ex praedictis patet.

RC1

Quia vero obiectiones quae sunt in contrarium, aliquantulum verum concludunt, tamen non vere, ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod illam probationem Augustinus ostendit esse invalidam, XXI de civitate Dei: dicerem quidem sic arduos sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille dives quando dicebat: crucior in hac flamma; nisi convenienter responderi cernerem, talem fuisse illam flammam, quales oculi quos levavit, et Lazarum vidit, qualis lingua cui humorem exiguum desideravit infundi, qualis digitus Lazari quo id fieri postulavit; ubi tamen erant sine corporibus animae. Sic ergo incorporalis et illa flamma ex qua exarsit, potest intelligi. Et sic patet quod, illa auctoritas non est efficax ad probandum propositum, nisi aliud addatur.

RC2

Ad secundum dicendum, quod ignis inferni corporaliter urit substantias incorporeas ex parte agentis, non autem ex parte patientis; sed hoc modo corporaliter urit corpora damnatorum.

RC3

Ad tertium dicendum, quod verbum cassiodori non videtur habere veritatem, si de sensibus exterioribus loquatur; tamen, ad hoc quod verificetur, oportet intelligi de sensibus interioribus spiritualibus.

RC4

Ad quartum dicendum, quod ad illam auctoritatem posset responderi quod est ignis spiritualis, nisi pro tanto quia corpora damnatorum eo puniri non possent. Unde ista ratio sufficienter probat propositum; et similiter sequens quae procedit ex simili.

RC5

Ad ultimum dicendum, quod anima damnata, in quantum est natura quaedam, est melior non ente; sed in quantum est subiecta miseriae et culpae, intelligitur verbum Domini, quod esset ei melius non esse.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur quomodo anima coniuncta corpori patiat.

TTB

Et videtur quod non patiat per accidens.

AG1

Ut enim dicitur in libro de spiritu et anima, propter amicitiam corporis et animae, anima corpori coniuncta non potest esse libera, et non potest interire; potest tamen timere interitum. Timere autem est quoddam pati. Ergo secundum seipsam anima patitur corpori coniuncta, quia secundum se ei competit ut interire non possit.

AG2

Praeterea, omne quod dat alteri perfectionem, est eo praestantius. Sed corpus dat animae perfectionem, nam anima unitur corpori ad hoc quod ibi perficiatur. Ergo corpus est praestantius anima; et ita anima potest per se pati a corpore cui unitur.

AG3

Praeterea, anima movetur secundum locum per accidens; quia per accidens est in loco, in quo est corpus per se. Sed forma vel qualitas quae inest corpori per se, non videtur inesse animae per accidens. Cum ergo passio sit secundum formam vel qualitatem, quia est secundum motum alterationis, videtur quod anima in corpore non possit pati per accidens.

AG4

Praeterea, moveri per accidens distinguitur contra moveri secundum partem, ut patet in V physic.. Sed anima est pars compositi, quod per se movetur, ut patet in libro I de anima. Ergo non debet dici moveri per accidens, sed sicut pars ad motum totius.

AG5

Praeterea, illud quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Sed in passionibus animae prius est quod est ex parte animae quam quod est ex parte corporis; quia ex apprehensione et appetitu animae transmutatur corpus, ut patet in ira, timore et aliis huiusmodi. Ergo non est dicendum quod istis passionibus anima patitur per accidens, et corpus per se.

AG6

Praeterea, in unoquoque principaliter est id quod est formale in ipso, quam quod est materiale in eo. Sed in passionibus animae, quod est ex parte animae, formale est; quod autem est ex parte corporis, materiale: haec enim est formalis definitio irae: ira est appetitus in vindictam; haec vero materialis: ira est accensio sanguinis circa Cor. Ergo in huiusmodi passionibus principaliter est quod est ex parte animae quam quod est ex parte corporis; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, sicut gaudium et tristitia et huiusmodi passiones animae non insunt animae sine corpore, ita nec sentire. Sed non dicitur quod anima sentiat per accidens. Ergo nec debet dici quod anima per accidens patitur.

SC1

Sed contra. Passio motus quidam est secundum alterationem, ut dictum est, proprie accipiendo passionem. Sed anima non alteratur nisi per accidens. Ergo nec patitur nisi per accidens.

SC2

Praeterea, virtutes animae non sunt perfectiores quam ipsa animae substantia. Sed secundum Philosophum, I de anima, virtutes non senescunt per se, sed solum propter defectum corporis. Ergo nec anima patitur per se, sed solum per accidens.

SC3

Praeterea, omne quod per se movetur, est divisibile, ut probatur in VII physic..

Sed anima est indivisibilis. Ergo non per se movetur; et ita nec per se patitur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati, ut supra, art. Praec., dictum est. Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens.

Unitur autem corpori dupliciter: uno modo ut forma, in quantum dat esse corpori, vivificans ipsum; alio modo ut motor, in quantum per corpus suas operationes exercet.

Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diversimode.

Nam id quod est compositum ex materia et forma, sicut agit ratione formae, ira patitur ratione materiae: et ideo passio incipit a materia, et quodammodo per accidens pertinet ad formam; sed passio patientis derivatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis.

Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens.

Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma; et haec est quaedam passio corporalis: sicut cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur.

Alio modo ita quod incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore, et aliis huiusmodi: nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio. Sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima non timet interitum, ut ipsa secundum se intereat; sed timet interitum coniuncti per separationem sui a corpore. Et si sui ipsius interitum timeat, hoc non est nisi in quantum dubitatur an ad corruptionem corporis anima per accidens corrumpatur. Unde nec ipse interitus animae potest convenire per se; nec ipsa passio timoris sine coniunctione corporis ei convenit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, ut Augustinus probat, XII super Genesim ad litteram; sed vel a Deo perficitur, vel ipsa seipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis: sicut virtute intellectus agentis perficitur intellectus possibilis adminiculo phantasmatum, quae per ipsum fiunt intelligibilia actu.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis qualitas corporis animae nullo modo conveniat, tamen esse coniuncti est commune animae et corpori, et similiter operatio: unde passio corporis per accidens redundat in animam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod passio non accidit coniuncto ex corpore et anima nisi ratione corporis; unde animae non accidit nisi per accidens. Ratio autem procedit ac si passio conveniret toti ratione totius, et non ratione alterius partis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ira, et similiter quaelibet passio animae, dupliciter potest considerari: uno modo secundum propriam rationem irae; et sic per prius est in anima quam in corpore; et alio modo in quantum est passio: et sic per prius est in corpore: ibi enim primo accipit rationem passionis.

Et ideo non dicimus quod anima irascatur per accidens, sed quod per accidens patitur.

RA6

Et per hoc patet solutio ad sextum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod anima non dicitur sentire per accidens eadem ratione qua nec gaudere, quamvis dicatur per accidens pati.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Christus enim secundum totam animam patiebatur, ut patet per illud Psal. Lxxxvii, 4: repleta est malis anima mea: quod de passionibus exponit Glossa.

Totalitas autem animae ad potentias pertinet. Ergo in qualibet potentia animae potest esse passio, et ita non tantum in appetitiva sensitiva.

AG2

Praeterea, omnis motus vel operatio quae convenit animae praeter corpus, secundum seipsam est partis intellectivae non sensitivae.

Sed, sicut dicit Augustinus XIII de civitate Dei, non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, laetetur, cognoscat; verum etiam ex seipsa his potest motibus agitari. Ergo huiusmodi passionibus non sunt tantum in parte appetitiva sensitiva.

AG3

Praeterea, voluntas est partis intellectivae, ut dicitur in III de anima. Sed, sicut dicit Augustinus, Lib. XIV de Civit. Dei, voluntas est proprie in omnibus, timore scilicet, laetitia, et huiusmodi; immo omnes nihil quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae volumus? ergo huiusmodi passionibus sunt in parte intellectiva.

AG4

Praeterea, eiusdem potentiae non est agere et pati. Sed sensus videtur potentia activa: nam basiliscus videndo dicitur interficere, et mulier menstruata videndo inficit speculum, ut patet in libro de somno et vig..

Ergo in parte sensitiva non est posita animae passio.

AG5

Praeterea, potentia activa est nobilior quam passiva. Sed potentiae vegetativae sunt activae, quibus nobiliores sunt potentiae sensitivae.

Ergo sensitivae sunt activae; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, potentiae rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum.

Delectationi autem opponitur tristitia. Cum ergo in parte intellectiva sit proprie delectatio, ut patet in VII et X ethicorum, videtur quod sit ibi tristitia; et sic passionibus possunt esse in parte intellectiva.

AG7

Sed diceretur, quod verbum Philosophi intelligitur de oppositis actibus. Sed contra: scientia et ignorantia, quae sunt opposita, sunt in parte animae intellectiva, et tamen non sunt actus. Ergo verbum Philosophi non tantum de actibus est intelligendum.

AG8

Praeterea, secundum Philosophum in II phys., idem per sui absentiam et praesentiam est causa contrariorum, sicut gubernator salutis et submersionis navis. Sed intelligibile praesens facit delectationem in parte intellectiva. Ergo intelligibile absens facit tristitiam in eadem; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, Damascenus dicit in libro II, quod dolor non est passio, sed passionis sensus. Ergo est in sensitiva virtute, et non in appetitiva, et eadem ratione delectatio, et alia quae dicuntur animae passiones.

AG10

Praeterea, secundum Damascenum in II Lib., et Philosophum in Lib. II ethic., passio est ad quam consequitur gaudium et tristitia. Ergo passiones animae praecedunt gaudium et tristitiam. Sed gaudium et tristitia sunt in appetitiva. Ergo passiones animae sunt in ea parte quae praecedit appetitivam; ergo passiones animae sunt in parte apprehensiva, quae appetitivam praecedit.

AG11

Praeterea, sicut in operationibus appetitivae sensitivae transmutatur corpus, ita in operationibus sensitivae apprehensivae. Ergo passio non est tantum in appetitiva, sed in apprehensiva.

AG12

Praeterea, passio, proprie loquendo, est per abiectioem alicuius, et receptionem contrarii.

Sed hoc accidit in parte intellectiva: nam abiicitur culpa, et recipitur gratia; abiicitur habitus luxuriae, et inducitur habitus castitatis. Ergo in parte superiori animae proprie est passio.

AG13

Praeterea, motus appetitivae sensitivae sequitur apprehensionem sensus. Sed aliquando huiusmodi passiones animae excitantur in nobis ex aliquibus obiectis quae a sensu apprehendi non possunt; sicut verecundia de turpi actu, timor de furto. Ergo huiusmodi non possunt esse in parte appetitiva sensitiva; et sic relinquitur quod sint in parte appetitiva rationali, scilicet in voluntate.

AG14

Praeterea, inter alias passiones animae ponitur spes. Sed spes est in parte animae intellectiva: quia sancti patres in Limbo existentes spem habebant; motus autem partis sensitivae non remanet in anima separata. Ergo passiones sunt in parte animae intellectiva.

AG15

Praeterea, imago est in parte intellectiva.

Sed secundum potentias imaginis, anima patitur: quia potentiae imaginis, quae nunc perficiuntur gratia, in statu gloriae perficientur fruitionis gloria. Ergo passio non est tantum in parte animae appetitiva sensitiva.

AG16

Praeterea, secundum Damascenum, passio est motus ex alio in aliud. Sed intellectus movetur de alio in aliud, procedendo de principiis in conclusiones. Ergo in intellectu est passio; et sic idem quod prius.

AG17

Praeterea, Philosophus, in III de anima, dicit, quod intelligere est pati quoddam. Sed intelligere est in intellectu. Ergo in intellectu est passio.

AG18

Praeterea, dionysius dicit de Hierotheo, II cap. De divin. Nomin., quod patiens divina didicit divina. Sed pati divina non poterat secundum partem sensitivam, quae non est divinorum capax. Ergo passio non est tantum in parte sensitiva; et ita non est solum in appetitu sensitivo.

SC1

Sed contra. Est quod Damascenus dicit in II libro: passio est motus appetitivae virtutis in imaginatione boni vel mali; et iterum: passio est motus irrationalis animae per susceptionem boni vel mali.

Ergo passio est tantum in parte appetitiva irrationali.

SC2

Praeterea, passio proprie loquendo, est secundum motus alterationis, ut dictum est, art. I. Sed alteratio non est nisi in parte animae sensitiva, ut probatur in VII physic..

Ergo passio non est nisi in parte sensitiva.

CO

Respondeo. Dicendum, quod passio, proprie loquendo, non est nisi in appetitiva sensitiva, ut ex duabus definitionibus passionis a Damasceno, et Gregorio Nysseno positae apparet: quod sic patet.

Dicitur enim passio tripliciter, ut dictum est.

Uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati; et sic passio est in qualibet parte animae, nec tamen solum in appetitiva sensitiva: hoc enim modo accipiendo passionem, dicit Commentator in Lib. De anima,

quod vires animae vegetabilis omnes sunt activae, vires autem sensibilis omnes passivae, vires autem rationalis partim activae propter intellectum agentem, et partim passivae propter intellectum possibilem.

Hic autem modus passionis quamvis conveniat potentiis apprehensivis et appetitivis, magis tamen competit appetitivis; quia, cum operatio apprehensivae sit in rem apprehensam secundum quod est in apprehendente, operatio autem appetitivae sit ad rem secundum quod est in seipsa; quod recipitur in apprehensiva, minus habet de proprietate rei apprehensae, quam id quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis; unde verum, quod perficit intelligentiam, est in mente; bonum vero, quod perficit appetitivam, est in rebus, ut dicitur in VI metaph.. Alio modo dicitur passio proprie, quae consistit in abiectioe unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis; et hic modus passionis animae convenire non potest nisi ex corpore: et hoc dupliciter.

Uno modo secundum quod unitur corpori ut forma; et sic compatitur corpori patienti passione corporali.

Alio modo prout unitur ei ut motor; et sic ex operatione animae transmutatio fit in corpore, quae quidem passio dicitur animalis, ut supra, art. I, dictum est.

Passio igitur corporalis praedicta pertingit ad potentias, secundum quod in essentia animae radicanter, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, et sic ad essentiam animae pertinet; potest tamen haec passio attribui alicui potentiae tripliciter.

Uno modo secundum quod in essentia animae radicanter: et sic, cum omnes potentiae radicanter in essentia animae, ad omnes potentias pertinet praedicta passio.

Alio modo secundum quod ex laesione corporis potentiarum actus impediuntur: et sic praedicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur laesis organis, sed indirecte. Et hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non utentes, scilicet intellectivas, in quantum accipiunt a potentiis organis utentibus: unde contingit quod laeso organo virtutis imaginativae, intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatis in sua operatione.

Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam: et sic proprie pertinet ad sensum tactus; nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quae animal corrumpitur.

Passio vero animalis, cum per eam ex operatione animae transmutetur corpus, in illa potentia esse debet quae organo corporali adiungitur, et cuius est corpus transmutare.

Et ideo huiusmodi passio non est in parte intellectiva, quae non est alicuius organi corporalis actus; nec iterum est in apprehensiva sensitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quae est immediatum movens. Unde secundum modum operationis eius statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione quae competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur.

Et sic in appetitiva sensitiva sola, animalis passio proprie invenitur.

Vires enim animae vegetabilis, quamvis organo utantur, constat quod non sunt passivae, sed activae.

Passio autem magis proprie appetitivae potentiae competit quam apprehensivae, ut in principio dictum est. Et haec est una ratio quare magis proprie appetitiva sensitiva passionis subiectum est quam sensitiva apprehensiva; sicut et ipsa affectiva superior magis accedit ad propriam rationem passionis quam intellectiva.

Tertio vero modo passio dicebatur transumptive, secundum quod aliquid qualitercumque impeditur ab eo quod est sibi conveniens.

Hoc modo potentiae animae patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur.

Quod quidem aliquo modo in omnibus potentiis animae contingit, ut dictum est.

Nunc autem loquimur de passione animali proprie dicta, quae, ut ostensum est, in sola appetitiva sensitiva invenitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi tota patiebatur passione corporali; et sic ad omnes potentias passio illa pertinebat, ad minus prout in essentia animae radicanter; non autem ita quod passio animalis in qualibet potentia animae eius esset sicut in proprio subiecto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur contra quosdam Platonicos: qui dicebant, omnium istarum passionum principium esse ex carne. Augustinus autem ostendit quod si caro in nullo esset corrupta, posset esse harum passionum principium ex anima. Et ideo non dicit quod sine carne huiusmodi passiones perficiantur, sed quod non ex carne tantum anima his passionibus afficitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Augustinus vel nomen voluntatis large accipit pro quolibet appetitu; vel timorem vel gaudium et alia huiusmodi accipit pro actibus voluntatis, similibus passionibus in appetitu sensitivo existentibus. Est enim, ut in quaestione de sensualitate, quaest. Praec., art. III, dictum est, et in ipsa voluntate quodammodo gaudium et tristitia, et alia huiusmodi; sed non ita quod sint passiones, proprie loquendo.

Vel potest dici, quod has passiones Augustinus voluntates nominat, in quantum ex actu voluntatis homo in has passiones inducitur, secundum quod appetitus inferior sequitur inclinationem appetitus superioris, ut in quaestione de sensualitate dictum est. Unde ipse Augustinus postea subiungit: sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis; ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa quae habet aliquem habitum qui est operatio: sic enim omnis potentia animae activa esset; sed dicitur potentia aliqua activa quae comparatur ad suum obiectum sicut agens ad patiens.

Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum. Quod autem sensibile aliquando a sensu transmutetur, hoc est per accidens; in quantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem per quam natum est immutare aliquod corpus. Unde infectio illa qua mulier menstruata speculum inficit, vel qua basiliscus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem; sed visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati. Unde sensus potentia passiva est.

Dato etiam quod sensus aliquid ageret active, non ex hoc sequeretur quod in sensu nulla passio esse possit; nihil enim prohibet respectu diversorum idem esse activum et passivum.

Dato iterum quod sensus, qui nominat vim apprehensivam, nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur quin in appetitiva sensibili passio esse possit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis activum simpliciter sit passivo nobilius respectu eiusdem; nihil tamen prohibet aliquod passivum activo nobilius esse, in quantum passivum nobiliori passione patitur quam sit actio qua activum agit; sicut passio a qua intellectus possibilis dicitur passiva potentia. Et etiam sensus recipiendo aliquid immaterialiter, est nobilior actione qua potentia vegetativa agit materialiter, id est mediantibus qualitatibus elementaribus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illi delectationi quae est in parte intellectiva per coniunctionem intelligibilis convenientis, non est aliquod contrarium; quia oporteret quod illi intelligibili convenienti aliquod contrarium foret, quod causa contrarii esset. Hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrarium; species enim contrariorum in anima contrariae non sunt, ut X metaphysic.

Dicitur: unde homo delectatur non solum de hoc quod intelligit bona, sed de hoc quod intelligit mala, in quantum intelligit. Ipsum enim intelligere mala bonum est intellectui; et sic delectatio intellectualis contrarium non habet.

Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva animae esse, communiter loquendo, in quantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocivum non est nocivum intellectui, in quantum est intelligens; ideo illa tristitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quae est secundum id quod est conveniens intellectui, in quantum intelligit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, et aliquo modo communi sibi et omnibus aliis.

Quod enim potentia rationalis sit subiectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subiectum; sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium; naturales enim potentiae sunt determinatae ad unum. Et sic loquitur Philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita.

RA8

Ad octavum dicendum, quod absentia gubernatoris non est causa submersionis navis nisi per accidens, in quantum scilicet removet gubernatoris providentiam, per quam navis submersio prohibebatur; et similiter intelligibilis remotio vel absentia, non est causa tristitiae, sed non delectandi.

Effectus enim proportionantur secundum proportionem causarum: unde intelligere et non intelligere, quae contradictorie opponuntur, sunt causa delectandi et non delectandi, quae similiter sunt contradictoria: non autem delectandi et tristandi, quae sunt contraria.

Si autem accipiatur id quod est contrarium intelligentiae veritatis, scilicet error, non potest esse causa tristitiae: quia vel error aestimatur esse veritas, et sic error delectat sicut et veritas; vel cognoscitur esse error, quod non est nisi cognoscendo veritatem: et sic iterum error delectationem in intelligendo facit.

RA9

Ad nonum dicendum, quod tristitia et dolor hoc modo differunt: quod tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocimenti, et terminatur in operatione appetitus, et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor est secundum passionem corporalem. Unde Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, cap. VII, in fine, quod dolor usitatus in corporibus dicitur; et ideo incipit a laesione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente, ut dictum est, in corp. Art..

RA10

Ad decimum dicendum, quod gaudium et tristitiam sequi passionem, dicitur et a Damasceno et a Philosopho, sed sub alio intellectu.

Damascenus enim et Gregorius Nyssenus idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quae apprehensa causat gaudium vel tristitiam, et semper experta causat dolorem.

Philosophus autem in II ethic. Loquitur proculdubio de passionibus animalibus, volens quod ad omnes passiones animae sequatur gaudium et tristitia. Cuius ratio est quod inter omnes passiones concupiscibilis potentiae, gaudium et tristitia, quae causantur ex consecutione convenientis vel nocivi, ultimum locum tenent; omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur, ut in quaestione de sensualitate, art. III, in corp., dictum est. Unde restat quod omnes passiones animae ad gaudium et tristitiam terminentur.

Secundum autem neutrum intellectum sequitur quod passiones sint in apprehensiva, quia passio corporalis est ipsa natura corporis; passiones autem animales aliae sunt in eadem parte appetitiva, in qua gaudium et tristitia, sed tamen quantum ad priores eius actus. Si autem in actibus appetitivae ordo non esset, sequeretur ex verbis Philosophi quod passiones animales non essent in appetitiva, ubi est gaudium et tristitia, sed in apprehensiva.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod nec sensus nec vis alia apprehensiva movet immediate, sed solum mediante appetitiva; et ideo ad operationem virtutis sensitivae apprehensivae non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superveniat motus appetitivae, quem statim sequitur transmutatio disponentis se ad obediendum.

Unde, quamvis vis apprehensiva sensitiva immutetur simul cum organo corporali, non tamen est ibi passio, proprie loquendo: quia in operatione sensus non transmutatur organum corporale, per se loquendo, nisi spirituali immutatione, secundum quod species sensibilibus recipiuntur in organis sentiendi sine materia, ut dicitur in libro II de anima.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis in parte intellectiva aliquid abiiciatur et aliquid recipiatur, hoc tamen non contingit per viam transmutationis, ut continue receptio et abiectio fiat; sed est per simplicem influxum quantum ad habitus infusos: in instanti enim infunditur gratia, per quam subito expellitur culpa.

Alteratio autem quae fit de vitio in virtutem, vel de ignorantia ad scientiam, attingit ad partem intellectivam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiva, ut patet in Lib. VII ethic.. Ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitivam, subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiva; ut sic id quod fit in parte intellectiva, sit terminus transmutationis in parte sensitiva existentis; sicut illuminatio est terminus motus localis, et generatio simpliciter alterationis. Et hoc intelligendum est quantum ad habitus acquisitos.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter.

Uno modo in quantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras poenas, et earum phantasmata format imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia huiusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo.

Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod spes quae in anima separata manet, non est passio, sed vel habitus, vel voluntatis actus, ut ex praedictis, art. I, patet.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ex beatificatione vel perfectione imaginis nihil aliud haberi potest quam quod in parte intellectiva sit passio, secundum quod omnis receptio passio dicitur.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod passio dicitur esse motus ex alio recepto in aliud receptum, non autem ex alio operato in aliud operatum: sic autem in intellectu est motus ex alio in aliud.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod intelligere dicitur esse pati, communiter loquendo de passione, prout omnis receptio passio est.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod passio illa de qua loquitur dionysius, nihil aliud est quam affectio ad divina, quae habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio, ut ex praedictis, in corp. Art., patet. Ex ipsa enim divinorum affectione provenit manifestatio eorundem, secundum illud Ioan. Cap. XIV, 21: si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animae passiones.

TTB

Et videtur quod non secundum bonum et malum.

AG1

Audacia enim timori opponitur. Utraque vero passio est respectu mali: quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur. Ergo contrarietas passionum animae non est secundum bonum et malum.

AG2

Praeterea, spes desperationi opponitur.

Utraque vero est respectu boni, quod spes consequi expectat, desperatio autem de consecutione diffidit. Ergo contrarietas passionum animae non est secundum bonum et malum.

AG3

Praeterea, Damascenus in II, et Gregorius Nyssenus, distinguunt passiones animae per praesens et futurum, et per bonum et malum: ut de bono futuro sit spes vel desiderium; de bono praesenti voluptas vel delectatio sive laetitia; de malo futuro timor, de praesenti tristitia. Sed praesens et futurum per accidens se habent ad bonum et malum. Ergo differentia passionum animae per se non attenditur secundum bonum et malum.

AG4

Praeterea, Augustinus, XIV de civitate Dei, distinguit inter tristitiam et dolorem, quod tristitia est animae, dolor vero corporum: quod ad rationem boni et mali non pertinet. Ergo idem quod prius.

AG5

Praeterea, exultatio, gaudium, laetitia et delectatio, iucunditas et hilaritas differentiam quamdam habent; alias inutiliter duo istorum coniungerentur, ut patet isa. XXXV, 10: gaudium et laetitiam obtinebunt. Cum ergo omnia ista respectu boni dicantur, videtur quod bonum et malum passiones animae non diversificent.

AG6

Praeterea, Damascenus in libro II, distinguit quatuor species tristitiae, quae sunt accidia, athos, invidia, misericordia, praeter quas est poenitentia: quae omnia respectu mali dicuntur. Ergo idem quod prius.

AG7

Praeterea, ipse distinguit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescitiam, verecundiam, admirationem, stuporem et agoniam, quae ad praedictam differentiam non pertinent.

Ergo idem quod prius.

AG8

Praeterea, dionysius, IV cap. De divin.

Nomin., zelum amori connumerat, quorum utrumque est passio respectu boni; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra. Est, quod actus distinguuntur per obiecta. Passiones autem animae sunt actus appetitivae virtutis, cuius obiectum est bonum et malum. Ergo per bonum et malum distinguuntur.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum in libro I ethicorum, passiones animae sunt ad quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia distinguuntur secundum bonum et malum. Ergo bonum et malum distinguunt animae passiones.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in passionibus animae triplex distinctio invenitur.

Prima quidem est qua differunt quasi genere, utpote ad diversas potentias animae pertinentes; sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis.

Ratio huius distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias.

Cum enim supra dictum sit, in quaestione de sensualitate, art. II, quod obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquod arduum vel arctum; illae passiones ad concupiscibilem pertinent in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad eius contrarium; illae vero ad irascibilem, quae ordinantur ad aliquod arduum circa huiusmodi.

Et sic apparet differentia inter desiderium et spem: nam desiderium dicitur, secundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile; spes autem dicitur quamdam elevationem appetitus in aliquid bonum, quod aestimatur arduum vel difficile. Et similiter est de aliis.

Secunda vero distinctio passionum animae est qua distinguuntur quasi species in eadem potentia existentes.

Quae quidem distinctio in passionibus concupiscibilis secundum duo attenditur.

Uno modo secundum contrarietatem obiectorum; et sic distinguitur gaudium, quod est respectu boni, a tristitia, quae est respectu mali.

Alio modo secundum quod ad idem obiectum vis concupiscibilis ordinatur secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus.

Ipsam enim delectabile primo appetenti coniungitur aliquid secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens: et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam formatio quaedam appetitus ab ipso appetibili: unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati.

Id autem quod sic aliquid coniunctum est, quaeritur ulterius ut realiter coniungatur: ut amans scilicet perfruatur amato; et sic nascitur passio desiderii: quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium.

Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis est amor; secundum, desiderium; et ultimum, gaudium.

Et per contrarium istis sunt accipiendae passiones quae ordinantur in malum; ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium.

Passiones vero irascibilis, ut in alia quaestione dictum est, oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas. Et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii obiecti.

Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contrarium; et iterum secundum habitum realiter, et non habitum realiter.

Sed propria distinctio ipsius irascibilis est ut passiones eius distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum aestimationem: ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiae per se.

Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse, vel respectu mali. Si respectu boni: vel habiti, vel non habiti.

Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili: quia bonum, ex quo iam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti; unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi; si quidem illud bonum aestimetur ut excedens facultatem, facit desperationem; si vero ut non excedens facit spem.

Si vero consideretur motus irascibilis in malum, hoc erit dupliciter: scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem aestimatur ut arduum, in quantum difficile est vitari; vel ut iam habitum, sive coniunctum, quod item rationem ardui habet, in quantum aestimatur difficile repellere. Si autem respectu mali nondum praesentis; si quidem illud malum aestimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris; si autem non ut excedens, sic facit passionem audaciae. Si autem malum sit praesens; aut aestimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem irae; aut ut excedens, et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiae.

Distinctio ergo illa quae accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alicuius contrarietatis: quia huiusmodi passiones differunt secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio. Sed distinctio quae est secundum contrarietatem obiecti, proprie facit in passionibus contrarietatem.

Unde in concupiscibili passiones animae accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas.

Una secundum distinctionem proprii obiecti: scilicet secundum excedens facultatem et non excedens; et sic sunt contraria spes et desperatio, audacia et timor; et haec contrarietas est magis propria.

Alia vero est secundum differentiam obiecti concupiscibilis, id est secundum bonum et malum; per quem modum spes et timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo potest habere passionem contrariam: nec secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni praesentis non est aliqua passio in irascibili; similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem et non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem in irascibili facit, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira habet proprium, quia nihil est contrarium ei.

Tertia vero differentia passionum animae est quasi accidentalis: quae quidem dupliciter accidit.

Uno modo secundum intensionem et remissionem; sicut zelus importat intensionem amoris, et furor intensionem irae.

Alio modo secundum materiales differentias boni vel mali, sicut differunt misericordia et invidia, quae sunt species tristitiae: nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, in quantum aestimatur malum proprium; misericordia vero est tristitia de adversitate aliena, in quantum aestimatur ut proprium malum.

Et sic est in aliis quibusdam considerare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis obiectum non est bonum et malum absolute, sed addita circumstantia arduitatis: unde non solum in eorum passionibus est contrarietas per bonum et malum, sed per differentias quae distinguunt arduum tam in bono quam in malo.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praesens et futurum accipiuntur ut differentiae ad distinguendas animae potentias, secundum quod futurum nondum est coniunctum realiter, praesens vero iam coniunctum: perfectior vero est motus appetitus in id quod est realiter distans. Unde futurum et praesens licet faciant aliquam distinctionem, nullam tamen contrarietatem faciunt, sicut nec perfectum et imperfectum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animae passiones, quia nihil habet ex parte animae nisi apprehensionem tantum.

Est enim dolor sensus laesionis: quae quidem laesio est ex parte corporis. Et ideo Augustinus subdit, quod tractando de passionibus animae, maluit uti nomine tristitiae quam doloris: tristitia enim perficitur in ipsa appetitiva, ut ex dictis, art. I huius quaest., patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod delectatio et gaudium eodem modo differunt sicut tristitia et dolor: nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis coniunctionem convenientis, ex parte vero animae sensum illius convenientiae; et similiter delectatio spiritualis habet quamdam rationalem coniunctionem convenientis cum convenienti, et perceptionem illius coniunctionis.

Unde Plato definiens delectationem sensibilem, dixit, quod delectatio est sensibilis generatio in natura; Aristoteles vero definiens generaliter delectationem, dixit quod delectatio est operatio naturalis habitus non impedita.

Ipsa enim operatio conveniens, est illud coniunctum conveniens, quod delectationem, praecipue spiritualem, facit: et sic delectatio utrobique incipit a coniunctione reali, et perficitur in eius apprehensione. Gaudium vero incipit in apprehensione, et terminatur in affectu; unde delectatio est interdum causa gaudii sicut dolor tristitiae.

Gaudium vero a laetitia et ceteris differt accidentaliter secundum intensionem et remissionem.

Nam alia dicunt quamdam gaudii intensionem: quae quidem intensio attenditur vel secundum interiorem dispositionem, et sic est laetitia, quae importat interiorem cordis dilatationem: dicitur enim laetitia quasi latitia; vel secundum quod intensio gaudii interioris prorumpit in quaedam exteriora signa, et sic est exultatio: dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exilit: quae quidem exilitio attenditur vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia, propter propinquitatem eius ad vim imaginativam, et sic est hilaritas; vel secundum quod ex intensione interioris gaudii disponuntur et verba et facta, et sic est iucunditas.

RA6

Ad sextum dicendum, quod species tristitiae quas Damascenus ponit, sunt quidam modi tristitiae addentes supra tristitiam quasdam differentias accidentales: vel secundum intensionem motus: et sic secundum quod ista intensio consistit in interiori dispositione, dicitur accidia, quae est tristitia aggravans, scilicet cor, ne aliquid agere libeat; vel secundum quod progreditur ad exteriorem dispositionem: et sic est achos quae est tristitia vocem auferens.

Ex parte vero obiecti, secundum quod id quod in alio est, reputatur ut proprium malum: et si quidem bonum alterius reputetur ut proprium malum, erit invidia; si autem malum alterius ut proprium malum reputatur, erit misericordia.

Poenitentia vero non addit supra tristitiam generalem aliquam specialem rationem, cum sit absolute de malo proprio; et ideo Damascenus ipsam praetermittit.

Possunt tamen multi modi tristitiae assignari, si considerentur omnia quae accidentaliter se habent ad malum, quod tristitiam facit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum timor sit quaedam passio ex nocivo apprehenso, ut excedente facultatem, proveniens; diversificabuntur modi timoris secundum differentiam talium nocivorum: quod quidem tripliciter ad appetentem potest referri.

Uno modo, respectu propriae operationis: et sic in quantum propria operatio timetur ut laboriosa, est segnities; in quantum vero timetur ut turpis; est verecundia, quae est timor in turpi actu.

Secundo, respectu cognitionis, prout aliquid cognoscibile apprehenditur ut omnino excedens cognitionem; et sic eius consideratio apprehenditur ut supervacua, et sicut nociva.

Quod autem excedit cognitionem, contingit vel propter eius magnitudinem, et sic est admiratio, quae est timor ex magna imaginatione; vel propter eius inconsuetudinem, et sic est stupor, qui est timor ex inassueta imaginatione, secundum Damascenum.

Tertio, respectu passionis quae est ab alio: quae quidem passio potest timeri vel ratione turpitudinis: et sic est erubescencia, quae est timor in expectatione convicii; vel ratione laesionis: et sic est agonia, per quam homo timet ne in aliqua infortunia incidat.

RA8

Ad octavum dicendum, quod zelus addit super amorem quamdam intensionem; est enim amor vehemens non patiens consortium in amato.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales animae passiones.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia Augustinus, XIV de civitate Dei, enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei: quod ex verbis virgilio accipi videtur, qui has principales passiones designatas dixit, sicut homines cupiunt, metuunt, gaudentes dolentesque etc..

AG2

Praeterea, quanto aliquid est perfectius, tanto principalius esse videtur. Sed motus audaciae est perfectior quam motus spei, utpote cum maiori intensione in suum obiectum tendens.

Ergo audacia magis est principalis passio quam spes.

AG3

Praeterea, unumquodque denominatur a principaliori. Sed vis irascibilis ab ira denominatur.

Ergo ira debet computari inter passiones principales.

AG4

Praeterea, sicut in irascibili est passio respectu futuri, ita in concupiscibili. Sed passio quae est in concupiscibili, respectu futuri, scilicet desiderium, non ponitur passio principalis.

Ergo nec timor et spes, quae similiter sunt respectu futuri in irascibili.

AG5

Praeterea, principale dicitur illud quod inter reliqua prius existit: principari enim, secundum Gregorium, est inter reliquos priorem esse. Sed inter reliquas passiones amor est prior; ex amore enim omnes aliae passiones nascuntur.

Ergo amor deberet poni passio principalis.

AG6

Praeterea, illae passiones videntur esse principales a quibus aliae dependent. Sed a gaudio et tristitia omnes aliae passiones dependere videntur; nam passio animae est quam sequitur gaudium et tristitia, secundum Philosophum in II ethicorum. Ergo hae duae passiones tantum, scilicet gaudium et tristitia, sunt principales passiones.

AG7

Sed dicendum, quod gaudium et tristitia sunt principales in concupiscibili; spes autem et timor sunt principales in irascibili. Sed contra est quod dicitur in Lib. De spiritu et anima, c. IV: de concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate dolor et metus oriuntur.

AG8

Praeterea, secundum proprietatem irascibilis potentiae spes desperationi opponitur, timor audaciae. Sed ex parte concupiscibilis ponuntur duae principales passiones contrariae secundum proprietatem concupiscibilis, scilicet gaudium et tristitia. Ergo ex parte irascibilis deberent poni principales vel spes et desperatio, vel timor et audacia.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in lib.

De spiritu et anima, cap. IV: affectus quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo quod amamus, iam gaudemus, vel gaudere speramus; et de eo quod odimus, iam dolemus, aut dolendum metuimus. Ergo hae sunt quatuor passiones principales gaudium, dolor sive tristitia, spes et timor.

SC2

Praeterea, boetius principales passiones enumerans, dicit in Lib. De consolat.: gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit.

Et sic idem quod prius.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quatuor sunt principales animae passiones: scilicet tristitia, gaudium, spes et timor.

Cuius ratio est, quia principales passiones dicuntur quae aliis priores sunt, et earum origo.

Cum autem passiones animae sint in parte appetitiva, illae passiones priores erunt quae immediate ex obiecto appetitivae oriuntur: quod quidem obiectum est bonum et malum.

Hae autem erunt quasi secundariae, quae mediantibus aliis oriuntur.

Ad hoc autem quod aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur.

Quorum primum est, ut per se ex bono et malo oriatur; quia quod est per accidens, non est primum. Secundum vero, ut nullo praesupposito oriatur. Ut sic principalis passio propter duo dicatur: quod nec per accidens, neque per posterius provenit ex obiecto quod tenet locum activi.

Ex bono autem provenit per se passio quae procedit ex bono secundum quod est bonum; per accidens vero illa quae provenit ex bono secundum quod est malum: et e contrario est intelligendum de malo.

Bonum autem, secundum quod est bonum, allicit et ad se trahit: unde, si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono. Sed repellere appetitum est proprium mali in quantum est malum; unde, si aliqua passio sit respectu boni, per quam bonum refugiatur, passio illa non erit ex bono per se, sed in quantum apprehenditur ut aliquo modo malum.

Et e contrario est intelligendum de malo: quod illa passio per se provenit ex malo quae consistit in fuga mali; illa vero per accidens quae consistit in accessu ad malum.

Patet igitur qualiter aliqua passio per se ex bono vel malo oritur.

Quia vero quanto aliquid est ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu, ideo illae passiones non praesuppositis aliis ex bono vel malo oriuntur, quae consistunt in executione finis: et eis praesuppositis oriuntur aliae.

Gaudium vero et tristitia ex ipsa consecutione boni vel mali proveniunt, et per se: nam gaudium provenit ex bono in quantum est bonum, et tristitia ex malo in quantum est malum.

Et similiter omnes aliae passiones concupiscibilis per se ex bono vel malo proveniunt: quod contingit ex hoc quod obiectum concupiscibilis est bonum vel malum, secundum absolutam rationem.

Sed tamen aliae passiones concupiscibilis praesupponunt gaudium et tristitiam per modum causae: nam bonum concupiscibile ideo efficitur amatum et desideratum, quia apprehenditur ut delectabile; malum vero odiosum et fugiendum, in quantum apprehenditur ut tristabile.

Et sic, secundum ordinem appetendi, gaudium et tristitia sunt priora; quamvis in ordine exequendi sint posteriora.

In irascibili vero non omnes passiones per se consequuntur ex bono vel malo; sed quaedam per se et quaedam per accidens: quod contingit ex hoc quod bonum vel malum non secundum absolutam rationem sunt obiectum irascibilis, sed secundum quod apponitur conditio arduitatis, secundum quam et bonum repudiatur ut excedens facultatem, et in malum tenditur prout possibile est repellere vel subiici.

Non autem potest esse in irascibili aliqua passio quae ex bono vel malo consequatur, nulla alia praesupposita. Bonum enim, postquam habitum est, nullam passionem in irascibili facit, ut ex praedictis, art. Praec., patet; malum vero praesens facit quidem passionem in irascibili, sed non per se, sed per accidens: in quantum scilicet quis in malum praesens tendit ut repellendum et subiiciendum, sicut patet in ira.

Sic ergo patet ex dictis, quod quaedam passiones sunt quae primo et per se ex bono et malo oriuntur, ut gaudium et tristitia; quaedam vero quae per se, sed non primo, sicut aliae passiones concupiscibilis, et hae duae irascibilis, timor et spes: quarum una dicit fugam mali, alia accessum ad bonum; quaedam vero nec per se nec primo, sicut aliae quae sunt in irascibili, ut desperatio, audacia et ira, quae dicunt accessum ad malum vel recessum a bono.

Sic ergo principalissimae passiones sunt gaudium et tristitia. Timor autem et spes sunt principales in suo genere: quia non praesupponunt aliquas passiones in potentia in qua sunt, scilicet in irascibili.

Aliae vero passiones concupiscibilis, ut amor, desiderium, odium et fuga, etsi sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen primae in suo genere, cum praesupponant alias in eadem potentia existentes; et sic non possunt dici principales neque simpliciter neque in genere.

Et sic restat quod solum quatuor sint principales passiones: gaudium et tristitia, spes et timor.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditatem vel desiderium praecedat alia passio in eadem potentia, scilicet gaudium, quod est ratio desiderandi: unde non potest esse principalis passio.

Spes autem, etsi praesupponat aliam passionem, non tamen in eadem potentia existentem, sed in concupiscibili: omnes namque passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, ut in alia quaestione, dictum est; unde potest esse passio principalis.

Augustinus vero ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, propter similitudinem quamdam quae est inter ea: nam utraque passio est respectu boni nondum habiti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod audacia non potest esse principalis passio: oritur enim ex malo per accidens, cum sit respectu mali per viam aggrediendi.

Audax enim aggreditur malum, in quantum aestimat victoriam et repulsionem mali esse quoddam bonum, et ex huiusmodi bona spe audacia oritur. Et sic, subtiliter considerando, invenitur spes esse audacia prior, nam spes victoriae, vel saltem evasionis, audaciam causat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ira oritur ex malo per accidens, in quantum scilicet iratus vindictam mali sibi illati bonum aestimat, et in eam tendit: unde spes vindictae consequendae est causa irae: unde cum aliquis laeditur ab eo cui non reputat posse vindictam inferre, non irascitur, sed tristatur solum vel timet, ut Avicenna dicit, sicut si rusticus laeditur a rege.

Et ideo ira non potest esse principalis passio; praesupponit enim non solum tristitiam, quae est in concupiscibili, sed spem, quae est in irascibili. Denominatur autem irascibilis ab ira, quia est ultima passionum quae sunt in irascibili.

RA4

Ad quartum dicendum, quod passiones quae sunt in concupiscibili respectu futuri, oriuntur quodammodo ex passionibus in eadem VI existentibus respectu praesentis; sed passiones quae sunt respectu futuri in irascibili, non oriuntur ex aliquibus passionibus respectu praesentis in eadem potentia existentibus, sed existentibus in alia potentia, scilicet ex gaudio et tristitia; unde non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in via exequendi vel consequendi, amor est prima passio; sed in via intentionis gaudium est prius amore, et est ratio amandi; praecipue secundum quod amor est passio concupiscibilis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod gaudium et tristitia sunt inter alias principalissimae, ut dictum est. Nihilominus tamen spes et amor in suo genere sunt principales, ut ex dictis, in corp., art. Patet.

RA7

Ad septimum dicendum, quod liber ille, cum non sit Augustini, non imponit nobis necessitatem ut eius auctoritatem recipiamus; et praecipue hic ubi videtur expressam falsitatem continere. Spes enim non est in concupiscibili, sed in irascibili; tristitia vero non in irascibili, sed in concupiscibili.

Si tamen oporteat auctoritatem sustinere, potest dici quod loquitur de potentiis istis secundum rationes nominum: concupiscentia enim est boni; et ex hac ratione omnes passiones ordinatae in bonum concupiscibili attribuuntur. Ira autem est ex aliquo malo illato; unde omnes passiones quae respectu mali sunt, irascibili attribui possunt. Et secundum hoc attribuitur irascibili tristitia, et concupiscibili spes.

RA8

Ad octavum dicendum, quod contrarietas quae est propria passionum irascibilis, scilicet facultatem excedens et non excedens, facit alteram passionum per accidens oriri ex bono vel malo; excedens enim facultatem inducit ad recessum, non excedens autem inducit ad accessum.

Et ideo, si istae differentiae considerentur in bono, illa passio quae sequitur ex excedente facultatem, per accidens ex bono proveniet; si autem circa malum, illa erit per accidens quae sequitur id quod est facultatem non excedens. Unde in irascibili non possunt esse duae principales passiones, quae sunt directe contrariae, ut spes et desperatio, vel audacia et timor, sicut erat in concupiscibili gaudium et tristitia.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum passionibus mereamur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Implendo enim praecepta meremur. Sed divinis praeceptis inducimur ad gaudendum, timendum, dolendum, et alias huiusmodi passiones, ut Augustinus dicit, XIV de Civit. Dei, cap. IX. Ergo passionibus meremur.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum in eodem Lib., cap. VI, huiusmodi passiones non sunt sine voluntate; immo et nihil aliud sunt quam voluntates. Sed actibus voluntatis mereri possumus non solum materialiter, sed et formaliter. Ergo et huiusmodi passionibus.

AG3

Praeterea, passiones animales plus accedunt ad rationem voluntarii quam corporales.

Sed passiones animales aliquo modo sunt in nobis, in quantum concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi; passiones autem corporales non. Sed passiones corporales sunt meritoriae, ut patet in martyribus, qui passionibus corporalibus aureolam martyrii merentur.

Ergo multo fortius passiones animales sunt meritoriae.

AG4

Sed dicendum, quod passiones corporales sunt meritoriae, in quantum volitae sunt.

Sed contra: voluntas patiendi pro Christo potest esse etiam in eo qui nunquam patietur, qui tamen non habebit aureolam. Ergo passio corporalis meretur aureolam non solum secundum quod est volita, sed secundum quod est actualiter experta.

AG5

Praeterea, id ad cuius intensionem sequitur intensio praemii est meritorium per se, et non solum materialiter. Sed ad intensionem passionis corporalis sequitur intensio praemii, quia quanto quis magis patitur, tanto gloriosius coronabitur, ut dicitur. Ergo passionibus secundum se meremur, et non solum materialiter.

AG6

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit, quod post voluntatem sequitur opus, ut voluntas in suo opere augeatur; et sic facit aliquid ad meritum opus exterius. Sed similiter in passione potest voluntas augeri. Ergo passio facit ad meritum; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, cum meritum in voluntate consistat, oportet ut id formaliter et complete ad meritum pertineat in quo voluntas formaliter et complete terminatur. Sed passio, in quantum volita, est obiectum voluntatis, et sic voluntatem determinat quasi formaliter. Ergo formaliter ad meritum pertinet ipsa passio.

AG8

Praeterea, aliqui confessores magis gravia sustinent aliquibus martyribus; unde de eis dicitur quod longum traxere martyrium, cum passio quorundam martyrum sit brevi spatio finita; et tamen confessoribus non debetur aureola. Et sic videtur quod ipsa passio corporalis martyrii secundum se aureolam mereatur.

AG9

Praeterea, super illud Iac. I, 2: omne gaudium existimate, fratres mei, dicit Glossa: tribulatio in praesenti, iustitia in futuro auget coronam. Sed non auget nisi merendo. Ergo, cum tribulatio sit passio, meritoria est.

AG10

Praeterea, hoc idem videtur per id quod dicitur in psalm. Cxv, 15: pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius: dicitur autem pretiosa quasi pretio digna. Pretium autem laboris est praemium, quod laboribus meremur. Ergo passionibus possumus mereri.

AG11

Sed dicendum, quod passionibus meremur, in quantum sunt volitae. Sed contra est quod Lucia dixit: si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam.

Ergo ipsa passio corruptionis, quam in vita sustinuisset, fuisset ei meritoria coronae.

Et sic passio non meretur solum quia est voluntaria.

AG12

Praeterea, difficultas est de necessitate meriti: quod patet ex hoc, quod magister dicit in II sentent., dist. 24, quod homo in statu innocentiae non merebatur, quia nihil impellebat ad malum neque aliquid retrahebat a bono. Cum ergo passiones difficultatem afferant, videtur quod per se ad meritum faciant.

AG13

Praeterea, timor quaedam passio est.

Eo autem mereri possumus formaliter, cum sit in parte intellectiva: ut patet, cum timemus illa quae non nisi per intellectum cognoscimus, sicut poenas aeternas. Ergo passionibus possumus mereri.

AG14

Praeterea, praemium respondet merito.

Sed praemium gloriae non solum erit in anima, sed in corpore. Ergo et meritum consistit non solum in actione animae, sed in passione corporis.

AG15

Praeterea, ubi est maior difficultas, ibi est maior ratio meriti. Sed maior difficultas est circa passiones quam circa operationes voluntatis.

Ergo passiones sunt magis meritoriae quam actus voluntatis, qui tamen sunt formaliter meritorii.

AG16

Praeterea, virtutibus formaliter meremur.

Sed quaedam passiones a sanctis ponuntur virtutes, ut misericordia et poenitentia; quaedam a philosophis ponuntur laudabiles medietates inter vitia extrema, ut verecundia et Nemesis a Philosopho in II ethic.

Cap. VII: quod totum ad virtutem pertinet.

Ergo passionibus formaliter meremur.

AG17

Praeterea, meritum et demeritum, cum sint contraria, in eodem genere sunt. Sed in eodem genere passionum invenitur demeritum: nam primi motus qui sunt peccata, passiones quaedam sunt: ira etiam et accidia sunt quaedam passiones, quae tamen vitia capitalia ponuntur ab apostolo, Rom. I, vers. 29: peccata namque passiones ignominiae appellat. Ergo passionibus meremur.

SC1

Sed contra. Nihil potest esse meritorium nisi quod est in nobis, quia secundum Augustinum, voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Sed passiones non sunt in nobis: quia, ut dicit Augustinus, XIV de civitate Dei, passionibus inviti cedimus. Ergo passionibus non meremur.

SC2

Praeterea, illud quod est praeambulum ad voluntatem, non potest esse meritorium, cum meritorium ex voluntate dependeat. Sed passiones animae praecedunt actum voluntatis, cum sint in parte sensitiva, actus autem voluntatis in parte intellectiva: intellectiva vero pars a sensitiva accipit. Ergo passiones animae non possunt esse meritoriae.

SC3

Praeterea, omne meritum est laudabile.

Sed passionibus nec laudamur nec vituperamur, secundum Philosophum in Lib. II ethic..

Ergo passionibus non meremur.

SC4

Praeterea, in Christo fuit maior efficacia ad merendum quam in nobis. Sed Christus sua passione non meruit. Ergo nec nos passionibus meremur. Probatio mediae. Mereri est de non suo suum facere, vel de minus suo facere magis suum. Sed Christus non potuit facere de non suo suum, nec de minus suo magis suum, quia a primo instanti suae conceptionis sibi perfectissime debebatur quidquid cadit sub merito. Ergo Christus passione nihil meruit.

SC5

Sed dicendum, quod meruit faciendo de suo primo modo, pluribus modis. Sed contra: duplex vinculum facit maiorem obligationem.

Ergo similiter et duplex ratio debiti facit magis debitum. Si ergo Christus non potuit facere aliquid magis debitum, nec etiam potuit aliquid facere pluribus modis debitum.

SC6

Praeterea, difficultas voluntarium diminuit.

Cum ergo meritum debeat esse voluntarium, videtur quod difficultas meritum diminuat. Sed passiones difficultatem faciunt. Ergo diminuunt meritum magis quam aliquid ad meritum operentur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod passionibus non meremur per se, sed quasi per accidens, si proprie accipiatur mereri.

Cum autem mereri respectu mercedis dicatur, proprie mereri est aliquid sibi magis acquirere pro mercede; quod quidem non fit nisi cum aliquid damus quod est condignum ei quod mereri dicimur. Dare autem non possumus nisi id quod nostrum est, cuius Domini sumus. Sumus autem Domini nostrorum actuum per voluntatem; non solum illorum qui immediate ex voluntate eliciuntur, ut diligere et velle, sed eorum qui a voluntate imperantur per alias potentias elicti, ut ambulare, loqui, et huiusmodi.

Isti autem actus non sunt condigni quasi pretium respectu vitae aeternae, nisi secundum quod sunt gratia et caritate informati.

Unde ad hoc quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperantis vel elicentis; et iterum quod sit caritate informatus.

Quia vero principium actus est habitus et potentia, et etiam ipsum obiectum, ideo quasi secundario dicimur mereri et habitibus et potentiis et obiectis. Sed id quod primo et per se est meritorium, est voluntarius actus gratia informatus.

Passiones autem non sunt voluntatis nec ut imperantis nec ut elicentis: passionum enim principium, in quantum huiusmodi, non est in nobis; voluntaria autem dicuntur aliqua ex hoc quod in nobis sunt: unde passiones interdum actum voluntatis praeveniunt.

Et ideo per se passionibus non meremur; secundum tamen quod aliquo modo concomitantur voluntatem, aliquo modo se habent ad meritum, ut sic possint dici esse meritoriae quasi per accidens.

Habet autem se passio ad voluntatem tripliciter.

Uno modo ut voluntatis obiectum: et sic passiones dicuntur esse meritoriae, in quantum sunt volitae vel amatae.

Id enim quo per se meremur, secundum hoc non erit ipsa passio, sed passionis voluntas.

Secundo prout passio aliqua excitat voluntatem, vel intendit eam. Quod dupliciter accidere potest: vel per se, vel per accidens.

Per se quidem, quando passio excitat voluntatem ad id quod est sibi consimile, sicut cum ex concupiscentia voluntas inclinatur ad consentiendum concupiscibili, ex ira ad volendum vindictam. Per accidens vero, quando passio per quamdam occasionem excitat voluntatem ad contrarium; sicut in casto homine, quando insurgit passio concupiscentiae, voluntas cum maiori conatu resistit; circa difficilia enim magis conamur.

Et sic passiones dicuntur esse meritoriae, in quantum voluntas excitata a passione meritoria est.

Tertio modo e converso, quando ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiorem; sicut cum quis per voluntatem detestatur peccati turpitudinem, ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundiam afficitur; et sic verecundia dicitur esse vel laudabilis vel meritoria, ratione voluntatis causantis.

In primo ergo modo passio se habet ad voluntatem ut obiectum: in secundo ut principium: in tertio ut effectus.

Unde primus modus remotior est a meritorio: pari enim ratione posset dici aurum vel argentum meritorium vel demeritorium, in quantum huiusmodi volendo meremur vel demeremur.

Ultimus autem modus est ad meritum propinquior, secundum quod effectus recipit a causa, et non e converso.

Et sic, proprie accipiendo meritum, passionibus non meremur nisi per accidens.

Potest autem et meritum large accipi, secundum quod quaelibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud; sicut si dicamus, mulierem ratione pulchritudinis mereri coniugium regis. Et sic passionibus corporalibus mereri dicimur, in quantum ipsae passiones reddunt nos quodammodo aptos ad aliquam gloriam percipiendam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptis Dei admonemur ad gaudendum et timendum, secundum quod gaudium, timor, et huiusmodi, in actu voluntatis consistunt, et non sunt passiones, ut ex praedictis, in corp.

Art., patet; vel secundum quod huiusmodi passiones ex voluntate consequuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus dicit has passiones esse voluntates, in quantum ex voluntate consequuntur in nobis; unde subiungit: omnino secundum varietatem eorum quae appetuntur vel fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel alios affectus mutatur et vertitur.

Vel loquitur de eis secundum quod nominant quosdam actus voluntatis, ut dictum est, in corp. Art..

RA3

Ad tertium dicendum, quod passio corporalis martyris ad meritum essentialis praemii non facit, nisi in quantum est volita; sed ad praemium accidentale, quod est aureola, martyrizatio ordinatur per modum meriti, secundum quod facit quamdam decentiam respectu aureolae: decens enim est ut qui Christo conformatur in passione, ei conformetur in gloria; Rom. VIII, 17: si tamen compatimur ut simul glorificemur. Sciendum tamen est, quod voluntas non potest eodem modo se habere ad passiones corporales dum homo eas non patitur, sicut quando eas

patitur, propter earum acerbiteriam. Unde, secundum Philosophum in III ethic., in talibus sufficit fortem non contristari. Et ideo ipsa corporalis passio actualiter perpeffa et est signum voluntatis firmae et constantis, et est eius excitativa, secundum quod homo circa difficilia conatur.

Et sic aureola non debetur confessori, quamvis debeatur martyri.

RA4

Unde patet solutio ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ad passionis intensionem sequitur intensio praemiorum, vel ratione cuiusdam decentiae, vel ratione voluntatis intensae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis voluntas augeatur in passione et in actu exteriori, non tamen est simile de utroque: nam actus imperatur a voluntate, non autem passio.

Unde non similiter se habent ad meritum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod obiectum determinat voluntatem secundum speciem actus: meritum autem non consistit in actu, proprie loquendo, secundum speciem actus, sed secundum radicem, quae est caritas. Et ideo non oportet quod formaliter passione mereamur, quamvis habeat se ut obiectum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod totus labor quem sustinet aliquis confessor longinquo tempore, non potest adaequari morti quam martyr sustinet in momento, secundum operis genus. Nam per mortem privatur id quod est maxime diligibile, scilicet vivere et esse: unde est finis terribilium, secundum Philosophum in III ethicorum; et circa eam est maxime virtus fortitudinis.

Et hoc patet manifeste ex hoc quod homines diuturnis afflictionibus fatigati horrent mortem, quasi magis eligentes afflictiones alias pati quam mortem.

Et ideo Philosophus in IX ethicorum dicit, quod virtuosus exponit se morti, magis eligens unam bonam actionem et magnam quam multas parvas; quasi ille actus fortitudinis in sumendo mortem praeponderet multis aliis virtuosis operationibus.

Et ideo quantum ad genus operis plus meretur minimus martyr quam quicumque confessor.

Tamen quantum ad radicem operis potest confessor plus mereri, in quantum ex maiori caritate operatur: quia praemium essenziale respondet radici caritatis, accidentale vero generi actus.

Inde est quod aliquis confessor potest aliquo martyre esse eminentior quantum ad praemium essenziale, martyr tamen quantum ad praemium accidentale.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Glossa illa loquitur de tribulatione secundum quod est voluta, vel voluntatem excitans.

RA10

Et similiter dicendum ad decimum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod virgini quae corrumperetur propter Christum, ipsa corruptio foret meritoria, sicut aliae passionis martyrum; non quia corruptio ipsa esset voluntaria, sed quia eius antecedens esset voluntarium, scilicet permanere in confessione Christi, ad quod sequitur eam corrumpi; et sic corruptio illa esset voluntaria, non voluntate absoluta, sed voluntate quasi conditionata, in quantum eligit magis hoc opprobrium quam Christum negare.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod duplex est difficultas. Una quae est ex magnitudine facti et eius bonitate: et haec difficultas requiritur ad virtutem; alia quae est ex parte agentis, in quantum est deficiens vel impeditus circa rectas operationes; et hanc difficultatem vel tollit vel minuit virtus. Et sic passionis difficultatem faciunt.

Prima ergo difficultas, quae est ex parte facti, per se facit ad meritum, sicut bonitas actus; secunda vero, quae est ex infirmitate operantis, non facit ad meritum, nisi forte occasionaliter, in quantum est occasio maioris conatus.

Non autem verum est hoc quod Adam in primo statu non potuerit mereri, si gratiam habuit, quamvis nihil impelleret ad malum: quia si perstitisset, ad gloriam quandoque pervenisset; et constat quod non sine merito.

Nec magister dicit quod mereri non potuisset in primo statu; sed dicit quod poterat vitare peccatum sine gratia, ex hoc quod nihil impellebat ad malum. Sine gratia vero nihil potest esse meritorium.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod timor ille poenarum aeternarum qui est per se meritorius, est in voluntate, et non est passio, proprie loquendo, ut ex praedictis, in corp.

Art., patet potest tamen in inferiori appetitu excitari passio timoris ex poenis aeternis vel per redundantiam ex superiori appetitu in inferiore, vel per hoc quod conceptio intellectus de poenis aeternis formatur in imaginatione, et sic movetur appetitus inferior per passionem timoris. Sed hic timor non se habet ad meritum nisi per accidens, ut dictum est.

RA14

Ad decimumquartum dicitur, quod praemium correspondet merito quoad commensurationem, quia secundum quantitatem meriti est quantitas praemii; non autem ei semper correspondet quoad suppositum praecise: potest enim quis mereri alteri primam gratiam.

Et ita in proposito corpus praemiabitur, non quia ipsum corpus meruerit, sed quia anima per voluntatem meruerit aliquam gloriam corpori.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod loquendo de difficultate ex parte nostra, sic passiones difficultatem habent magis quam actus voluntatis; sed sic difficultas non facit ad meritum nisi per accidens, ut dictum est; et similiter nec passiones. Sed loquendo de difficultate quae est ex excellentia vel bonitate rei quae per se facit ad meritum, sic est maior difficultas ex parte actuum voluntatis.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod passiones sunt meritoriae in quantum sunt effectus et indicia bonae voluntatis; sicut patet de verecundia, quae indicat voluntatem hominis repugnare turpitudini peccati, et misericordia, quae est dilectionis signum. Et ideo quandoque a sanctis nomina harum passionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas allicitur, quae est harum passionum principium.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod primi motus non habent perfectam rationem peccati vel demeriti, sed sunt quasi quaedam dispositiones ad demeritum, sicut veniale est dispositio ad mortale: unde non oportet quod ipsi motus sensualitatis sint secundum se merita, quia meritum non potest esse nisi actus voluntarius, ut dictum est, in corp. Art.. Passiones autem istae dicuntur interdum vitia, in quantum nominibus passionum vel actus voluntatis designantur vel habitus. Etiam vitia contra naturam passiones nominantur, quamvis sint voluntarii actus, in quantum per huiusmodi vitia natura a suo ordine perturbatur.

RC1

Ad illud vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod passionibus inviti cedimus, non quantum ad consensum, cum eis non nisi voluntate consentiamus; sed quantum ad aliquam corporalem transmutationem, sicut est risus et fletus, et alia huiusmodi. Et ideo in quantum eis voluntate consentimus vel dissentimus, sunt meritoriae vel demeritoriae.

RC2

Ad secundum dicendum, quod passiones inferioris appetitus quamvis aliquando praeveniant actum voluntatis, non tamen semper.

Non enim similiter ordinantur appetitivae sicut apprehensivae. Nam intellectus noster accipit a sensu, unde operatio intellectus esse non potest nisi praesistente alia operatione sensus; voluntas autem non accipit ab appetitu inferiori, sed magis ipsum movet. Et ideo non oportet quod actum voluntatis praecedat passio inferioris appetitus.

RC3

Ad tertium dicendum, quod quamvis passiones non sint laudabiles per se, possunt tamen esse laudabiles per accidens, ut dictum est, in corpore articuli.

RC4

Ad quartum dicendum, quod Christus per passionem suam meruit sibi et nobis. Sibi quidem gloriam corporis, quam quamvis per alia praecedentia merita meruerit, tamen per quamdam decentiam proprie claritas resurrectionis est praemium passionis, quia exaltatio est proprium humilitatis praemium. Nobis autem meruit, in quantum in sua passione pro peccato totius humani generis satisfecit, non autem per praecedentia opera, quamvis per ea nobis meruerit. Poenalitas autem ad satisfactionem requiritur per modum cuiusdam recompensationis contra delectationem peccati.

RC5

Ad quintum dicendum, quod gloriam corporis Christus per passionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam: fecit tamen alio modo debitam quo prius non erat. Nec tamen sequitur quod magis debitam: hoc enim sequeretur, si causa debiti vel augetur vel multiplicaretur, sicut fit quando duplici promissione obligatio augetur; quod in merito Christi non accidit, quia gratia eius non est augmentata.

RC6

Ad sextum dicendum, quod difficultas per se impedit voluntarium; sed per accidens auget, in quantum aliquis difficultati contra conatur.

Ipsa tamen difficultas ad satisfactionem facit ratione poenaltatis.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito. Scilicet quis plus mereatur, utrum ille qui bene facit pauperi cum quadam compassione misericordiae, vel qui facit absque omni passione, ex solo iudicio rationis.

TTB

Et videtur quod plus mereatur qui facit ex solo iudicio rationis.

AG1

Meritum enim peccato opponitur. Sed plus peccat qui ex sola electione facit peccatum, quam qui peccat ex passione instigatus: primus enim dicitur peccare ex certa malitia, secundus ex infirmitate. Ergo plus meretur qui facit aliquid bonum ex solo iudicio rationis quam qui facit cum aliqua passione misericordiae.

AG2

Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit meritorium, vel actus virtutis, non solum requiritur bonum quod fit, sed modus quo bene fiat, quod non potest esse sine affectione misericordiae. Sed contra: ad hoc quod aliquis actus bene fiat, tria requiruntur, secundum Philosophum in II ethic.: scilicet voluntas eligens actum, ratio medium in actu constituens, relatio habitus in finem debitum.

Haec autem omnia possunt esse sine passione misericordiae in eo qui dat eleemosynam.

Ergo sine ea potest esse non tantum id quod fit, sed bene fieri. Probatio mediae. Omnia enim tria praedicta fiunt per actum voluntatis et rationis. Sed actus voluntatis et rationis non dependet a passione: quia ratio et voluntas movent inferiores vires in quibus sunt passiones; motio autem motoris non dependet a motu mobilis. Ergo tria praedicta possunt esse sine passione.

AG3

Praeterea, ad actum virtutis discretio rationis exigitur: unde Gregorius dicit in moralibus, quod nisi ceterae virtutes ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. Passiones autem omnes impediunt iudicium vel discretionem rationis: unde dicit Sallustius in catilinario: omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab ira, amore, odio, misericordia vacui esse debent: non enim animus facile verum praevidet, ubi afficiunt ista. Ergo huiusmodi passiones diminuunt de laude virtutis, et ita de merito.

AG4

Praeterea, concupiscibilis non minus impedit iudicium rationis quam irascibilis. Sed passio irascibilis actui virtutis adiuncta turbat iudicium rationis; unde dicit Gregorius, quod ira per zelum turbat iudicium rationis. Ergo etc..

AG5

Praeterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in Lib. VII physic..

Ergo id magis est virtuosum in nobis per quod magis appropinquamus perfectis. Sed Deo et Angelis magis assimilantur operantes ex iudicio rationis sine passione: Deus enim punit sine ira, et relevat passionem misericordiae sine misericordiae passione. Ergo magis est virtuosum facere bonum sine his passionibus.

AG6

Praeterea, virtutes purgati animi sunt ceteris digniores. Sed sicut dicit Macrobius super somnium scipionis, virtutes purgati animi faciunt passiones penitus oblivisci. Ergo actus virtutis, sine passione factus, est laudabilior, et magis meritorius.

AG7

Praeterea, quanto amor caritatis in nobis est magis a carnali amore depuratus, tanto est laudabilior: non enim carnalis, sed spiritualis inter nos debet esse dilectio, ut Augustinus dicit in regula.

Sed passio amoris cum quadam carnalitate est. Ergo actus caritatis sine passione amoris est laudabilior: et eadem ratio est de aliis passionibus.

AG8

Praeterea, tullius dicit in libro de offic.: benevolentiam non ardore quidem amoris, sed stabilitate mentis esse decet. Ardor autem ad passionem pertinet. Ergo passio diminit laudem actus virtutis.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, libro XIV de civitate Dei: dum huius vitae infirmitatem gerimus, si passiones omnino nullas habeamus, tunc non recte vivimus: vituperabat enim et detestabatur apostolus quosdam, quos etiam esse dixit sine affectione.

Culpavit illos satis Psalmista, de quibus ait in Psalmo LXVIII: sustinui qui simul contristaretur, et non fuit. Et sic videtur quod sine passionibus non possumus recte vivere.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, libro IX de Civit. Dei: irasci peccanti, ut corrigatur; contristari pro afflicto, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat: nescio, utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam stoicorum est solere culpae; et ita longe melius, et humanius, et piorum sensibus accommodatius locutus est cicero ubi ait: nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est. Et sic idem quod prius.

CO

Respondeo. Dicendum, quod passiones animae in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem: vel ut praecedentes, vel ut consequentes: ut praecedentes quidem, in quantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum; ut consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam

commovetur inferior appetitus secundum has passiones, vel etiam in quantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat.

Secundum igitur quod sunt praecedentes voluntatem, sic diminuunt de ratione laudabilis: quia laudabilis est actus voluntatis, secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram et modum.

Qui quidem modus et mensura non servatur, nisi cum actio ex discretione fit. Quae discretio non servatur cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum, etiamsi sit bonum, provocatur; sed erit circa modum actionis, secundum quod impetus passionis est magnus vel parvus; et sic non nisi a casu continget quod debita mensura servetur.

Secundum vero quod consequuntur ad voluntatem, sic non diminuunt laudem actus vel bonitatem: quia erunt moderatae secundum iudicium rationis, ex quo voluntas sequitur.

Sed magis addunt ad bonitatem actus, duplici ratione.

Primo per modum signi: quia passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus. Non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Unde dicit Augustinus, XIV de civitate Dei: dum huius vitae infirmitatem gerimus, si passiones nullas habeamus, non recte vivimus.

Et post pauca subiungit causam, dicens: nam omnino non dolere dum sumus in hoc loco miseriae, non sine magna mercede contingit unanimitatis in animo, et stuporis in corpore.

Secundo per modum adiutorii: quia quando voluntas iudicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitetur; eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum. Unde dicit Augustinus, IX de civitate Dei: servit autem motus misericordiae rationi, quando in ira probatur misericordia, ut iustitia conservetur. Et hoc est quod Philosophus dicit in libro III ethicorum inducens versum Homeri: virtutem et furorem erige; quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio irae electionem virtutis sequens facit ad maiorem promptitudinem actus; si autem praecederet, virtutis modum perturbaret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod perfecta ratio laudabilis et vituperabilis consistit in voluntario; unde id quod minuit de ratione voluntarii, diminuit rationem laudabilis in bono, et vituperabilis in malo.

Passio autem praecedens electionem, diminuit rationem voluntarii, et ideo laudem boni actus et vituperium mali diminuit. Sed passio sequens est signum magnitudinis voluntatis, ut dictum est, in corp. Art.; unde, sicut in bono addit ad laudem, ita in malo ad vituperium.

Ille autem ex passione peccare dicitur in quo passio inducit ad electionem peccati. Qui autem ex electione peccati vituperationem peccati incidit, non dicitur ex passione peccare, sed cum passione.

Verum est ergo quod ex passione agere diminuit et laudem et vituperium; sed cum passione agere potest utrumque augere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione; non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in opere virtutis est necessaria et electio et executio.

Ad electionem autem requiritur discretio; ad executionem vero eius quod iam determinatum est, requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum ut homo actualiter in executione operis existens multum circa opus meditetur: hoc enim, ut Avicenna dicit in sua metaphys., potius officeret quam prodesset; sicut patet in cytharoedo qui multum impediretur, si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret; et similiter scriptor, si in formatione singularum litterarum cogitaret.

Et inde est quod passio electionem praeveniens impedit actum virtutis, in quantum impedit iudicium rationis, quod necessarium est in eligendo; postquam vero puro iudicio rationis iam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat; quia si in aliquo turbet iudicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis.

RA4

Et per hoc patet solutio ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Deus et Angeli non sunt susceptivi passionis, et ideo ex voluntate perfecta in eis nulla passio sequitur; sequeretur autem, si passionis capaces essent.

Et propter hoc ex quadam operum similitudine consuetudines locutionis humanae in Angelos usurpantur, non propter aliquam affectionem infirmitatum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illi qui habent virtutes purgati animi, sunt aliquo modo immunes a passionibus inclinantibus in contrarium eius quod eligit virtus, et iterum a passionibus inducentibus voluntatem; non autem a passionibus voluntatem consequentibus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ad carnalitatem dilectionis pertinet, si passio amoris dilectionem voluntatis praecedat, non autem si sequatur; hoc enim ad fervorem pertinet caritatis, qui in hoc consistit quod dilectio quae est in superiori parte, sui vehementia usque ad permutationem inferioris partis redundat.

RA8

Et per hoc patet solutio ad octavum.

la8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum huiusmodi passiones in Christo fuerint.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, secundum Augustinum, Lib. XII de trinitate, omne agens est praestantius patiente. Sed nullum creatum est praestantius anima Christi. Ergo in anima Christi non potuit esse aliqua passio.

AG2

Praeterea, secundum Macrobius, fortitudinis purgati animi est passiones ignorare, non vincere. Sed Christus habuit maxime virtutes animi purgati. Ergo in eo huiusmodi passiones non fuerunt.

AG3

Praeterea, secundum Damascenum, passio est motus animae appetitivae per suspensionem boni vel mali. Sed in Christo non fuit suspicio; haec enim ad ignorantiam pertinet. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animae.

AG4

Praeterea, secundum Augustinum, passio est motus animi contra rationem. Sed in Christo nullus motus fuit contra rationem. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animae.

AG5

Praeterea, Christus quantum ad animam non est Angelis minoratus, sed solummodo quantum ad infirmitatem carnis. Sed in Angelis passiones non sunt, ut Augustinus dicit, IX de civitate Dei. Ergo nec in anima Christi fuerunt.

AG6

Praeterea, Christus fuit perfectior secundum animam quam homo in primo statu.

Sed homo in primo statu his passionibus subiectus non erat: quia, ut dicit Augustinus, XI de Civit. Dei: ad vitae praesentis pertinet infirmitatem in quibuscumque bonis officiis, huiusmodi perpeti affectus; infirmitas autem in primo statu non fuit. Ergo nec in Christo huiusmodi passiones fuerunt.

AG7

Dolor est sensus divisionis vel corruptionis. Sed in Christo neque fuit sensus corruptio neque divisio: quia, ut dicit Hilarius, habuit vim poenae sine sensu poenae; neque fuit in eo divisio vel corruptio, quia a summo bono nulla deperditio fieri potuit. Ergo in Christo non fuit dolor.

AG8

Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed in corporibus sanctorum non erit aliqua passio propter hanc causam, quia erunt a fomite depurata, et animabus gloriosis unita. Cum ergo hoc fuerit in corpore Christi, videtur quod non potuerit esse in eo corporalis passionis dolor.

AG9

Praeterea, nullus dolet vel tristatur nisi de sui boni amissione: propter hoc enim et malum est contristabile, quia adimit bonum.

Sed bonum hominis est virtus; hoc enim solo homo efficitur bonus. Ergo, cum in Christo istud bonum ademptum non fuerit, in eo tristitia vel dolor non fuit.

AG10

Praeterea, secundum Augustinum, lib.

XIV de Civit. Dei, cap. VI, cum dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est. Sed in Christo nihil accidit quod ipse noluerit. Ergo in Christo passio tristitiae vel doloris non fuit.

AG11

Praeterea, nullus rationabiliter tristatur vel dolet nisi propter aliquam laesionem. Sed, sicut probat chrysostomus, nullus laeditur nisi a seipso; quod quidem sapientis non est.

Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, tristitia in eo non fuit.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur marci cap.

XIV, 33: coepit Jesus pavere et taedere et maestus esse.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, quod recta voluntas non solum inculpabiles, verum laudabiles habet motus hos. Sed in Christo fuit recta voluntas. Ergo in eo isti motus fuerunt.

SC3

Praeterea, in Christo fuerunt defectus huius vitae qui perfectioni gratiae non repugnant.

Sed huiusmodi passiones non repugnant perfectioni gratiae, sed magis a gratia causantur, ut patet per Augustinum: hi enim effectus de amore bono et de sancta caritate veniunt. Ergo huiusmodi passiones in Christo fuerunt.

CO

Respondeo. Dicendum, quod passiones istae aliter sunt in peccatoribus, aliter in iustis et perfectis et imperfectis, aliter in Christo homine, aliter in primo homine et beatis; in Angelis enim et Deo omnino non sunt: quia vis appetitiva sensibilis in eis non est, cuius sunt motus huiusmodi passiones.

Ad dictorum autem evidentiam sciendum est, quod huiusmodi passiones animi quatuor differentiis distingui possunt, secundum quam distinctionem magis vel minus proprie passionis rationem habent.

Primo ex hoc quod aliquis afficitur passione animi per id quod est contrarium sive nocivum, vel per id quod est conveniens et proficuum. Et magis salvatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nocivo, quam si sequatur ex proficuo; propter hoc quod passio importat quamdam transmutationem patientis a sua naturali dispositione in contrariam dispositionem.

Et inde est quod dolor et tristitia et timor, et aliae huiusmodi passiones, quae sunt respectu mali, habent rationem passionis magis quam gaudium et amor et alia huiusmodi, quae sunt respectu boni; quamvis in his ratio passionis salvetur, secundum quod cor per huiusmodi dilatatur vel accenditur, vel qualitercumque disponitur aliter quam sit eius communis dispositio: unde ex huiusmodi affectionibus aliquem mori contingit.

Secundo per hoc quod passio totaliter est ab extrinseco, vel est ab aliquo principio intrinseco; magis tamen salvatur ratio passionis quando est ab extrinseco quam quando est ab intrinseco.

Ab extrinseco quidem est quando passio subito concitatur ex occurso alicuius convenientis vel nocivi; ab intrinseco autem quando ex ipsa voluntate passiones istae causantur per modum qui est dictus; et tunc non sunt subitae, cum sequantur iudicium rationis.

Tertio ex hoc quod aliquid vel totaliter transmutatur, vel non totaliter.

Quod enim aliquid alteratur, et non totaliter transmutatur, non ita proprie pati dicimus sicut quod totaliter in contrarium transmutatur: magis enim proprie dicimus hominem pati infirmitatem si totum corpus eius infirmetur, quam si morbus accidat in aliqua eius parte.

Tunc autem totaliter homo per huiusmodi affectus transmutatur quando non sistunt in appetitu inferiori, sed trahunt ad se et superiorem.

Quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem; unde sic dicuntur propassiones, primo autem modo passiones.

Quarto per hoc quod transmutatio est remissa vel intensa.

Remissae enim transmutationes minus proprie passiones vocantur; unde Damascenus dicit in III Lib.: non omnes motus passivi passio vocantur, sed qui sunt vehementiores, et in sensum procedentes: qui enim sunt parvi et insensibiles, nondum passiones sunt.

Sciendum est ergo, quod in hominibus in statu viae, si sunt peccatores, sunt passiones respectu boni et respectu mali non solum praevisae, sed subitae, et intensae, et frequentes, et perfectae; unde dicuntur passionum sectatores in I ethicor..

In iustis vero nunquam sunt perfectae, quia ratio in eis nunquam deducitur a passionibus; sunt tamen vehementes in imperfectis, sed in perfectis sunt debiles, inferioribus viribus per habitum virtutum Moralium refrenatis. Habent tamen passiones non solum praevisae, sed subitae; et non solum respectu boni, sed respectu mali.

In beatis vero, et in homine in primo statu, et in Christo secundum statum infirmitatis, huiusmodi passiones nunquam sunt subitae: eo quod propter perfectionem boni in eis, inferiorum virium ad superiores, nullus motus exurgit in appetitu inferiori nisi secundum dictamen rationis; unde dicit Damascenus in III Lib.: non praecedebant in Domino voluntatem naturalia; sed volens esurivit, volens timuit.

Et similiter intelligendum est de beatis post resurrectionem, et de hominibus in primo statu.

Sed hoc interest, quod in Christo non solum fuerunt passiones respectu boni, sed respectu mali: habebat enim corpus passibile, et ideo ex imaginatione nocivi naturaliter passio timoris et tristitiae et huiusmodi in eo poterant esse. Sed in primo statu et in beatis non potest esse apprehensio alicuius ut nocivi; et ideo in eis non est passio nisi respectu boni, sicut amor, gaudium, et huiusmodi; non autem tristitia vel timor aut ira vel aliquid tale.

Sic ergo concedimus, veras passiones in Christo fuisse; unde dicit Augustinus, XIV de civitate Dei: Christus hos motus certissime dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet agens esse simpliciter praestantius patiente, sed secundum quid, scilicet in quantum est agens: et sic nihil prohibet obiectum animae Christi esse ea praestantius, in quantum est activum, et anima Christi aliquam habet passivam potentiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, secundum Augustinum, IX de civitate Dei, circa hoc fuit contentio inter stoicos et Peripateticos, quae tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem.

Nam stoici dicebant, huiusmodi passiones nullo modo esse in animo sapientis. Sapientem autem eum dicebant qui perfectus est in virtutibus, quasi habens animi purgati virtutem.

Peripatetici vero dicunt, has passiones animi in sapientem cadere, sed moderatas, rationique subiectas.

Probat autem Augustinus, ex cuiusdam stoici confessione, quod stoici volebant huiusmodi affectus subitos in animo sapientis esse, sine hoc tamen quod approbentur, vel quod eis consentiatur.

Quos quidem passiones non dicebant, sed quasi visa vel phantasias.

Unde patet quod secundum rem stoici nihil aliud quam Peripatetici dicebant, sed erat tantummodo in verbis dissonantia; quia quod Peripatetici passiones nominabant, stoici appellabant aliter.

Sic ergo secundum stoicorum sententiam Macrobius et Plotinus dicunt, passiones cum virtute purgati animi non esse: non quia non sint aliqui subiti motus passionum in huiusmodi virtuosus; sed quia nec rationem trahunt, nec adeo vehementes sunt, quod pacem multum perturbent; secundum quod Philosophus dicit in libro VII ethic., quod concupiscentiae in temperatis non sunt fortes, sicut sunt in continentibus; quamvis in neutris ratio ad consensum trahatur.

Vel potest dici, et melius, quod cum huiusmodi passiones ex bono et malo oriantur, distinguendae sunt secundum differentiam bonorum et malorum.

Sunt enim quaedam bona et mala naturalia, sicut cibus, potus, sanitas vel aegritudo corporis, et alia huiusmodi; quaedam vero non naturalia, sicut divitiae, honores, et alia huiusmodi, circa quae vita civilis versatur.

Distinguunt autem Plotinus et Macrobius, virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet quod virtutes purgati animi ponuntur in illis qui totaliter sunt a civili conversatione remoti, soli contemplationi sapientiae vacantes. Et ideo in eis non sequuntur aliquae passiones ex bonis vel malis civilibus; non tamen sunt immunes ab illis passionibus quae sequuntur bona vel mala naturalia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidquid causatur ex debili causa, potest ex fortiori causa causari. Aestimatio autem causata est fortior causa ad excitandas passiones, quam suspicio: unde Damascenus posuit illud minimum ex quo potest causari passio; per hoc dans intelligere, quod ex fortiori causa fortior causatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum, XIV de civitate Dei, impassibilitas dupliciter dicitur: uno modo secundum quod privat affectiones quae accidunt contra rationem, et mentem perturbant; alio modo secundum quod excludit omnem affectum. Accipitur ergo passio in praedicta auctoritate secundum quod primae impassibilitati opponitur, non autem secundum quod opponitur secundae. Et sic solummodo in Christo fuit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Christus secundum animam intellectivam fuit Angelis superior: habuit tamen appetitum sensitivum, secundum quem passiones ei inesse poterant, quem Angeli non habent.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in primo homine fuerunt aliquae passiones, ut gaudium et amor, quae sunt respectu boni, non autem dolor vel timor, quae sunt respectu mali: et haec ad praesentem infirmitatem pertinent, quam Adam non habuit: Christus autem voluntarie assumpsit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in Christo fuit vera laesio corporis, et verus sensus laesionis: ipse enim secundum divinitatem est summum bonum, cui nihil subtrahi potest, non autem secundum corpus. Verbum autem Hilarii, ut quidam dicunt, postmodum est ab ipso retractatum.

Vel potest dici, quod ideo dicit Christum sensum poenae non habuisse, non quia poenam non senserit, sed quia sensus iste non pervenit usque ad rationem immutandam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima glorificata est, secundum communem cursum, corpus ei unitum gloriosum efficitur, et impassibile laesionis; unde dicit Augustinus in epistola ad dioscorum: tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine, quae in fine temporum sanctis promittitur, redundet in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo quae fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor.

Sed Christus in sua potestate habens animam suam et corpus, propter virtutem divinitatis ex quadam dispositione, et habebat in anima beatitudinem, et in corpore passibilitatem, verbo permittente corpori id quod est sibi proprium, ut Damascenus dicit; unde singulare fuit in Christo ut ex plenitudine beatitudinis animae non redundaret gloria in corpus.

RA9

Ad nonum dicendum, quod bonum hominis, stoici non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi.

Reliqua vero, sicut corporalia, et ea quae sunt fortunae exterioris, non appellabant bona, sed commoda; quae tamen Peripatetici bona appellabant, sed minima, virtutes autem maxima bona. Quae differentia non erat nisi secundum nomina.

Sicut enim ex minimis bonis secundum Peripateticos, ita ex commodis secundum stoicos aliqui motus in animo sapientis oriuntur, licet non rationem perturbantes. Et sic non est verum quod in animo sapientis ex solo defectu virtutis possit tristitia oriri.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quamvis laesio corporis in Christo non fuerit nolente ratione, fuit tamen contra appetitum sensualitatis; et sic fuit ibi tristitia.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod chrysostomus loquitur de laesione qua aliquis efficitur miser, qua scilicet privatur bono virtutis; non autem ex sola tali laesione passio tristitiae in sapientem oritur, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

Ja9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Tunc enim homo conturbari dicitur et a passione deduci, quando commotio passionis usque ad rationem pertingit. Perturbari autem et a passione deduci, non est alicuius sapientis. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, videtur quod in ipso dolor usque ad superiorem rationem non pervenerit.

AG2

Praeterea, unaquaeque potentia delectari dicitur secundum convenientiam proprii obiecti.

Ergo et dolor alicui potentiae attribui non debet nisi propter nocumentum quod accidit ex parte obiecti. Sed respectu rerum aeternarum, quae sunt superioris rationis obiecta, Christus nullum defectum vel impedimentum patiebatur. Ergo in superiori ratione Christi, passio doloris non fuit.

AG3

Praeterea, secundum Augustinum, XIV de civitate Dei, dolor pertinet ad corporales passiones. Ergo dolor non pertinet ad animam, nisi secundum quod est corpori coniuncta. Sed secundum rationem superiorem anima corpori non coniungitur, cum, secundum Philosophum in III de anima, intellectus nullius corporis actus sit. Ergo in ratione superiori dolor esse non potest.

AG4

Sed dicendum, quod ratio superior non coniungitur corpori per operationem, coniungitur tamen ei ut forma. Sed contra: secundum Philosophum in Lib. De somno et vigiliis, eiusdem est potentia et actio. Si ergo actus intellectus est animae absque communicatione corporis, et potentia intellectiva erit animae non secundum quod coniungitur corpori: et ita ratio superior non erit corpori coniuncta ut forma.

AG5

Praeterea, secundum Damascenum, passio est motus irrationalis, et appetitivae. Sed dolor et tristitia et huiusmodi sunt quaedam passiones. Ergo in parte superioris rationis non fuerunt in Christo.

AG6

De civitate Dei, dolor vel tristitia est eorum quae nobis nolentibus accidunt.

Sed Christus per superiorem rationem volebat suam passionem corporalem, neque aliquid contra eius voluntatem accidit, quae perfectissime divinae voluntati erat conformis. Ergo in superiori ratione in Christo tristitia vel dolor non fuit.

AG7

Sed dicendum, quod ratio superior ut ratio volebat corporis passionem, non autem ut natura. Sed contra: eadem potentia est ratio ut ratio est considerata, et ut natura: diversa enim consideratio substantiam rei non variat. Si ergo ratio superior ut ratio aliquid volebat, et ut natura nolebat; eadem potentia simul et semel aliquid volebat et nolebat; quod est impossibile.

AG8

Praeterea, secundum Philosophum, delectationi quae est in considerando, nulla tristitia est opposita vel contraria. Delectatio autem superioris rationis est in contemplando aeterna. Ergo in ea non potest esse aliquid dolor vel tristitia. Haec enim tristitia sive dolor delectationi contemplativae opponeretur. Et ita in anima Christi secundum superiorem rationem passio doloris vel tristitiae non fuit.

SC1

Sed contra. Est quod in Psal. Lxxxvii, V. 4 dicitur: repleta est malis anima mea; Glossa: non vitiis, sed doloribus. Ergo in qualibet parte animae Christi fuit dolor; et ita in superiori ratione.

SC2

Praeterea, satisfactio respondet culpae.

Sed Christus sua passione satisfecit pro culpa primi hominis. Cum ergo culpa illa pervenit usque ad superiorem rationem; et passio Christi ad superiorem rationem debuit pervenire.

SC3

Praeterea, ut dicit Glossa, super illud: repleta est malis anima mea, anima dolendo compatitur corpori cui unitur. Sed ratio ut ratio dicit respectum ad corpus: quod patet ex hoc quod in Angelis, qui non habent corpora sibi naturaliter unita, non dicimus rationem, sed intellectum; in animabus autem corporibus unitis dicimus rationem. Ergo in superiori ratione, ut est ratio, fuit dolor passionis Christi.

SC4

Praeterea, tota anima, secundum Augustinum, est in toto corpore. Ergo quaelibet pars eius est corpori unita. Sed ratio superior, ut ratio, est quaedam pars animae. Ergo est corpori unita; et ita compatitur per dolorem corpori compatienti.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut ex praedictis, art. 2 huius quaest., patet, duplex est passio, qua anima per accidens patitur: una corporalis, quae incipit a corpore, et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita; alia vero est passio animalis, quae causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cuius motum sequitur quaedam transmutatio corporalis.

Loquendo ergo de prima passione, ad quam pertinet dolor, secundum Augustinum, sic dicendum est, quod dolor passionis Christi quodammodo fuit in superiori ratione ipsius, et quodammodo non.

Sunt enim duo in dolore: scilicet laesio, et laesionis experimentalis perceptio.

Laesio quidem principaliter est in corpore, sed consequenter in anima in quantum corpori unitur. Unitur autem anima corpori per suam essentiam: in essentia vero animae omnes potentiae radicanur: et secundum hoc illa laesio ad animam et ad omnes partes eius in Christo pertinebat, etiam ad superiorem rationem, secundum quod in essentia animae fundatur.

Experimentalis autem perceptio laesionis ad solum sensum tactus pertinet, ut supra, art. 3 huius quaest., dictum est.

Loquendo vero de passione animali, in illa sola parte animae potest esse tristitia, quae est passio animalis proprie, ex cuius obiecto tristitia contingit, per cuius apprehensionem et appetitum tristitia contingit.

Ex obiecto autem superioris rationis in anima Christi nulla ratio tristitiae accidere poterat; scilicet ex parte aeternorum quibus perfectissime fruebatur; et ideo tristitia animalis in superiori ratione animae Christi esse non potuit.

Patiebatur ergo superior ratio in Christo dolore corporali secundum quod in essentia animae radicanur; non autem patiebatur tristitia animali, secundum quod per actum proprium ad aeterna conspicienda respiciebat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tunc homo perturbatur et a passione deducitur, quando ratio in propria operatione sequitur inclinationes passionis, consentiendo et eligendo; dolor autem corporalis non pervenit ad superiorem rationem animae Christi, immutando eius propriam rationem, sed solummodo ut radicanur in essentia, ut dictum est, in corp. Art.; et ideo ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis dolor non fuerit in superiori ratione animae Christi per comparisonem ad proprium obiectum, fuit tamen in ea secundum quod comparatur ad propriam radicem, quae est animae essentia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentia potest esse actus corporis dupliciter.

Uno modo in quantum est potentia quaedam: et sic dicitur esse actus corporis, in quantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum; sicut potentia visiva perficit oculum ad exequendum actum visionis: et sic intellectus non est actus corporis.

Alio modo ratione essentiae in qua fundatur: et sic tam intellectus quam aliae potentiae corpori coniunguntur ut forma, in quantum sunt in anima, quae per sui essentiam est corporis forma.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa obiectio procedit secundum rationem potentiae, non autem secundum quod in essentia animae radicanur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Damascenus loquitur de passione animali: quae quidem passio sicut in proprio subiecto est in appetitiva sensuali, sed est in apprehensiva quasi causaliter, in quantum ex obiecto apprehenso motus passionis in appetitiva consurgit.

Sunt autem et in appetitu superiori aliquae operationes consimiles passionibus inferioris appetitus, ratione cuius similitudinis nomina passionum aliquando Angelis vel Deo attribuuntur, ut Augustinus dicit, IX de civitate Dei.

Et per hunc modum quandoque tristitia dicitur esse in superiori ratione quantum ad apprehensivam et appetitivam.

Sic tamen non dicimus fuisse dolorem in superiori ratione animae Christi, sed secundum quod in essentia animae radicanur, ut dictum est in corp. Art..

RA6

Ad sextum dicendum, quod obiectio illa probat, in ratione superiori non fuisse dolorem, secundum quod per propriam operationem ad suum obiectum comparatur: sic enim nihil ea nolente accidit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod distinctio illa qua distinguitur ratio ut ratio, et ratio ut natura, dupliciter potest intelligi.

Uno modo ita quod ratio ut natura dicatur ratio secundum quod est naturae creaturae rationalis, prout scilicet fundata in essentia animae dat esse naturale corpori: ratio vero ut ratio dicatur secundum id quod est proprium rationis in quantum est ratio; et hoc est actus eius, quia potentiae definiuntur per actus.

Quia igitur dolor non est in superiori ratione prout secundum actum proprium comparatur ad obiectum, sed secundum quod in essentia animae radicatur; ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem ut natura, non autem ut ratio.

Et est simile de visu qui fundatur super actum, in quantum organum visus est organum tactus. Unde dupliciter visus potest pati laesionem: uno modo per actum proprium, sicut cum ab excellenti luce visio obtunditur: et haec est passio visus ut visus; alio modo prout fundatur in tactu, ut cum oculus pungitur, vel aliquo calore dissolvitur: et hoc non est passio visus ut est visus, sed ut est quidam tactus.

Alio modo potest intelligi praedicta distinctio, ut dicamus rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quae naturaliter cognoscit vel appetit; rationem vero ut rationem, secundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre.

Sunt enim quaedam quae secundum se considerata sunt fugienda, appetuntur vero secundum ordinem ad aliud: sicut fames et sitis secundum se considerata sunt fugienda; prout autem considerantur ut utilia ad salutem animae vel corporis, sic appetuntur. Et sic ratio ut ratio de eis gaudet, ratio vero ut natura de eis tristatur.

Ita etiam passio corporalis Christi in se considerata fugienda erat: unde ratio ut natura de ea contristabatur et eam nolebat; prout vero ordinabatur ad salutem humani generis, sic bona erat et appetibilis; et sic ratio ut ratio eam volebat, et inde gaudebat.

Sed hoc non potest referri ad rationem superiorem, sed ad inferiorem tantum, quae his quae sunt corporis, intendit sicut proprio obiecto: unde in passiones corporis potest ferri et absolute et cum collatione.

Sed ratio superior non intendit his quae sunt corporis, sicut obiectis: sic enim intendit solis aeternis; ad corporalia vero respicit de eis iudicando per rationes aeternas, quibus non solum conspiciendis, sed consulendis intendit.

Et ita ratio superior non respiciebat ad corporis passionem in Christo nisi in ordine ad rationes aeternas, secundum quas de ea gaudebat, in quantum erat Deo placita. Unde nullo modo ratione propriae operationis tristitia vel dolor in superiori ratione cadebat.

Non autem est inconveniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secundum se: quia potest esse quod id quod non est in se bonum, ex ordine ad alterum accipiat quamdam bonitatem; quamvis hoc non habeat locum in superiori ratione in Christo, respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur nisi ut ad volitam, ut ex dictis patet.

RA8

Ad octavum dicendum, quod consideratio potest causare delectationem dupliciter.

Uno modo ex parte operationis, quae est consideratio; et sic delectationi quae est in considerando, nulla tristitia opponitur vel contrariatur: quia huic considerationi quae est causa delectationis, non est aliqua consideratio contraria, quae sit causa tristitiae: omnis enim consideratio delectabilis est. Non sic autem est ex parte sensus: quia secundum operationes sensus contingit et tristitia et dolor; sicut ex tactu convenientis delectamur, ex tactu autem nocivi dolemus.

Alio modo facit delectationem ex parte considerati; in quantum scilicet aliquid consideratur ut bonum vel ut malum. Et sic ex consideratione potest accidere delectatio et tristitia contraria; sic enim et ipsum non intelligere tristitiam causat, in quantum consideratur ut quoddam malum, secundum se vero non causat nisi negationem delectationis.

Non tamen hoc modo dicimus dolorem esse in superiori ratione animae Christi, sed prout in essentia animae radicatur.

RC1

Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod Glossa non dicit quod anima Christi sit repleta tristitia; sed quod est repleta doloribus, secundum quod compatitur corpori. Et sic non oportet quod passio doloris pertineat ad rationem superiorem, nisi secundum quod est in essentia animae; sic enim corpori unitur.

RC2

Ad secundum dicendum, quod passio Christi non esset satisfactoria, nisi in quantum est voluntarie ex caritate suscepta; et sic non oportet quod dolor sit in superiori parte rationis Christi respectu propriae operationis, sicut in Adam fuit culpa per operationem superioris rationis: quia ipse motus caritatis patientis, qui est in superiori parte rationis, respondet in satisfactione ad id quod fuit in culpa secundum superiorem rationem.

RC3

Ad tertium dicendum, quod in ratione duo intelliguntur: scilicet participatio quaedam intellectualis veritatis, et iterum intellectus obumbratio vel defectus.

Defectus ergo intellectualis virtutis consequitur animam secundum quod unibilis est corpori; sed intellectualis virtus inest ei secundum quod non est sub corpore depressa, sicut aliae formae materiales.

Et ideo, cum operatio rationis insit animae secundum quod participat virtutem intellectualem, non exercetur talis operatio corpore mediante.

RC4

Ad quartum dicendum, quod ratio ut ratio non nominat aliquam potentiam distinctam a ratione ut natura est, sed nominat quemdam modum considerandi ipsam potentiam. Quamvis autem secundum aliquem modum considerandi passio non pertineat ad aliquam potentiam animae, non tamen excluditur quin anima patiatur.

¶a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum per dolorem passionis, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Beatitudo enim magis proprie est in anima quam in corpore. Sed corpus non potest dici beatum vel gloriosum simul dum patitur: quia impassibilitas ad gloriam corporis pertinet.

Ergo nec in ratione superiori Christi potuit esse simul passio doloris et gaudium fruitionis.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit in VII ethic., quod delectatio quaelibet expellit tristitiam contrariam; si autem vehemens sit, expellit omnem tristitiam. Sed delectatio qua superior ratio animae Christi fruebatur divinitate, fuit vehementissima. Ergo expulit a Christo omnem tristitiam et dolorem.

AG3

Praeterea, ratio superior limpidius contemplatur quam Paulus in raptu. Sed ex veri contemplatione anima Pauli abstracta fuit a corpore, non solum quantum ad operationem rationis, sed etiam quantum ad operationes sensibiles. Ergo et Christus nec secundum rationem nec secundum sensum, aliquem dolorem sustinuit.

AG4

Praeterea, ex forti causa sequitur fortis effectus. Sed operatio animae est causa corporalis immutationis, sicut patet quod ex imaginatione terribilium vel delectabilium corpus disponitur ad frigus vel ad calorem. Cum ergo in anima quantum ad superiorem rationem fuerit vehementissimum gaudium, videtur quod corpus fuerit ex hoc gaudio immutatum.

Et ita dolor non potuit esse nec in corpore nec in superiori ratione, secundum quod est corpori unita.

AG5

Praeterea, visio Dei in sua essentia est efficacior quam visio Dei in subiecta creatura.

Sed visio qua Moyses vidit Deum in subiecta creatura, fecit ut non affligeretur fame quadragenario ieiunio. Ergo multo fortius visio Dei in sua essentia, quae Christo conveniebat secundum superiorem rationem, omnem corporalem afflictionem removet; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, id quod est in summo, a quo tamen potest fieri recessus, non patitur contrarii permixtionem; sicut calor ignis, qui est in summo, non patitur permixtionem frigoris, quamvis calor ille sit transmutabilis. Sed gaudium fruitionis fuit in superiori ratione in summo, etiam immutabiliter. Ergo non fuit ibi aliqua permixtio doloris.

AG7

Praeterea, homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus. Utamque autem beatitudinem per peccatum amisit. In Christo autem fuit restituta humana natura ad beatitudinem animae, quae consistit in hoc quod superior ratio divinitate fruebatur. Ergo multo magis fuit restituta ad beatitudinem corporis, quae minus est. Et ita etiam nec secundum corpus in eo dolor fuit; et sic nec in ratione superiori, secundum quod corpori unitur.

AG8

Praeterea, sicut anima Christi unitur verbo ita et caro eius. Sed si caro eius esset glorificata per unionem ad verbum, non posset in ea esse aliquis dolor. Ergo, cum superior ratio sit beatificata per unionem ad verbum, non poterat in ea esse aliquis dolor.

AG9

Praeterea, secundum Augustinum, XII super Genesim ad litteram, gaudium et dolor per essentiam sunt in anima. Gaudium autem et dolor sunt contraria. Cum ergo contraria non possint esse in eodem secundum essentiam, videtur quod in superiori parte rationis non simul potuerit esse gaudium fruitionis et dolor passionis.

AG10

Praeterea, dolor sequitur ex apprehensione nocivi, gaudium ex apprehensione convenientis.

Sed non est possibile simul apprehendere nocivum et conveniens, quia contingit unum solum intelligere, secundum Philosophum.

Ergo in ratione superiori non potuit esse simul dolor et gaudium.

AG11

Praeterea maius posse habet in natura integra ratio supra sensualitatem quam in natura corrupta sensualitas supra rationem. Sed in natura corrupta sensualitas trahit post se rationem.

Ergo multo fortius in Christo, in quo natura humana fuit integra, ratio trahebat post se sensualitatem. Sed tota sensualitas erat particeps gaudii fruitionis, quod erat in ratione: ex quo videtur quod anima Christi totaliter expers erat doloris.

AG12

Praeterea, maior est infirmitas contracta quam assumpta; et similiter potior est unio in persona quam unio per gratiam. Sed in tribus pueris, qui habebant infirmitatem contractam, unio Dei per gratiam eorum corpora a laesione ignis impassibilia servavit.

Ergo multo fortius in Christo, qui non habuit nisi infirmitatem assumptam, unio in persona verbi Dei et fruitio ipsius conservavit rationem immunem a dolore passionis.

AG13

Praeterea, gaudium fruitionis in superiori ratione est per hoc quod ad Deum convertitur; dolor autem passionis per hoc quod convertitur ad corpus: quia simplex, ad quod convertitur, totum convertitur. Ergo in ratione superiori Christi non potuit esse simul gaudium fruitionis et dolor passionis.

AG14

Sed dicendum, quod in Christo fuit duplex status: scilicet viatoris, et comprehensoris; et secundum hos duos status sic potuit inesse ei gaudium fruitionis et dolor passionis.

Sed contra: duplex status Christi nec aufert contrarietatem quae est inter gaudium et dolorem, nec subiectum gaudii et doloris diversificat. Contraria autem non possunt esse in eodem subiecto. Ergo duplex status Christi non facit quod simul possit inesse ei secundum superiorem rationem dolor et gaudium.

AG15

Praeterea, status viatoris et comprehensoris aut sunt contrarii, aut non. Si sunt contrarii, ergo simul inesse Christo non possunt.

Si autem non sunt contrarii; cum contrariorum sint contrariae causae, videtur quod duplex status non possit esse causa per quam Christo simul insint gaudium et dolor, quae sunt contraria.

AG16

Praeterea, quando una potentia intenditur in suo actu, alia ab actu retrahitur.

Multo ergo fortius, quando una potentia est intensa in uno actu, retrahitur ipsa ab alio.

Sed in ratione superiori fuit gaudium intensum.

Ergo per hoc omnino a dolore retrahebatur.

AG17

Sed dicendum, quod dolor erat materialis respectu gaudii: unde per dolorem gaudium non impediabatur. Sed contra: dolor erat de passione corporis, gaudium erat de visione Dei. Ergo dolor passionis non erat materialis respectu gaudii fruitionis; et sic dolor et gaudium in ratione superiori Christi simul esse non potuerunt.

SC1

Sed contra. Secundum proportionem causarum est proportio effectuum. Sed unio animae Christi ad corpus erat causa doloris, unio autem eius ad divinitatem erat causa gaudii: haec autem duae uniones non se impediunt.

Ergo in Christo fuit simul dolor passionis et gaudium fruitionis.

SC2

Praeterea, Christus in eodem instanti fuit verus viator et comprehensor. Ergo habuit ea quae sunt viatoris et comprehensoris. Sed comprehensoris est de divina fruitione intense gaudere, viatoris autem est corporales dolores sentire. Ergo in Christo simul fuit dolor passionis et gaudium fruitionis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in Christo duo praedicta, scilicet gaudium fruitionis et dolor corporalis passionis, se nullatenus impediunt.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod secundum naturae ordinem, propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat; et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque ad mortem: contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animae fit redundantia in corpus glorificandum; ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam.

Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim coniuncta corpori, eius complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem, et alia huiusmodi, ut dicitur in Lib. Sex principiorum.

Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores; cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus. Et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores; ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio ut iudicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur.

In Christo autem secus est. Nam propter divinam virtutem verbi, eius voluntati subiectus erat ordo naturae; unde poterat hoc contingere ut non fieret praedicta redundantia sive ex anima in corpus vel e converso, sive ex superioribus viribus in inferiores vel e converso, virtute verbi id faciente, ut comprobaretur veritas humanae naturae quantum ad singulas partes eius, ut decenter impleretur quantum ad omnia nostrae reparationis mysterium. Unde dicit Damascenus in III libro: movebatur secundum consequentiam naturae, verbo volente et permittente dispensative pati et operari quaecumque propria, ut per omnia naturae credatur veritas.

Sic ergo patet quod, cum in ratione superiori esset summum gaudium, in quantum per eius operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in superiori ratione persistebat, et non derivabatur ad inferiores vires animae, nec ad corpus: alias nullus dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic effectus fruitionis non pervenit ad essentiam animae in quantum est forma corporis, nec in quantum est radix inferiorum virium: sic enim et ad corpus et ad inferiores vires pervenisset, ut accidit in beatis post resurrectionem.

Similiter dolor, quia erat ex laesione corporis in ipso corpore et essentia animae secundum quod est forma corporis in inferioribus viribus, non poterat pervenire ad superiorem rationem, secundum quod per actum suum in Deum convertitur, ut per hoc ipsa conversio aliquantulum impediretur.

Relinquitur igitur quod superiorem rationem attingebat ipse dolor, in quantum in esse animae radicatur; et erat ibi gaudium summum in quantum per actum suum Deo fruebatur: et sic ipsum gaudium conveniebat rationi superiori per se, quia per actum proprium; dolor autem quasi per accidens, quia ratione essentiae animae, in qua fundatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est bonum et vita animae, ita anima est bonum et vita corporis; non autem e converso, quod corpus sit bonum animae.

Passibilitas autem est quoddam impedimentum vel nocumentum respectu unionis animae ad corpus. Et ideo corpus non potest esse beatum suo modo, passibile existens, utpote impedimentum habens respectu participationis summi boni; propter quod impassibilitas pertinet ad gloriam corporis.

Animae vero beatitudo tota consistit in fruitione summi boni, quod est Deus: unde anima quae fruitur Deo, perfecte est beata, etiam si contingat quod sit passibilis ex parte illa qua corpori unitur, sicut accidit in Christo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc quod gaudium vehemens expellat omnem tristitiam etiam non contrariam, contingit ex redundantia virium in invicem, quae in Christo non fuit, ut dictum est, in corp. Art.: et hac ratione ex vehementia contemplationis ipsius Pauli inferiores vires a suis actibus sunt abstractae.

RA3

Unde patet solutio ad tertium.

RA4

Et hac etiam ratione ex operatione animae contingit aliqua immutatio in corpore: ex quo patet solutio ad quartum.

RA5

Inde est quod Moyses siti et fame nullo modo vel minus affligebatur ex contemplatione, quamvis videret Deum in subiecta creatura: et sic patet solutio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in Christo nulla permixtio facta est gaudii et doloris.

Nam gaudium fuit in superiori ratione ex illa parte qua est principium sui actus: sic enim Deo fruebatur; dolor vero non erat in ipsa nisi secundum quod laesio corporis attingebat eam ut actum corporis mediante essentia in qua radicatur, ita tamen quod actus rationis superioris nullatenus impediatur: et sic erat et purum gaudium et purus dolor; et sic utrumque in summo.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ex quadam dispensatione factum est ut Christo a principio suae conceptionis gloria animae, non autem corporis, conferretur; ut scilicet per gloriam animae communicet cum Deo, per passibilitatem corporis similis esset nobis: et sic esset conveniens mediator Dei et hominum, in gloriam nos adducens, et suam passionem ex parte nostra Deo offerens, secundum illud Hebr., II, 10: decebat eum qui multos filios in gloriam adduxerat, per passionem consummari.

RA8

Ad octavum dicendum, quod anima Christi fuit coniuncta verbo dupliciter: uno modo per actum fruitionis: et haec unio fecit eam beatam; alio modo per unionem: et ex hac non habuit rationem beatitudinis, sed ex hac habuit quod esset anima Dei.

Si autem ponatur animam fuisse assumptam in unitate personae sine fruitione, non esset beata, proprie loquendo: quia nec ipse Deus beatus est nisi per hoc quod seipso fruatur.

Corpus igitur Christi non ex hoc ipso gloriosum est quod est a filio Dei in unitate personae assumptum; sed solum ex hoc quod ex anima in ipsum gloria descendit, quod quidem ante passionem non erat gloriosum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod contraria esse in eodem per se, est impossibile; contingit tamen esse contrarios motus in eodem, ita quod unus motuum conveniat ei per se, et alius per accidens: sicut cum aliquis in navi deambulans fertur in contrarium eius ad quod navis movetur.

Ita in superiori ratione animae Christi erat gaudium per se, quia per actum proprium; dolor autem per accidens, quia per corporis passionem. Vel potest dici, quod gaudium illud et ille dolor non erant contraria, cum non essent de eodem.

RA10

Ad decimum dicendum, quod intellectus non potest simul multa intelligere per diversas species; potest autem per unam speciem simul multa intelligere, vel qualitercumque aliter intelligere multa ut unum. Et sic intellectus animae Christi et cuiuslibet beati multa simul intelligit, in quantum videndo essentiam divinam, alia cognoscit.

Dato tamen quod anima Christi non possit simul nisi unum intelligere, per hoc tamen non removetur quin possit simul intelligere unum et sentire aliud sensu corporali. Et ex istis duobus apprehensis in anima Christi sequebatur gaudium fruitionis ex visione Dei, et dolor passionis ex sensu nocenti.

Dato iterum quod non possit simul intelligere unum et sentire vel imaginari aliud; ex illo tamen uno intellectu posset diversimode affici appetitus superior et inferior, ut superior gauderet, et inferior timeret vel doleret: sicut accidit in eo qui sperat ex aliqua horribili medicina se assequi sanitatem. Nam ipsa medicina, ut salubris a ratione considerata, generat in voluntate gaudium; ratione vero horribilitatis suae in inferiori appetitu timorem inducit.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum communem cursum. In Christo autem specialiter fuit ut non fieret redundantia ex una potentia in aliam.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod corpus puerorum non fuit factum impassibile in fornace; sed divina virtute miraculose factum est ut corpora passibilia existentia ab igne non laederentur, sicut fieri potuisset divina virtute ut neque anima Christi nec corpus aliquid pateretur.

Sed quare factum non fuerit, dictum est, in corp. Art..

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod conversio potentiae ad aliquid est per actum ipsius: et sic gaudium fuit in superiori ratione per conversionem ad Deum, ad quem totaliter convertebatur; dolor autem fuit in superiori ratione secundum inhaesionem vel adhaerentiam qua adhaerebat essentiae animae sicut suae radici.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod status viatoris est status imperfectionis, status autem comprehensoris est status perfectionis.

Secundum hoc ergo Christus status viatoris habuit quod corpus passibile gerebat, et similiter animam; secundum hoc vero statum comprehensoris, quod per actum superioris rationis perfecte Deo fruebatur.

Quod quidem esse poterat in Christo, propter hoc quod impediabatur divina virtute redundantia ex uno in alium, ut dictum est, in corp. Art.; et haec est causa quare gaudium et tristitia simul ei inesse poterant. Et ideo dicitur, quod secundum duos status haec duo sibi inerant: quia habere duos status, et simul pati dolorem et gaudium, ab eadem causa procedebat.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod quamvis status viatoris et comprehensoris sint quasi contrarii, tamen Christo simul inesse poterant, non secundum idem, sed secundum diversa.

Nam status comprehensoris inerat ei secundum quod per fruitionem adhaerebat Deo secundum superiorem rationem; status vero viatoris secundum quod naturali coniunctione anima corpori passibili iungebatur et superior ratio ipsi animae: ut sic status comprehensoris pertineat ad actum superioris rationis; status vero viatoris ad corpus passibile, et ad ea quae ad hoc consequuntur.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod in Christo hoc fuit speciale, ratione iam dicta, quod quantumcumque intenderetur una potentia in suo actu, alia non retrahebatur a suo actu, nec aliquatenus impediabatur. Et sic gaudium superioris neque impediabatur per dolorem qui erat in sensu secundum actum sensus, neque a dolore secundum quod erat in superiori ratione: quia iste dolor non erat in ea secundum actum eius, sed attingebat eam aequaliter secundum quod in essentia animae erat fundata.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut cognitio beata est principaliter divinae essentiae, et secundario eorum quae in divina essentia cognoscuntur; ita affectio et gaudium beatorum principaliter est de Deo, secundario autem eorum de quibus gaudendi Deus est ratio. Et sic quodammodo dolor passionis poterat esse

materialis respectu gaudii fruitionis: erat enim illud gaudium principaliter de Deo, secundario de his quae Deo erant placita; et sic erat de dolore, in quantum a Deo acceptabatur, utpote ad salutem humani generis ordinatus.

|q27 Quaestio 27

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima.

PR2

Secundo utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas.

PR3

Tertio utrum aliqua creatura possit esse causa gratiae.

PR4

Quarto utrum sacramenta novae legis sint gratiae causa.

PR5

Quinto utrum in homine uno sit tantum una gratia gratum faciens.

PR6

Sexto utrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto.

PR7

Septimo utrum gratia sit in sacramentis.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, secundum Augustinum, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae.

Sed anima est vita corporis, nulla alia forma mediante. Ergo similiter Deus animae; et ita, vita quae est per gratiam, non est per aliquam formam creatam in anima existentem.

AG2

Praeterea, gratia gratum faciens, de qua loquimur, nihil aliud esse videtur quam id secundum quod homo est Deo gratus. Sed homo dicitur esse Deo gratus secundum quod acceptatus est a Deo. Acceptatus autem dicitur aliquis per Dei acceptionem, quae quidem est in ipso; sicut et aliquis dicitur homini acceptus non per aliquid quod sit in acceptato, sed per acceptionem quae est in acceptante.

Ergo gratia nihil ponit in homine, sed in Deo tantum.

AG3

Praeterea, per esse spirituale gratiae magis Deo appropinquamus quam per esse naturale.

Sed esse naturale Deus in nobis fecit nulla alia causa mediante, quia immediate nos creavit. Ergo et esse spirituale gratuitum facit in nobis nullo alio mediante; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, gratia est quaedam animae sanitas.

Sanitas autem in sano nihil aliud videtur ponere quam ipsos humores adaequatos.

Ergo et gratia non ponit aliquam formam in anima, sed praesupponit potentias animae aequalitate iustitiae adaequatas.

AG5

Praeterea, gratia nihil aliud esse videtur quam quaedam liberalitas: idem enim esse videtur gratis dare quod liberaliter dare.

Liberalitas autem non est in accipiente, sed in dante. Ergo et gratia est in Deo, qui nobis sua bona dat, non autem in nobis.

AG6

Praeterea, nulla creatura anima Christi est nobilior. Gratia autem est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur. Ergo gratia non est aliquid creatum in anima.

AG7

Praeterea, sicut se habet veritas ad intellectum, ita gratia ad affectum. Una est autem veritas, secundum Anselmum, quam omnes intellectus intelligunt. Ergo et una est gratia, per quam omnes affectus perficiuntur.

Nullum autem creatum unum potest esse in multis. Ergo gratia non est quid creatum.

AG8

Praeterea, nihil est in genere nisi compositum.

Gratia autem non est composita, sed forma simplex. Ergo non est in genere.

Omne autem creatum est in aliquo genere. Ergo gratia non est quid creatum.

AG9

Praeterea, si gratia est aliquid in anima, non videtur esse nisi habitus: tria enim sunt in anima, secundum Philosophum in II ethic.: potentia, habitus et passio. Gratia autem potentia non est, quia sic esset naturalis; nec est passio, quia sic respiceret irrationalem partem principaliter; sed iterum non est habitus: nam habitus est qualitas difficile mobilis secundum Philosophum in praedicamentis: gratia autem facillime removetur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo gratia non est aliquid in anima.

AG10

Praeterea, secundum Augustinum, inter animam nostram et Deum nihil creatum cadit medium. Sed gratia inter animam nostram et Deum medium cadit, quia per gratiam anima nostra Deo unitur. Ergo gratia non est aliquid creatum.

AG11

Praeterea, homo est aliis creaturis nobilior et perfectior. Sed aliis creaturis non apponitur aliquid supra sua naturalia, ad hoc ut a Deo acceptentur, cum tamen a Deo probata sint, secundum illud genes. I, 31, vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.

Ergo nec homini aliquid superadditur ad sua naturalia secundum quod dicatur Deo acceptus; et sic gratia non est aliquid positive in anima.

SC1

Sed contra. Est quod dicit Glossa, super illud psalm. Ciii, 15: ut exhilaret faciem in oleo: gratia est quidam nitor animae, sanctum concilians amorem.

Sed nitor est aliquid positive in anima, quod est creatum. Ergo et gratia.

SC2

Praeterea, Deus dicitur esse in sanctis per gratiam quodam modo speciali prae aliis creaturis. Non autem dicitur esse Deus novo modo in aliquo nisi propter aliquem effectum.

Ergo gratia est aliquis effectus Dei in anima.

SC3

Praeterea, Damascenus dicit, quod gratia est delectatio animae. Sed delectatio est aliquid creatum in anima. Ergo et gratia.

SC4

Praeterea, omnis actio est ab aliqua forma.

Sed actio meritoria est a gratia. Ergo gratia est aliqua forma in anima.

CO

Respondeo. Dicendum, quod nomen gratiae dupliciter consuevit accipi.

Uno modo pro aliquo quod gratis datur; sicut consuevimus dicere: facio tibi hanc gratiam.

Alio modo pro acceptatione, qua aliquis ab alio acceptatur; sicut dicimus: iste habet gratiam regis, quia acceptus est regi.

Et hae duae significationes ordinem habent ad invicem: non enim aliquid gratis datur nisi propter hoc quod aliquo modo ille cui datur, est acceptus.

Sic et in divinis duplicem gratiam dicimus: quarum una dicitur gratia gratis data, ut donum prophetiae et sapientiae et huiusmodi, de qua nunc non quaeritur, quia constat huiusmodi esse aliquid creatum in anima; alia vero dicitur gratia gratum faciens, secundum quam dicitur homo Deo acceptus, de qua nunc loquimur.

Et quod haec gratia ponat aliquid in Deo, manifestum est: ponit enim actum divinae voluntatis acceptantis istum hominem; sed utrum tamen haec ponat aliquid in ipso homine acceptato, fuit dubium apud quosdam; quibusdam asserentibus gratiam huiusmodi nihil creatum in anima esse, sed solum in Deo.

Sed hoc stare non potest: Deum enim acceptare aliquem vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquid bonum.

Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturae, propter quod dicitur omnia diligere, Sap. XI, 25: diligis omnia quae sunt; et omnia approbare, genes. I, 31: vidit Deus cuncta quae fecerat. Sed ratione huiusmodi acceptationis non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei; sed in quantum Deus vult ei aliquid bonum supernaturale, quod est vita aeterna; sicut isa. Lxiv, 4: oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti diligentibus te. Unde, Roman. VI, 23, dicitur: gratia Dei vita aeterna.

Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno.

Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale. Et ideo, ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu huius boni, ponitur quod sit dignus tali bono supra sua naturalia; quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso: quia ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam aeternam, praestat ei aliquid per quod sit dignus vita aeterna. Et hoc est quod dicitur Coloss. I, vers. 12: qui dignos nos fecit in partem sanctorum in lumine.

Et huius ratio est, quia, sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus, ut nostra, ita voluntas eius est effectrix boni, et non causata a bono, sicut nostra.

Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere, non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam aeternam, sed ex hoc quod datur ei aliquid donum per quod est dignus vita aeterna, et hoc donum dicitur gratia gratum faciens.

Aliter enim in peccato mortali existens posset dici in gratia esse, si gratia solam acceptationem divinam diceret; cum contingat aliquem peccatorem esse praedestinatum ad vitam aeternam habendam.

Sic igitur gratia gratum faciens potest dici gratis data, sed non e converso; quia non omne donum gratis datum nos dignos vita aeterna facit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima est causa formalis vitae corporalis; unde nulla forma mediante corpus vivificat. Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens; unde aliqua forma cadit media; sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante: albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ipsa acceptatio quae est in voluntate divina respectu aeterni boni, producit in homine acceptato aliquid unde dignus sit consequi bonum illud; quod non contingit in acceptatione humana.

Et secundum hoc gratia gratum faciens aliquid creatum est in anima.

RA3

Ad tertium dicendum, quod esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sanitas est quaedam qualitas corporalis ex humoribus adaequatis causata: ponitur enim in prima specie qualitatis; et sic ratio procedit ex falso.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex ipsa liberalitate Dei qua nobis bonum aeternum vult, sequitur quod sit aliquid in nobis ab eo datum, quo illo bono digni efficiamur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior; sed secundum quid omne accidens animae est ea nobilior, in quantum comparatur ad ipsam ut forma eius. Vel potest dici, quod gratia in quantum creatum, non est nobilior anima Christi; sed in quantum est quaedam similitudo divinae bonitatis expressior quam similitudo naturalis quae est in anima Christi.

RA7

Ad septimum dicendum, quod una est veritas prima increata, a qua tamen multae veritates, quasi primae veritatis similitudines, in mentibus creatis causantur; ut dicit Glossa super illud Psal. XI, 1: diminutae sunt veritates, etc.; similiter una est bonitas increata, cuius sunt multae similitudines in creatis mentibus per participationem gratiae.

Tamen sciendum est, quod non eodem modo se habet gratia ad affectum sicut veritas ad intellectum: nam veritas se habet ad intellectum ut obiectum, gratia autem ad affectum ut forma informans. Contingit autem idem esse subiectum diversorum, non autem eandem formam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est.

Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia.

Et ideo, ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia: et talis compositio in gratia invenitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur; quia habenti gratiam non est facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium; sicut Philosophus dicit in V ethic., quod iusto difficile est operari iniusta.

RA10

Ad decimum dicendum, quod inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia immediate a Deo creatur et iustificatur; nec per modum obiecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata: potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimilatur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod aliae creaturae irrationales acceptantur a Deo solummodo respectu bonorum naturalium; unde divina acceptatio nihil in eis addit supra naturalem conditionem, per quam huiusmodi bonis

proportionata sunt. Homo autem acceptatur a Deo respectu boni supernaturalis; et ideo requiritur aliquid superadditum naturalibus, per quod ad illud bonum proportionetur.

¶2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Gratia enim gratum faciens in nobis est illud Dei donum per quod accepti sumus ei.

Hoc autem est per caritatem: Prov. VIII, 17: ego diligentes me diligo. Ergo gratia gratum faciens est idem quod caritas.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod illud Dei beneficium quo voluntas hominis praeparatur et praevenitur, est fides: non tamen informis, sed formata, quae est per caritatem.

Cum ergo illud beneficium sit gratia gratum faciens, videtur quod caritas sit ipsa gratia.

AG3

Praeterea, ad hoc spiritus sanctus mittitur invisibiliter ad aliquem ut ipsum inhabitet.

Ergo secundum idem donum mittitur et inhabitat.

Dicitur autem mitti secundum donum caritatis, sicut filius secundum donum sapientiae, propter similitudinem horum donorum ad personas; dicitur vero inhabitare animam spiritus sanctus per gratiam. Ergo gratia est idem quod caritas.

AG4

Praeterea, illud donum est gratia per quod digni reddimur ad vitam aeternam habendam.

Sed per caritatem redditur quis dignus vita aeterna, ut patet Ioan. XIV, 21: si quis diligit me diligetur a patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum; in qua manifestatione vita aeterna consistit.

Ergo caritas est idem quod gratia.

AG5

Praeterea, de ratione caritatis duo possunt intelligi: scilicet quod per eam homo sit Deo carus, et quod per eam homo habeat Deum carum. Per prius autem est de ratione caritatis quod homo sit Deo carus, quam quod habeat Deum carum, ut patet I Ioan. IV, 10: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.

Sed haec est ratio gratiae, ut per eam aliquis sit habitu Deo gratus. Ergo, cum idem sit esse Deo carum quod Deo gratum, videtur quod idem sit gratia quod caritas.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit, quod sola caritas est quae dividit inter filios regni et filios perditionis; cetera enim dona sunt bonis malisque communia. Sed gratia gratum faciens distinguit inter filios perditionis et regni, nec est nisi in bonis. Ergo est idem quod caritas.

AG7

Praeterea, gratia gratum faciens, cum sit quoddam accidens, non potest esse nisi in genere qualitatis, nec nisi in prima specie, quae est habitus vel dispositio: et cum non sit scientia, non videtur esse aliud quam virtus; nec aliqua virtus potest dici gratia, nisi caritas, quae est forma virtutum. Ergo gratia est caritas.

SC1

Sed contra. Nihil praevenit seipsum.

Sed gratia praevenit caritatem, ut Augustinus dicit in II de praedestinatione sanctorum.

Ergo gratia non est idem quod caritas.

SC2

Praeterea, Roman. V, 5: caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ergo datio spiritus sancti praecedat caritatem sicut causa effectum.

Sed spiritus sanctus datur secundum aliquod donum suum. Ergo aliquod donum est in nobis quod praecedat caritatem; et hoc non videtur esse aliud quam gratia. Ergo gratia est aliud quam caritas.

SC3

Praeterea, gratia semper est in suo actu, quia semper facit hominem gratum; caritas vero non semper est in suo actu; non enim semper habens caritatem actu diligit. Ergo caritas non est gratia.

SC4

Praeterea, caritas quaedam dilectio est.

Dilectio autem est secundum quam diligentes sumus. Ergo caritas proprie est secundum quam diligentes sumus. Sed non secundum hoc sumus Deo accepti quod sumus diligentes, sed potius e converso; actus enim nostri non sunt causa gratiae, sed e converso. Ergo gratia, per quam sumus Deo accepti, est aliud quam caritas.

SC5

Praeterea, quod pluribus commune est, non inest alicui eorum ratione alicuius quod sit sibi proprium. Sed producere actum meritorium est commune omni virtuti. Ergo nulli convenit, secundum quod est ei proprium; et ita nec caritati. Convenit ergo ei secundum aliquid commune sibi et omnibus virtutibus.

Sed actus meritorius est a gratia. Ergo gratia dicit aliquid commune caritati et aliis virtutibus.

Sed non commune per praedicationem, ut videtur: quia sic essent tot gratiae quot sunt virtutes. Ergo est commune per modum causae: et sic gratia est aliud per essentiam a caritate.

SC6

Praeterea, caritas perficit animam in ordine ad obiectum diligibile. Sed gratia non importat respectum ad aliquod obiectum, quia nec ad actum; sed ad quoddam esse, scilicet esse gratum Deo. Ergo gratia non est caritas.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt, quod gratia est idem per essentiam quod virtus secundum rem; differt autem secundum rationem, ut virtus dicatur secundum quod perficit hominem, et eius actum Deo acceptum reddit: et inter alias virtutes praecipue caritas est gratia secundum eos.

Alii vero dicunt e contrario, quod caritas et gratia per essentiam differunt, nec aliqua virtus est gratia per essentiam: et haec opinio rationabilior videtur.

Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria praeexiguntur: scilicet natura proportionata ad finem illum; et inclinatio ad finem illum, quae est naturalis appetitus finis; et motus in finem. Sicut patet quod in terra est natura quaedam, per quam sibi competit esse in medio; et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur; et ideo, nullo prohibente, semper Deorsum movetur.

Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem, cuius habet naturalem appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis: qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua Philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt.

Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens.

Unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens: et ad hoc datur gratia; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exequendum autem opera quibus praedictus finis acquiritur, dantur aliae virtutes.

Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae, et eius motus vel operatio; ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate, et a ceteris virtutibus.

Et quod haec comparatio sit recte accepta, patet per dionysium in cap. II cael. Hier.; ubi dicit, quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicuius naturae, nisi prius habeat esse in natura illa.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit diligentes se; non tamen ita quod dilectio se diligentium sit ratio quare ipse diligit; sed potius e converso.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides dicitur esse gratia praeveniens, in quantum in motu fidei primo apparet gratiae praevenientis effectus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tota trinitas in nobis habitat per gratiam; sed specialiter alicui personae appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum, quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cuius persona mitti dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caritas non sufficeret ad merendum bonum aeternum, nisi praesupposita idoneitate merentis, quae est per gratiam; aliter enim dilectio nostra non esset tanto praemio condigna.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non est inconueniens, aliquid esse prius secundum rem, quod tamen posterius est de ratione alicuius hominis; sicuti prius est causa sanitatis quam ipsa sanitas in sanitatis subiecto; et tamen sanum per prius significat habentem sanitatem quam sanitatis causam.

Similiter, quamvis prius sit divina dilectio qua Deus nos diligit, dilectione qua nos eum diligimus; tamen de ratione caritatis per prius est quod Deum faciat nobis carum quam quod nos Deo caros faciat: primum enim pertinet ad dilectionem in quantum est dilectio, non autem secundum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod hoc quod caritas sola distinguat inter filios perditionis et regni, convenit ei in quantum non potest esse informis, sicut aliae virtutes: unde per hoc non excluditur gratia, qua ipsa caritas formatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae Philosophi sciverunt, invenitur: quia Philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos.

RC

Alia concedimus, quamvis quaedam eorum non recte concludant.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum aliqua creatura possit esse causa gratiae.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Ioan. XX, 23, Dominus dixit discipulis suis: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Ex quo patet quod homines possunt peccata remittere. Sed peccata non remittuntur nisi per gratiam. Ergo homines possunt gratiam conferre.

AG2

Praeterea, dionysius dicit, IV cap. Cael.

Hierarch., quod sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt, et in alia corpora transfundunt; ita substantiae Deo appropinquantes eius lumen plenius recipiunt, et aliis tradunt. Sed lumen divinum est gratia. Ergo creaturae quaedam plenius gratiam recipientes, possunt eam aliis tradere.

AG3

Praeterea, bonum, secundum dionysium, est diffusivum sui. Ergo quod plus habet de ratione boni, plus habet de ratione diffusionis.

Sed formae spirituales plus habent de ratione boni quam corporales, utpote summo bono propinquiores. Cum ergo formae corporales in aliquibus creaturis existentes, sint principium suae communicationis in similitudine speciei; multo magis qui habet gratiam, poterit in alio gratiam causare.

AG4

Praeterea, sicut affectus perficitur divino lumine gratiae, ita intellectus perficitur lumine veritatis. Sed lumen intellectus una creatura potest alteri praebere; quod patet ex hoc quod, secundum dionysium, superiores Angeli inferiores illuminant: quae quidem illuminatio, secundum ipsum, est divinae scientiae assumptio.

Ergo gratiam potest rationalis creatura aliis praebere.

AG5

Praeterea, Christus est caput nostrum, secundum humanam naturam. Sed capitis est sensus et motus in membra diffundere. Ergo Christus secundum humanam naturam diffundit spirituales sensus et motus, per quos gratiae intelliguntur, secundum Augustinum, in membra corporis mystici.

AG6

Sed dicendum, quod Christus secundum humanam naturam per ministerium gratiam in homines effudit. Sed contra: Christus prae aliis omnibus singulariter est caput ecclesiae.

Sed per modum ministerii operari ad gratiae collationem convenit aliis ecclesiae ministris.

Ergo ad rationem capitis non sufficit quod gratiam infundat per modum ministerii.

AG7

Praeterea, mors et resurrectio Christi convenit ei secundum humanam naturam. Sed sicut dicit Glossa super illud psalm. XXIX, 6, ad vesperum demorabitur fletus, resurrectio Christi est causa resurrectionis animae in praesenti, et corporis in futuro: resurrectio autem animae in praesenti est per gratiam.

Ergo Christus secundum humanam naturam est causa gratiae.

AG8

Praeterea, forma substantialis, quae dat esse et vivere, est nobilior forma accidentali qualibet. Sed aliquod agens creatum potest in formam substantialem, quae dat esse et vivere, scilicet vegetabilem et sensibilem. Ergo multo fortius potest in formam accidentalem, quae est gratia.

AG9

Sed dicebatur, quod ideo gratiam creatura causare non potest, quia, cum non educatur de potentia materiae, non fit nisi per creationem: creare autem est infinitae potentiae, propter infinitam distantiam inter ens et nihil; et sic nulli creaturae potest competere.

Sed contra: infinita non est pertransire.

Sed distantiam quae est de ente in nihil, contingit pertransire: quia creatura per seipsam in nihilum decideret, nisi manu conditoris teneretur, secundum Gregorium.

Ergo inter ens et nihil non est infinita distantia.

AG10

Praeterea, posse creare gratiam non dicit potentiam infinitam simpliciter, sed solum secundum quid; quod patet ex hoc quod, si diceremus Deum nihil aliud posse facere nisi gratiam, non diceremus eum potentiae infinitae simpliciter. Sed non est inconueniens quod alicui creaturae conferatur potentia infinita secundum quid, quia ipsa gratia habet quodammodo virtutem infinitam, in quantum infinito bono coniungit. Ergo nihil prohibet quin creatura habeat virtutem causandi gratiam.

AG11

Praeterea, ad gloriam regis pertinet quod habeat sub se potentes et virtuosos milites.

Ergo ad gloriam Dei pertinet quod qui sunt ei subiecti, sint magnae potestatis. Si ergo ponatur quod aliquis sanctus possit conferre gratiam, in nullo praeiudicatur divinae gloriae.

AG12

Praeterea, Rom. III, 22, dicitur: iustitia autem Dei per fidem Jesu Christi. Sed, ut dicitur Rom. X, 17, fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Cum ergo verbum Christi sit a praedicatorum, videtur quod gratia, sive iustitia, sit a fidei praedicatorum.

AG13

Praeterea, unusquisque potest alteri dare quod suum est. Sed gratia, sive spiritus sanctus, est alicuius hominis, quia ei datur.

Ergo aliquis potest dare alteri gratiam, sive spiritum sanctum.

AG14

Praeterea, nullus debet reddere rationem de eo quod non est in potestate sua. Sed praelati ecclesiae debent reddere rationem de animabus subditorum; Hebr. XIII, 17: ipsi enim pervigilant tamquam rationem reddituri pro animabus vestris. Ergo animae subditorum sunt in potestate praelatorum, ut eas per gratiam possint iustificare.

AG15

Praeterea, ministri Dei magis sunt accepti Deo quam ministri regis temporalis ipsi regi. Sed ministri regis possunt alicui gratiam regis conciliare. Ergo ministri Dei possunt gratiam conciliare.

AG16

Praeterea, quidquid est causa causae, est causa causati. Sed sacerdos est causa impositionis manuum, quae est causa quod spiritus sanctus detur; actuum VIII, 17: imponebant manus super eos et accipiebant spiritum sanctum. Ergo sacerdos est causa gratiae, in qua spiritus sanctus datur.

AG17

Praeterea, omnis potestas communicabilis creaturae, ei communicata est: quia si Deus eam potuit et noluit communicare, fuit invidus: sicut Augustinus ad filii aequalitatem probandam argumentatur.

Sed potestas conferendi gratiam fuit creaturae communicabilis, ut magister dicit, 5 dist. IV Lib.. Ergo potentia conferendi gratiam est communicata alicui creaturae.

AG18

Praeterea, secundum dionysium, lex divinitatis est, per media, ultima in Deum reducere. Reductio autem creaturae rationalis in Deum est praecipue per gratiam. Ergo per superiores creaturas rationales, inferiores gratiam consequuntur.

AG19

Praeterea, magis est expellere principale quam accessorium. Sed hominibus data est potestas Daemones expellendi, qui sunt nobis causa malitiae, ut patet Lucae X, 17: et Matth. X, 8. Ergo hominibus data est potestas expellendi peccata, et ita conferendi gratiam.

AG20

Sed dicendum, quod hoc facit per ministerium.

Sed contra: sacerdos evangelicus est potior sacerdote legali. Sacerdos autem legalis operatur per modum ministerii.

Ergo sacerdos evangelicus habet aliquid plus quam ministerium.

AG21

Praeterea, anima vivit vita naturae, et vita gratiae. Sed vitam naturae communicat alteri, scilicet corpori. Ergo et vitam gratiae potest alteri communicare.

AG22

Praeterea, culpa et gratia sunt contraria.

Sed anima potest sibi ipsi esse causa culpae.

Ergo potest sibi esse causa gratiae.

AG23

Praeterea, homo dicitur minor mundus, in quantum in se gerit maioris mundi similitudinem.

Sed in maiori mundo aliquis spiritualis effectus, scilicet anima sensibilis et vegetabilis, est ab aliqua creatura. Ergo et in minori mundo, id est in homine, effectus spiritualis gratiae est ab aliqua creatura.

AG24

Praeterea, secundum philos. In IV metaph., perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: et loquitur de perfectione naturae. Maior autem est perfectio gratiae quam naturae. Ergo habens perfectionem gratiae potest alterum in gratia constituere.

AG25

Praeterea, actio formae attribuitur habenti formam; sicut calefacere, qui est actus caloris, attribuitur igni. Sed iustificare est actus iustitiae. Ergo attribuenda est iusto. Iustificatio autem non est nisi per gratiam. Ergo et iustus potest dare gratiam.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, Lib. XV de Trin.: quod sancti viri non possunt dare spiritum sanctum. Sed in dono gratiae datur spiritus sanctus. Ergo homo sanctus non potest gratiam dare.

SC2

Praeterea, si habens gratiam alteri gratiam dare potest: hoc non est creando in eo gratiam ex nihilo, quia creare solius Dei est; nec iterum de gratia quam ipse habet, aliquid largiendo, quia sic sua gratia minueretur, et esset minus acceptus Deo ex hoc quod facit opus Deo acceptum: quod est inconveniens.

Ergo nullo modo homo alteri gratiam dare potest.

SC3

Praeterea, Anselmus probat in Lib. Cur Deus homo, quod reparatio humani generis non poterat fieri per Angelum, quia sic esset suae salutis debitor Angelo, et nullo modo posset ad Angeli aequalitatem pervenire. Sed salus hominis est per gratiam. Ergo idem inconveniens sequeretur, si Angelus homini gratiam daret. Multo autem minus homo homini gratiam dat. Ergo nulla creatura potest gratiam dare.

SC4

Praeterea, secundum Augustinum, maius est iustificare impium quam creare caelum et terram. Sed per gratiam iustificatur impius. Cum igitur creare caelum et terram nulla creatura possit, nec gratiam conferre poterit.

SC5

Praeterea, omnis actio est per aliquam coniunctionem agentis ad patiens. Sed mentem, in qua est gratia, nulla creatura illabitur.

Ergo nulla creatura potest gratiam conferre.

CO

Respondeo. Dicendum, quod simpliciter concedendum est, quod nulla creatura potest creare gratiam effective; quamvis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiae susceptionem. Cuius ratio triplex est.

Prima sumitur ex conditione ipsius gratiae.

Gratia enim, ut dictum est, art. 1 huius quaest., est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale: nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione.

Primo quidem, quia eius solius est rem ultra statum naturae promovere, cuius est gradus naturae statuere et limitare; quod solius Dei constat esse.

Secundo, quia nulla virtus creata agit nisi praesupposita potentia materiae, vel alicuius loco materiae. Potentia autem naturalis creaturae non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest. Et inde est quod miracula sola divina virtute agente fiunt, quamvis ad miraculi expulsionem aliqua creatura cooperetur vel orando vel qualitercumque aliter ministerium adhibendo.

Et propter hoc nulla creatura effective gratiam causare potest.

Secunda ratio sumitur ex operatione gratiae.

Nam per gratiam voluntas hominis immutatur: ipsa enim est quae praeparat hominis voluntatem ut bonum velit, secundum Augustinum.

Voluntatem autem immutare solius Dei est, quamvis aliquo modo aliquis possit intellectum alterius immutare. Quod ideo est, quia cum principium alicuius actus sit potentia et obiectum, dupliciter actus alicuius potentiae potest immutari.

Uno modo ex parte potentiae, dum aliquis in ipsa potentia operatur: quod solius Dei est respectu potentialium quae non sunt organis affixae, scilicet intellectus et voluntatis; in aliis enim potentiis alicqualiter potest alius operari per accidens, secundum quod habet in organa actionem.

Alio modo ex parte obiecti, adhibendo scilicet obiectum quod potentiam moveat.

Voluntatem autem non movet obiectum de necessitate, nisi quod est naturaliter volitum, ut beatitudo, vel aliquid huiusmodi, quod voluntati a solo Deo proponitur. Alia vero obiecta voluntatem non ex necessitate movent.

Sed intellectum movent ex necessitate non solum prima principia naturaliter cognita, sed conclusiones, quae non sunt naturaliter notae, propter necessariam habitudinem earum ad principia; quae scilicet necessaria habitudo non invenitur ex parte voluntatis aliorum bonorum respectu boni naturaliter desiderati, cum multipliciter, saltem secundum existimationem, ad illud bonum naturaliter desideratum perveniri possit.

Unde intellectum sufficienter aliqua creatura potest movere ex parte obiecti, non autem voluntatem. Ex parte vero potentiae, nec intellectum nec voluntatem.

Quia ergo voluntatem nulla creatura immutare potest, nec gratiam, per quam voluntas immutatur, aliqua creatura conferre poterit.

Tertia ratio sumitur ex fine ipsius gratiae.

Finis enim proportionatur principio agentis, eo quod finis et principium totius universi est unum; et ideo, sicut prima actio, per quam res in esse exeunt, scilicet creatio, est a solo Deo, qui est creaturarum primum principium et ultimus finis; ita gratiae collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini coniungitur, a solo Deo est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus remittit peccata active, ut patet isa. XLIII, vers. 25: ego sum... Qui deleo iniquitates tuas propter me; homines autem dicuntur remittere ministerio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dionysius loquitur de transfusione divini luminis per modum doctrinae; sic enim inferiores Angeli a superioribus illuminantur, quod ibi intendit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est ex defectu bonitatis gratiae quin habens eam possit in alium diffundere; sed est ex eius eminentia pariter, et defectu habentis, quia ipsa transcendit statum naturae creatae, et habens eam non ipsam participat in tanta perfectione ut eam communicare possit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est simile de voluntate et intellectu, ratione iam dicta, in corp. Artic..

RA5

Ad quintum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, infundit gratiam effective: secundum quod homo, ministerio; unde dicitur Rom. Cap. XV, 8: dico autem Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis, propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ideo Christus secundum humanam naturam prae aliis ministris caput ecclesiae dicitur, quia prae ceteris aliis ministerium habuit, in quantum per fidem ipsius sanctificamur, et per invocationem nominis eius sacramentis imbuimur, et virtute passionis eius tota humana natura a peccato primi parentis purgatur: et multa alia huiusmodi sunt quae Christo singulariter conveniunt.

RA7

Ad septimum dicendum, quod, sicut dicit Damascenus III libro, ipsa Christi humanitas fuit quasi quoddam instrumentum divinitatis: et ideo quasi instrumentaliter ea quae sunt humanitatis, ut resurrectio, passio, et alia, ad effectum divinitatis se habent. Sic ergo resurrectio Christi non causat resurrectionem spiritualem in nobis quasi causa principaliter agens, sed sicut causa instrumentalis.

Vel potest dici quod est causa nostrae resurrectionis spiritualis in quantum per eius fidem beatificamur.

Vel potest dici quod est causa exemplaris resurrectionis spiritualis, in quantum in ipsa resurrectione Christi est quaedam similitudo nostrae spiritualis resurrectionis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod anima sensibilis et vegetabilis non excedunt statum naturae creatae, sicut nec aliae formae naturales; et ideo agens naturale, praesupposita potentia quae est in natura respectu huiusmodi formarum, potest aliquo modo in earum educationem: non autem est simile de gratia, ut ex dictis, in corp. Art., patet.

RA9

Ad nonum dicendum, quod illa ratio non est usquequaque sufficiens.

Nam creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse et fieri: formae autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur, sed concreantur: sicut nec esse habent per se, sed in alio: et quamvis non habeant materiam ex qua, quae sit pars eorum, habent tamen materiam in qua, a qua dependent, et per cuius mutationem in esse educuntur; ut sic eorum fieri sit proprie subiecta eorum transmutari.

Secus autem est de anima rationali, quae est forma subsistens; unde proprie ei creari convenit.

Supposita tamen hac ratione, solvendum est argumentum, dicendo, quod falsum, et falso concludit.

Ad quod dicendum, quod duorum ad invicem distantia potest tripliciter se habere.

Uno modo quod sit ex utraque parte infinita; sicut si unus haberet albedinem infinitam, et alius infinitam nigredinem. Et hoc modo est infinita distantia inter esse divinum et esse simpliciter.

Alio modo ita quod sit ex utraque parte finita; sicut cum unus habet albedinem finitam et alter nigredinem finitam. Et sic esse creatum a non esse, secundum quid distat.

Tertio modo ita quod sit ex una parte finita, et ex alia parte infinita; ut si unus haberet albedinem finitam, et alius infinitam nigredinem.

Et talis est distantia inter esse creatum, et non esse simpliciter; quia esse creatum finitum est, non esse autem simpliciter est infinitum, in quantum omnem defectum qui cogitari potest, excedit.

Haec ergo distantia transiri potest ex parte illa qua finita est; in quantum ipsum esse finitum vel acquiritur vel perditur: non autem ex parte illa qua infinita est.

RA10

Ad decimum dicendum, quod posse causare gratiam pertinet ad potentiam simpliciter infinitam, in quantum est potentiae instituentis naturam, quae est infinita; et ideo ista duo non sunt compossibilia, quod aliquis possit dare gratiam, et alia facere non possit.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod ad gloriam regis pertinet potentia militum talis et tanta, quae eos ab eius subiectione non subtrahat; non autem si per potentiam ab eius subiectione auferrentur. Per potentiam autem conferendi gratiam creatura Deo aequaretur utpote habens potentiam infinitam. Unde divinae gloriae derogaret, si aliqua creatura talem potentiam haberet.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod auditus non est causa sufficiens fidei; quod patet ex hoc quod multi audiunt qui non credunt. Sed causa fidei est ille qui facit credentem assentire his quae dicuntur. Non autem ad assentiendum cogitur aliqua necessitate rationis, sed voluntate; et ideo homo exterius annuntians non causat fidem, sed Deus, qui solus voluntatem potest mutare. Causat autem fidem in credente inclinando voluntatem, et illustrando intellectum fidei, ut non repugnet his quae a praedicatore proponuntur. Praedicator autem se habet sicut disponens exterius ad fidem.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod illud quod meum est sicut possessio, possum alii dare: non autem quod meum est sicut forma inhaerens; non enim dare colorem vel quantitatem meam alteri possum. Sic autem gratia hominis est, et non primo modo.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod praelatus quamvis non possit dare gratiam subdito, potest tamen cooperari ad hoc quod gratia alicui detur, vel data non perdat, admonendo vel corrigendo; et ratione huius, rationem reddere tenetur de animabus subditorum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ministri regis temporalis non conciliant regis gratiam alicui nisi per modum intercessionis.

Et sic ministri Dei possunt divinam gratiam alicui peccatori conciliare, precibus impetrando, non autem effective causando.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod manus impositio non causat spiritus sancti adventum; sed simul cum manus impositione spiritus sanctus advenit. Unde non dicitur in textu, quod apostoli imponentes manus, darent spiritum sanctum, sed quod imponebant manus, et illi accipiebant spiritum sanctum.

Si tamen impositio manuum dicatur aliquo modo causa acceptionis spiritus sancti per modum quo sacramenta sunt causa gratiae, ut post dicitur, hoc non habebit manus impositio in quantum est ab homine, sed ex institutione divina.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod opinio magistri non tenetur hic communiter, ut scilicet potestas creandi et iustificandi possit creaturae conferri; quamvis etiam magister non dicat quod potestas iustificandi per auctoritatem possit creaturae conferri, sed solum per ministerium.

Nec tamen sequitur, si communicabilis est creaturae, quod sit communicata. Cum enim dicitur quod omne quod est creaturae communicabile, est ei communicatum, intelligendum est de illis quae natura eius requirit; non autem de illis quae possunt esse naturalibus superaddita ex sola liberalitate divina; de his enim non apparet invidia, si non conferantur: et ideo non est simile de filio.

Nam de ratione filiationis est ut filius habeat naturam generantis. Unde, si Deus pater plenitudinem suae naturae filio non communicaret, videretur vel ad impotentiam vel ad invidiam pertinere; et praecipue secundum eos qui dicebant, quod pater filium necessitate naturae generat.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod verbum dionysii non est intelligendum quod infima fini ultimo coniungantur virtute causarum mediarum; sed quia causae mediae disponunt ad hanc coniunctionem, vel per illuminationem, vel quocumque alio ministerio.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod potestas illa data est apostolis ad expellendum Daemones a corporibus, quod constat esse minus quam expellere peccatum ab anima. Nec iterum datum est eis ut propria virtute Daemones expellerent, sed per invocationem nominis Christi impetrando per orationem: quod patet ex hoc quod dicitur Marc. XVI, 17: in nomine meo Daemones eiicient.

RA20

Ad vigesimum dicendum, quod sacerdos legalis nec etiam per modum ministerii ad gratiae collationem operatur, nisi remote per exhortationem et doctrinam. Sacramenta enim veteris legis, quorum erat minister, gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novae legis, quorum est minister sacerdos evangelicus; unde sacerdotium novum est dignius veteri, ut probat apostolus in epistola ad Hebr..

RA21

Ad vigesimumprimum dicendum, quod anima aliter se habet ad vitam naturalem, et ad vitam gratiae.

Ad vitam enim gratiae se habet ut quod alio vivit: ad vitam vero naturae, ut quo aliud vivit. Et ideo vitam gratiae communicare non potest, sed communicatam recipit; vitam vero naturae communicat, nec tamen eam communicat nisi in quantum formaliter corpori unitur.

Non est autem possibile quod anima alteri animae, quae vita gratiae vivere potest, formaliter uniatur; unde non est simile.

RA22

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod non est impossibile aliquod agens agere secundum suam speciem vel infra; sed supra suam speciem nihil agere potest. Gratia autem est supra naturam animae; culpa vero est vel iuxta naturam respectu animalis partis, vel infra naturam respectu rationis; unde non est simile de culpa et gratia.

RA23

Ad vigesimumtertium dicendum, quod in minori mundo, scilicet homine, aliquod accidens spirituale quod naturam non excedit, virtute creata aequaliter causatur, scilicet scientia a doctore in discipulo; non autem gratia, quia naturam excedit. Anima vero sensibilis et vegetabilis infra naturalem ordinem continetur.

RA24

Ad vigesimumquartum dicendum, quod perfectio gratiae potior est perfectione naturae ex parte formae perficientis, non autem ex parte perfectibilis.

Nam quodammodo perfectius possidetur quod est naturale, quam quod est supra naturam: in quantum est naturali virtuti activae proportionatum; cuius proportionem donum supernaturale excedit: et ideo propria virtute non potest aliquod donum supernaturale transfundere, quamvis possit facere sibi simile in natura.

Nec tamen hoc universaliter verum est; quia perfectiores creaturae sibi simile facere non possunt, ut sol non potest producere alium solem, nec Angelus alium Angelum; sed hoc tantum verum est in corruptibilibus creaturis, quibus vis generativa divinitus est provisa, ut continuetur esse secundum speciem, quod secundum individuum continuari non potest.

RA25

Ad vigesimumquintum dicendum, quod duplex est actus formae. Unus qui est operatio, ut calefacere, qui est actus secundus; et talis actus formae supposito attribuitur.

Alius vero actus formae est materiae informatio, quae est actus primus; sicut vivificare corpus est actus animae; et talis actus supposito formae non attribuitur. Sic autem iustificare est actus iustitiae seu gratiae.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Sicut enim dicit bernardus in sermone de coena Domini: sicut canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per anulum investitur, sic divisiones gratiarum diversis sunt traditae sacramentis. Sed liber non est causa canonicatus, nec baculus abbatiae, nec anulus episcopatus; ergo nec sacramenta gratiae.

AG2

Praeterea, si sacramentum est causa gratiae: aut principalis, aut instrumentalis. Non autem principalis, quia sic solus Deus gratiae est causa, ut dictum est; nec iterum instrumentalis, quia omne instrumentum habet aliquam actionem naturalem circa quod instrumentaliter operatur; sacramentum autem cum sit quid corporale, non potest aliquam naturalem actionem habere circa animam, quae est gratiae susceptiva: et sic instrumentalis causa gratiae esse non potest.

AG3

Praeterea, omnis causa activa, vel est perfectiva, vel dispositiva, ut ex verbis Avicennae haberi potest. Sed sacramentum non est causa gratiae perfectiva, quia sic esset causa gratiae principalis: nec iterum dispositiva, quia dispositio ad gratiam est in eodem in quo est gratia; scilicet in anima, ad quam res corporalis non attingit. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiae.

AG4

Praeterea, si est causa gratiae: aut per propriam virtutem, aut per aliquam superadditam.

Non per propriam virtutem, quia sic quaelibet aqua sanctificaret sicut aqua baptismi; similiter nec per aliquam virtutem superadditam, quia omne quod recipitur in altero, recipitur in eo per modum recipientis: et sic, cum sacramentum sit materiale elementum, ut Hugo de sancto victore dicit, non recipiet nisi virtutem materiale, quae non sufficit ad productionem formae spiritualis. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiae.

AG5

Praeterea, illa virtus suscepta in materiali elemento, aut erit corporea, aut incorporea.

Si incorporea, cum sit accidens quoddam, et subiectum eius sit corpus, accidens erit dignius subiecto: nam incorporeum corpore nobilius est; si autem sit virtus corporea, et causat gratiam, quae est forma spiritualis et incorporea, sequitur quod effectus sit nobilior causa: quod iterum est impossibile. Ergo impossibile est quod sacramentum gratiam causet.

AG6

Si dicatur quod huiusmodi virtus superaddita non est quid completum in aliqua specie, sed quoddam incompletum. Contra: incompletum non potest esse causa completi.

Gratia autem quoddam completum est. Ergo huiusmodi virtus incompleta causa gratiae esse non potest.

AG7

Praeterea, perfectum agens debet habere perfectum instrumentum. Sacramenta autem agunt ut instrumenta Dei, qui est agens perfectissimum.

Ergo debent esse perfecta, et habere perfectam virtutem.

AG8

Praeterea, secundum dionysium, in V c.

Cael. Hier., lex divinitatis est per prima media, et per media ultima adducere. Ergo contra legem divinitatis est ut per ultima reducatur media vel prima in Deum. Sed in ordine creaturarum corporales sunt ultimae, substantiae vero spirituales sunt primae. Ergo non est conveniens quod per corporalia elementa gratia humanae menti conferatur, qua reducitur in Deum.

AG9

Praeterea, Augustinus in Lib. Lxxxiii quaestionum, distinguit duplicem Dei actionem: unam quam operatur per subiectam creaturam; et aliam quam per seipsum immediate facit: et huiusmodi est illuminare animas. Sed gratiam conferre animae, est eam illuminare. Ergo Deus non utitur sacramento quasi instrumento medio ad gratiam conferendam.

AG10

Praeterea, si aliqua virtus elemento materiali confertur, per quam possit gratiam causare: aut illa virtus manet peracto sacramento, aut non. Si manet: tunc in aqua baptismi, postquam verbo vitae est sanctificata, si aliquis baptizatur post baptismum alterius, nullis verbis prolatis, erit baptizatus: quod falsum est. Si autem non manet: cum non sit assignare aliquod corruptivum contrarium, per seipsam deficit; et hoc videtur inconueniens (cum sit quoddam spirituale, et de maximis bonis, ex hoc quod est causa gratiae), ut tam subito evanescat.

AG11

Praeterea, agens praestantius est patiente: unde Augustinus probat, libro XII super Genesim ad litteram, quod corpus non imprimit in anima similitudines quibus cognoscit. Sed magis est remotum ut corpus non coniunctum animae in ea causet formam gratiae supernaturalem, quam quod corpus unitum in ea effectum naturalem causet. Ergo nullo modo videtur possibile quod huiusmodi corporalia elementa, quae sunt in sacramentis, sint causa gratiae.

AG12

Praeterea, efficacius anima disponit se ad habendam gratiam quam disponatur per sacramenta: quia dispositio qua se anima disponit, ducit ad gratiam sine sacramento, non autem e converso. Sed anima, quamvis se ad gratiam disponat, non ostenditur causa gratiae.

Ergo, etsi sacramenta aliquo modo ad gratiam disponant, non sunt dicenda causa gratiae.

AG13

Praeterea, nullus artifex sapiens utitur instrumento aliquo nisi secundum convenientiam instrumenti; sicut carpentarius non utitur malleo ad secandum. Sed Deus est artifex sapientissimus. Ergo non utitur instrumento corporali ad effectum spiritualem, qui corporali naturae non competit.

AG14

Praeterea, medicus sapiens fortioribus morbis fortiora adhibet remedia. Sed morbus peccati est vehementissimus. Ergo ad eius curationem per gratiae collationem fortiora remedia Deus apponere debuit, et non corporalia elementa.

AG15

Praeterea, recreatio animae creationi debet respondere per similitudinem. Sed Deus animam creavit nulla creatura mediante. Ergo similiter recreare debet per gratiam non mediante sacramento.

AG16

Praeterea, habere auxilia signum est impotentiae agentis. Sed instrumenta coadiuvant ad effectum principalis agentis. Ergo Deo, qui est potentissimus agens, non competit ut per sacramenta, quasi per instrumenta, gratiam conferat.

AG17

Praeterea, in omni instrumento requiritur sua naturalis actio, quae aliquid conferat ad effectum intentum a principali agente. Sed materialis elementi naturalis actio nihil facere videtur ad effectum gratiae, quam Deus in anima efficere intendit; ablutio enim non magis de prope respicit animam, quam ipsa aqua in baptismo. Ergo huiusmodi sacramenta non operantur ad gratiam per modum instrumenti.

AG18

Praeterea, sacramenta sine ministro non conferuntur. Si ergo sacramenta sunt aliquo modo causa gratiae, et homo erit aliquo modo causa gratiae; quod est contra dictum Augustini qui dicit, quod ministro non est collata potestas iustificandi, ne spes ponatur in homine.

AG19

Praeterea in gratia datur spiritus sanctus.

Si ergo sacramenta sunt causa gratiae, erunt causa dationis spiritus sancti; quod est contra Augustinum, qui dicit, quod nulla creatura potest dare spiritum sanctum. Ergo sacramenta nullo modo sunt causa gratiae.

SC1

Sed contra. Est quod magister dicit in IV sentent., dist. 1, definiens sacramentum novae legis sic: sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat.

SC2

Praeterea, Ambrosius dicit, quod gratia est fortior culpa; et hoc patet ab apostolo Rom. V, 15 sqq.. Sed culpa causatur in anima per infectionem corporis. Ergo gratia potest causari in anima per sanctificationem corporalis elementi.

SC3

Praeterea, aut per institutionem sacramentorum aliquid superadditur naturalibus elementis, aut nihil. Si nihil, tunc non est aliquid collatum mundo in institutione sacramentorum; quod est inconveniens. Si vero aliquid additur, cum non frustra addatur, erit effectivum alicuius quod prius efficere non poterat.

Sed non nisi gratiae, cum ad hoc sint sacramenta instituta. Ergo sacramenta sunt effectiva gratiae.

SC4

Sed dicendum, quod non additur nisi ordo quidam ad gratiam. Sed contra: ordo, relatio quaedam est. Relatio autem semper fundatur super aliquid absolutum, rationem cuius in ad aliquid est motus per accidens.

Si ergo additur ordo, oportet quod aliquid absolutum addatur.

SC5

Praeterea, absolutum non causatur a relativo, quia relativum habet esse debilissimum.

Si ergo sacramentis nihil additur nisi relatio per institutionem, non poterunt ex institutione sanctificare; quod est contra Hugonem de sancto victore.

SC6

Sed dicendum, quod relatio illa non est causa sanctificationis, sed divina virtus sacramentis assistens. Sed contra: aut assistit divina virtus, quae est ipse Deus, alio modo sacramentis post institutionem quam ante, aut non. Si non alio modo, non habebunt effectum post institutionem alium quam ante. Si vero alio modo, cum Deus non dicatur novo modo esse in creatura nisi per hoc quod novum effectum in ea facit, oportebit quod aliquid de novo sit superadditum ipsis sacramentis; et sic idem quod prius.

SC7

Praeterea, in quibusdam sacramentis requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et in confirmatione. Sed illa sanctificatio non inutiliter fit. Ergo per eam aliqua virtus spiritualis sacramentis confertur, ratione cuius esse poterunt gratiae aequaliter causa, cum ad hoc illa virtus ordinetur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sacramenta novae legis esse aequaliter causam gratiae necesse est poni.

Propter hoc enim lex occidere dicebatur et transgressionem augere, quia cognitionem peccati faciebat, gratiam vero adiutricem contra peccatum non conferebat. Si ergo nova lex gratiam non conferret, similiter occidere diceretur, et transgressionem augere; cuius contrarium apostolica doctrina profitetur.

Non autem confert gratiam per solam instructionem, quia lex vetus hoc habebat, sed per sua sacramenta gratiam aequaliter causando; unde ecclesia non est contenta catechismo, quo instruit accedentem, sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habendam, quam quidem veteris legis sacramenta non conferebant, sed tantum significabant.

Signa vero ad instructionem pertinent. Sic ergo, quia vetus lex tantum instruebat, eius sacramenta erant gratiae solum signa; quia vero nova lex et instruit et iustificat, eius sacramenta sunt gratiae et signum et causa.

Quomodo vero sunt causa, non eodem modo omnes tradunt.

Quidam enim dicunt quod sunt causa gratiae, non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditam, sed quia in eorum susceptione gratia datur a Deo, qui sacramentis assistit, ut sic dicantur causa gratiae per modum causae sine qua non: et ponunt exemplum de hoc quod aliquis deferens denarium plumbeum accipit centum libras, non ideo quia denarius plumbeus sit causa faciens aliquid ad acceptionem centum librarum, sed quia sic statutum est ab eo qui potest dare, ut quicumque defert talem denarium accipiat tantam pecuniam. Similiter statutum est a Deo ut quicumque accipit sacramentum non fictus, gratiam accipiat, non quidem a sacramentis, sed ab ipso Deo; et hoc idem dicunt sensisse magistrum in IV Sent. Distinct. 1, cum dixit, quod accipiens sacramentum quaerit salutem in inferioribus se, etsi non ab illis.

Haec autem opinio non videtur sufficienter dignitatem sacramentorum novae legis salvare.

Si enim recte consideretur exemplum ab eis propositum, et alia similia, non invenitur quod id quod causam dicunt sine qua non, se habeat ad effectum nisi sicut signum. Denarius enim plumbeus non est nisi signum acceptionis pecuniae, et baculus potestatis, quae confertur abbati.

Unde, si sic se habent sacramenta novae legis ad gratiam, sequitur quod sint solum signa gratiae, et ita nihil habebunt prae sacramentis veteris legis. Nisi forte quis dicat quod sacramenta novae legis sunt signa gratiae simul cum eis datae, sacramenta vero veteris legis gratiae promissae. Sed hoc magis pertinet ad conditionem temporis quam ad dignitatem sacramentorum: quia in tempore illo promittebatur gratia, nunc autem est tempus plenitudinis gratiae, propter reparationem humanae naturae iam factam; unde, secundum hoc, sacramenta ista si tunc fuissent cum toto eo quod nunc habent, nihil plus fecissent quam illa, nec illa nunc minus facerent quam ista, nulla eis additione facta.

Et ideo aliter dicendum, quod sacramenta novae legis aliquid ad gratiam habendam operantur.

Sed ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter.

Uno modo sicut per se agens; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam formam a se, sive ab alio, aut naturaliter, aut violenter; per quem modum dicuntur illuminare sol et luna; calefacere ignis et ferrum ignitum et aqua calefacta.

Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter: quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente.

Haec enim est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, ut moveat motum; unde, sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scamnum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quae sibi competit secundum propriam formam, ut dividere, tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit nisi in quantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formae artis. Et sic instrumentum habet duas operationes: unam quae competit ei secundum formam propriam; aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae.

Dicendum est ergo, quod nec sacramentum nec aliqua creatura potest gratiam dare per modum per se agentis, quia hoc solius virtutis divinae est, ut ex praecedenti art. Patet.

Sed sacramenta ad gratiam operantur instrumentaliter; quod sic patet.

Damasenus in libro III dicit quod humana natura in Christo erat velut quoddam organum divinitatis; et ideo humana natura aliquid communicabat in operatione virtutis divinae, sicut quod Christus tangendo leprosum mundavit; sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentaliter salutem leprosi.

Sicut autem humana natura in Christo communicabat ad effectus divinae virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus; unde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutivam peccatorum; Apoc. I, 5: lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo; et Rom. III, 24: iustificati...

In sanguine ipsius. Et sic humanitas Christi est instrumentalis causa iustificationis; quae quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem, et corporaliter per sacramenta: quia humanitas Christi et spiritus et corpus est; ad hoc scilicet ut effectum sanctificationis, quae est Christi, in nobis percipiamus.

Unde illud est perfectissimum sacramentum in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet eucharistia, et est omnium aliorum consummativum, ut dionysius dicit in Eccl. Hierarch., cap. III. Alia vero sacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Christi instrumentaliter ad iustificationem operatur, ratione cuius sanctificatus baptismo, sanctificatus sanguine Christi dicitur ab apostolo Hebr. X, 10.

Unde passio Christi in sacramentis novae legis dicitur operari. Et sic sacramenta novae legis sunt causa gratiae quasi instrumentaliter operantia ad gratiam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod bernardus sufficienter rationem sacramentorum novae legis tangit, loquendo de eis secundum quod sunt signa, et non secundum quod sunt causae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacramenta novae legis non sunt causa gratiae principalis, quasi per se agentia, sed causa instrumentalis.

Et secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem: unam quae excedit formam propriam, sed est ex virtute formae principalis agentis, scilicet Dei: quae est iustificare; et aliam quam exercet secundum formam propriam, sicut abluere vel unguere: et haec actio attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui iustificatur, secundum corpus per se, et secundum animam per accidens, quae huiusmodi corporalem actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam, in quantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quia ultimus finis respondet primo agenti tamquam principalis, ideo non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, sed dispositio ad finem ultimum. Et sic sacramenta dicuntur esse causa gratiae per modum instrumentorum disponentium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sacramenta non operantur ad gratiam per virtutem propriae formae: sic enim operarentur ut per se agentia; sed operantur per virtutem principalis agentis, scilicet Dei, in eis existentem.

Quae quidem virtus non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum in genere entis; quod patet ex hoc quod instrumentum movet in quantum movetur. Motus autem est actus imperfectus, secundum Philosophum; unde, sicut illa quae movent in quantum sunt iam quasi in termino motus assimilata agenti, movent per formam perfectam: ita illa quae movent prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam. Et huiusmodi virtus est in aere ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse: unde species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi, sicut est in pariete.

Et similiter sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum. Qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem, et applicationem ad eum qui accedit ad sacramenta: unde habent virtutem non per modum entis completi, sed quasi incomplete.

Et sic non est inconveniens quod virtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod virtus illa neque potest dici corporea neque incorporea, proprie loquendo: corporeum enim et incorporeum sunt differentiae entis completi; sed proprie dicitur virtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens. Obiectio autem procedit ac si ista virtus esset quaedam forma completa.

RA6

Ad sextum dicendum, quod incompletum non potest esse causa completi sicut per se agens; potest tamen incompletum ordinari aliquid ad completum per modum causae instrumentalis; sicut dicimus motum instrumenti esse causam formae inductae a principali agente.

RA7

Ad septimum dicendum, quod de perfectione instrumenti non est quod agat per virtutem completam, sed quod agat in quantum movetur, et ita per virtutem incompletam; unde non sequitur sacramenta esse imperfecta instrumenta, quamvis virtus eorum non sit ens completum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod instrumentum comparatur ad actionem magis ut quo agitur, quam ut quod agit: principalis enim agentis est ut agat instrumento. Et sic, quamvis ultima non reducant media vel suprema in Deum, possunt tamen ultima se habere ut quibus fiat reductio superiorum et mediorum in Deum. Unde dionysius dicit, quod naturale est nobis ut per sensibilia in Deum manuducamur. Et hanc etiam causam assignat necessitatis visibilium sacramentorum, in I capite caelestis hierarch..

RA9

Ad nonum dicendum, quod illuminare animam Deo competit nulla creatura mediante quae ad illuminationem animae agat sicut principale et per se agens; potest tamen esse aliquod medium agens instrumentaliter et dispositive.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quaedam sacramenta sunt in quibus requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et confirmatione; quaedam vero sunt in quibus non requiritur ex necessitate sacramenti.

In omnibus igitur verum est quod virtus sacramenti non consistit in materia tantum, sed in materia et forma simul, quae duo sunt unum sacramentum: unde, quantumcumque applicetur materia sacramenti ad hominem, sine debita forma verborum et aliis quae ad hoc requiruntur, non sequitur sacramenti effectus.

Sed in sacramentis quae indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete. In sacramentis vero quae non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum; unde aqua in qua celebratus est baptismus, nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrismatis, quod tamen non est de necessitate sacramenti.

Nec est inconveniens ut virtus illa cesset, quia virtus illa se habet ut in fieri existens et moveri, ut dictum est; et huiusmodi cessat cessante motione moventis: statim enim quando movens cessat movere, et mobile cessat moveri.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quamvis corporis elementum sit ignobilius anima, et propter hoc non possit aliquid efficere in anima virtute propriae naturae; potest tamen aliquid efficere in anima prout est instrumentum agens in virtute divina.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod anima agit disponendo ad gratiam virtute naturae propriae, sacramentum autem virtute divina ut eius instrumentum; et ideo non est simile.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod sacramenta novae legis non sunt infirma remedia, sed valida, in quantum eis Christi passio operatur. Sacramenta vero veteris legis, quae passionem Christi praecesserunt, dicuntur infirma, ut patet Galat. IV, 9: conversi estis ad infirma et egea elementa.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod creatio nihil praesupponit circa quod posset fieri instrumentalis agentis actio; recreatio vero praesupponit; et ideo non est simile.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod Deus non utitur instrumentis vel causis mediis in sua actione propter sui indigentiam, sed propter effectuum convenientiam. Conveniens enim est ut nobis divina remedia exhibeantur secundum modum nostrum, id est per sensibilia, ut dionysius dicit, II cap. Cael. Hierarch..

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod actio naturalis materialis instrumenti adiuvat ad effectum sacramenti, in quantum per eam sacramentum suscipienti applicatur, et in quantum sacramenti significatio per actionem praedictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod aliqua sacramenta sunt in quibus non requiritur determinatus minister, sicut patet in baptismo; et in talibus virtus sacramenti nullo modo consistit in ministro. Quaedam vero sacramenta sunt in quibus requiritur minister determinatus; et horum virtus partialiter consistit in ministro, sicut in materia et in forma.

Nec tamen iustificare dicitur minister nisi per modum ministerii, in quantum operatur ad iustificationem conferendo sacramentum.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod spiritus sanctus non datur nisi ab eo qui causat gratiam sicut principale agens, quod solius Dei est; et ideo solus Deus spiritum sanctum dat.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nihil enim contra seipsum dividitur per operantem et cooperantem. Ergo diversae sunt gratiae, operans scilicet et cooperans; et sic in uno homine est non una tantum gratia gratum faciens.

AG2

Sed dicendum, quod est una gratia secundum habitum operans et cooperans: sed divisio sumitur secundum diversos actus.

Sed contra: habitus distinguitur per actus.

Si igitur actus sunt diversi, utriusque gratiae non poterit esse habitus unus.

AG3

Praeterea, nullus habet necesse petere id quod iam habet. Sed habens gratiam praevenientem necesse habet petere subsequentem, secundum Augustinum. Ergo non est una gratia praeveniens et subsequens.

AG4

Sed dicebatur, quod habens gratiam praevenientem non petit gratiam subsequentem quasi aliam gratiam, sed quasi eiusdem gratiae conservationem. Sed contra: gratia est potentior quam natura. Sed homo in statu naturae integrae potuit stare per se in eo quod acceperat, ut dicitur 24 dist., II lib.

Sentent.. Ergo ille qui accepit gratiam praevenientem, potest in ea stare; et sic non habet necesse hoc petere.

AG5

Praeterea, forma diversificatur secundum diversitatem perfectibilium. Sed gratia est forma virtutum. Cum ergo virtutes sint multae, gratia non poterit esse una.

AG6

Praeterea, gratia praeveniens pertinet ad viam; sed gratia subsequens pertinet ad gloriam; unde Augustinus dicit: praevenit, ut pie vivamus, subsequitur, ut cum illo vivamus: praevenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur.

Alia autem est gratia viae, et gratia patriae, cum non sit eadem perfectio naturae conditae et naturae glorificatae, ut magister dicit in 3 dist., II Lib.. Ergo gratia praeveniens et subsequens non sunt idem.

AG7

Praeterea, gratia operans pertinet ad actum interiorem, gratia vero cooperans ad actum exteriorem: unde Augustinus dicit, quod praevenit ut velimus, et subsequitur ne frustra velimus.

Sed non est idem quod est principium actus interioris et exterioris; sicut patet in virtutibus, quod caritas datur ad actum interiorem, fortitudo vero et iustitia et alia huiusmodi, ad actus exteriores. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans, sive praeveniens et subsequens.

AG8

Praeterea, sicut culpa est defectus in anima ex parte affectus, ita ignorantia ex parte intellectus. Sed nullus habitus unus expellit omnem ignorantiam ab intellectu. Ergo nec potest esse unus habitus qui expellat omnem culpam ab affectu. Sed gratia expellit omnem culpam. Ergo gratia non est unus habitus.

AG9

Praeterea, gratia et culpa sunt contraria.

Sed una culpa non inficit omnes potentias animae. Ergo nec una gratia potest omnes perficere.

AG10

Praeterea, Exod. XXXIII, 13, super illud, si inveni gratiam, dicit Glossa: sanctis non sufficit una gratia. Una est quae praecedit, ut Deum cognoscant et diligant; alia est quae sequitur, ut se mundos et inviolatos custodiant, et proficiant. Et sic in uno homine non est tantum una gratia.

AG11

Praeterea, diversus modus habens specialem difficultatem, requirit diversum habitum; sicut circa collationem magnorum donorum, quae sua magnitudine difficultatem faciunt, requiritur specialis virtus, scilicet magnificentia praeter liberalitatem, quae consistit circa communia dona. Sed perseveranter bene velle habet specialem difficultatem super hoc quod est bene velle simpliciter: velle autem bene simpliciter, est gratiae praevenientis; velle autem bene perseveranter, est gratiae subsequentis: unde Augustinus dicit, quod gratia praevenit, ut homo velit; sequitur, ut impleat atque persistat. Ergo gratia subsequens est alius habitus a gratia praeveniente.

AG12

Praeterea, sacramenta novae legis sunt causa gratiae, ut dictum est, art. IV, huius quaest.. Sed ad eundem effectum diversa sacramenta non ordinantur. Ergo sunt diversae gratiae in homine, quae per diversa sacramenta conferuntur.

AG13

Sed dicendum, quod posteriora sacramenta non conferuntur ad aliam gratiam inducendam sed ad habitam augmentandam.

Sed contra: augmentum gratiae speciem gratiae non variat. Si ergo proportio causarum est secundum proportionem effectuum, sequeretur ex responsione praedicta quod sacramenta secundum speciem non differant.

AG14

Sed dicendum, quod sacramenta differunt specie penes diversas gratias gratis datas quae in diversis sacramentis conferuntur, et sunt proprii sacramentorum effectus. Sed contra: gratia gratis data non opponitur culpae.

Cum ergo sacramenta praecipue ordinentur contra culpam, videtur quod proprii effectus sacramentorum, penes quos sacramenta distinguuntur, non sunt gratiae gratis datae.

AG15

Praeterea, ex diversis peccatis diversa vulnera animae infliguntur, quae quidem omnia per gratiam sanantur. Cum igitur diversis vulneribus diversae respondeant medicinae, quia, secundum verbum Hieronymi; non sanat oculum quod sanat calcaneum; videtur quod sint diversae gratiae.

AG16

Praeterea, idem ab eodem non potest simul haberi et non haberi. Sed aliqui habent gratiam operantem qui non habent gratiam cooperantem, sicut parvuli baptizati. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans.

AG17

Praeterea, gratia proportionatur naturae sicut perfectio perfectibili. Sed in natura humana sic est quod non ab eodem principio immediate est esse et operatio: nam anima secundum suam essentiam est principium essendi, sed secundum potentiam est principium operationis. Ergo, cum in gratuita gratia operans vel praeveniens sit principium a quo est esse spirituale, gratia vero cooperans sit spiritualis operationis principium; videtur quod non sit eadem gratia operans et cooperans.

AG18

Praeterea, unus habitus non potest simul et semel duos actus producere. Sed actus gratiae operantis, qui est iustificare, vel sanare animam; et actus gratiae cooperantis vel subsequentis, qui est iuste operari, sunt simul in anima. Ergo gratia operans et cooperans non sunt eadem; et sic in homine non est una tantum gratia.

SC1

Sed contra. Ubi sufficit unum, superfluum est ponere plura. Sed una gratia homini sufficit ad salutem: dicitur enim II cor.

Cap. XII, 9: sufficit tibi gratia mea. Ergo in homine est una tantum gratia.

SC2

Praeterea, relatio non multiplicat essentiam rei. Sed gratia cooperans supra operantem non nisi relationem addit. Ergo eadem est gratia per essentiam operans et cooperans.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sicut ex dictis, art. I huius quaest., patet, gratia dicitur vel quod est gratis data, vel quod est gratum faciens.

Gratias autem gratis datas diversas esse, manifestum est. Sunt enim diversa quae homini divinitus conferuntur et gratis supra meritum et facultatem humanae naturae, ut prophetia, operatio miraculorum, et alia huiusmodi, de quibus apostolus dicit I Cor. XII, 4: divisiones gratiarum sunt. Sed de his ad praesens non quaeritur.

Gratia vero gratum faciens, ut ex dictis, art. I huius quaest., patere potest, dupliciter accipitur: uno modo pro ipsa divina acceptatione, quae est gratuita Dei voluntas; alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominem, et facit eum dignum vita aeterna.

Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine uno nisi unam gratiam.

Cuius ratio est, quia gratia dicitur secundum quod per eam homo ordinatur in vitam aeternam sufficienter: dicitur enim gratus quasi acceptatus a Deo ut habeat vitam aeternam.

Illud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet esse unum tantum; quia si multa essent, neutrum eorum sufficeret, vel alterum superflueret.

Sed ex hoc necesse est gratiam etiam aliquid unum esse simplex.

Possibile enim esset quod nihil unum sufficienter dignum redderet vita aeterna; sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis virtutibus: quod si esset, nihil illorum multorum posset dici gratia, sed omnia simul una gratia dicerentur, quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi una dignitas respectu vitae aeternae.

Sic autem gratia non est una, sed sicut unus simplex habitus: et hoc ideo quia habitus in anima diversificatur in ordine ad diversos actus; ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis divinae; sed prius homo acceptatur a Deo, Deinde actus eius, ut habetur genes.

IV, 4: respexit Deus ad Abel et ad munera eius.

Unde illud donum quod Deus tribuit his quos acceptat in suum regnum et gloriam, praesupponitur ad perfectiones vel habitus, quibus humani actus perficiuntur, ut sint digni acceptari a Deo. Et sic oportet habitum gratiae indivisum manere, utpote praecedentem ea quibus fit distinctio habituum in anima.

Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet pro gratuita Dei voluntate, sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia, non solum respectu unius, sed respectu omnium: quia quidquid est in eo, non potest esse diversum; ex parte autem effectuum divinorum potest esse multiplex: ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita sua voluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem; sicut quod immittat nobis bonas cogitationes, et sanctas affectiones.

Sic igitur gratia, secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum: secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multae gratiae in nobis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia operans et cooperans potest distingui et ex parte ipsius gratuita Dei voluntatis, et ex parte doni nobis collati.

Operans enim dicitur gratia respectu illius effectus quem sola efficit, sed dicitur cooperans respectu effectus quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante.

Ex parte vero gratuita Dei voluntatis gratia operans dicitur ipsa iustificatio impii, quae fit ipsius doni gratuiti infusione. Hoc enim donum sola gratuita divina voluntas causat in nobis, nec aliquo modo eius causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis sufficientis.

Ex parte vero eiusdem gratia cooperans dicitur secundum quod in libero arbitrio operatur, motum eius causando, et exterioris actus executionem expediendo, et perseverantiam praebendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium. Et sic constat quod aliud est gratia operans et cooperans.

Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentiam dicitur operans et cooperans: operans quidem, secundum quod informat animam; ut operans formaliter intelligatur per modum loquendi quo dicimus quod albedo facit album parietem: hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrii; cooperans vero dicitur secundum quod inclinatur ad actum intrinsecum et extrinsecum, et secundum quod praestat facultatem perseverandi usque in finem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diversi effectus qui attribuuntur gratiae operanti et cooperanti, non possunt habitum diversificare.

Effectus enim qui attribuuntur gratiae operanti, sunt causae effectuum qui attribuuntur gratiae cooperanti: ex hoc enim quod voluntas est informata aliquo habitu, sequitur quod in actum volendi exeat. Et ex ipso actu volendi causatur exterior actus. Ab ipsa etiam firmitate habitus causatur resistentia qua resistimus peccato. Et sic unus et idem habitus gratiae est qui informat animam, et elicit actum interiorem et exteriorem, et quodammodo perseverantiam facit, in quantum tentationibus resistit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantumcumque homo habeat habitum gratiae, semper tamen indiget divina operatione, qua in nobis operatur modis praedictis; et hoc propter infirmitatem nostrae naturae, et multitudinem impedimentorum, quae quidem non erant in statu naturae conditae: unde magis tunc poterat homo stare per seipsum quam nunc possint habentes gratiam, non quidem propter defectum gratiae, sed propter infirmitatem

naturae; quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente et adiuvante. Et ideo habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet.

RA4

Et per hoc patet solutio ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod gratia non dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutum: sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia; sed dicitur forma virtutis, in quantum formaliter actum virtutis complet.

Informatur autem actus virtutis tripliciter.

Uno modo in quantum circa substantiam actus apponuntur debitae conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur.

Et hoc habet actus virtutis a prudentia; nam medium virtutis accipitur secundum rationem rectam, ut dicitur in libro II ethic..

Et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum Moralium.

Actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio caritatis; et sic caritas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum.

Uterius vero efficaciam merendi adhibet gratia: nullus enim operum nostrorum valor reputatur dignus aeternae gloriae, nisi praesupposita acceptatione divina; et sic gratia dicitur esse forma et caritatis et aliarum virtutum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod gratia praeveniens et subsequens dicitur secundum ordinem eorum quae in esse gratuito inveniuntur: quorum quidem primum est subiecti informatio, sive impii iustificatio, quod idem est; secundum vero est actus voluntatis; tertium vero est actus exterior; quartum vero est spiritualis profectus et perseverantia in bono; quintum vero est praemii consecutio.

Distinguitur igitur uno modo gratia praeveniens et subsequens, ut gratia praeveniens dicatur qua iustificatur impius, subsequens vero secundum quam iustificatus operatur.

Secundo, ut praeveniens dicatur secundum quam aliquis recte vult, subsequens vero secundum quod rectam voluntatem in exteriori opere consequitur.

Tertio, ut gratia praeveniens ad omnia haec referatur, subsequens vero ad perseverantiam in praedictis.

Quarto, ut gratia praeveniens ad totum statum meriti referatur, gratia vero subsequens ad praemium.

In tribus autem primis distinctionibus patet qualiter gratia praeveniens et subsequens est eadem vel diversa, ex his quae de operante et cooperante sunt dicta: quia secundum hos modos idem videtur esse gratia praeveniens et subsequens quod operans et cooperans.

Secundum quartam vero distinctionem, si ipsum donum gratuitum in se accipiatur, quod gratia dicitur, idem invenitur esse gratia praeveniens et subsequens. Sicut enim caritas viae non tollitur, sed in patria remanet augmentata, propter hoc quod in sua ratione nullum defectum importat: ita gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria: nec dicitur esse diversa perfectio naturae in statu viae et patriae quantum ad gratiam propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram.

Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat, sic gratia et gloria non sunt idem; quia aliquae virtutes in patria evacuuntur, ut fides et spes.

RA7

Ad septimum dicendum, quod actus exterior et interior, quamvis sint diversa perfectibilia, sunt tamen ordinata, quia unum est causa alterius, ut dictum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in peccato est duo considerare: scilicet conversionem et aversionem.

Secundum conversionem quidem, peccata ab invicem distinguuntur, sed in aversione sunt connexa, in quantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur.

Peccatis igitur ex parte conversionis virtutes opponuntur; et sic diversa peccata diversis virtutibus expelluntur, sicut diversae ignorantiae diversis scientiis.

Ex parte vero aversionis omnia remittuntur per unum, quod est gratia. Ignorantiae autem non convertuntur in aliquo uno; et ideo non est simile.

RA9

Ad nonum dicendum, quod una culpa formaliter non invenitur perficere omnes culpas, sicut unus habitus virtutis vel gratiae perficit omnes virtutes; et hac ratione una culpa non inficit omnes potentias, sicut una gratia perficit: non quidem ita quod sit in omnibus sicut in subiecto, sed in quantum informat omnium potentiarum actus.

RA10

Ad decimum dicendum, quod illa gratia quae sequitur, vel intelligitur alius effectus divinae voluntatis gratuita, vel intelligitur idem habitus gratiae ad alium effectum relatus, ut ex praedictis, in solut. Ad 6 arg., patet.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod firme et immutabiliter habere habitum et operari, est conditio quae requiritur ad omnem virtutem; sicut patet ex Philosopho in II ethic.: et ideo iste modus non requirit specialem habitum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sicut diversae virtutes et diversa dona spiritus sancti ad diversos actus ordinantur, ita diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati, et participationes virtutis dominicae passionis, quae a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes et dona. Sed virtutes et dona nomen speciale habent, propter hoc quod actus ad quos ordinantur, sunt manifesti: unde secundum nomen a gratia distinguuntur.

Defectus autem peccati, contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt: unde sacramentorum effectus nomen proprium non habent, sed nomine gratiae nominantur; dicuntur enim gratiae sacramentales, et penes has sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus.

Pertinent autem isti effectus ad gratiam gratum facientem, quae istis effectibus coniungitur; et sic cum propriis effectibus habent effectum communem qui est gratia gratum faciens, quae etiam per sacramentum et non habenti datur, et habenti augetur.

RA13

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium et decimumquartum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod omnia peccata ex parte aversionis inferunt unum vulnus, ut dictum est, in sol. Ad 8 argum., et sic per unum donum gratiae sanantur: sed ex parte conversionis inferunt diversa vulnera, quae sanantur per diversas virtutes, et per diversos sacramentorum effectus.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod in parvulis etsi non sit gratia cooperans in actu, est tamen cooperans in virtute: illa enim gratia operans quam acceperunt, sufficiens erit cooperari libero arbitrio quando ipsius usum habere poterunt.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut essentia animae immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiae est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subiecti, sive ad iustificationem impii, quae est effectus gratiae operantis.

Sed effectus gratiae mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod duos actus qui sunt operationes distinctae et ad invicem non ordinatae, non potest unus habitus causare simul et semel; sed duos actus quorum unus est operatio, et alius subiecti informatio, vel duas operationes, quarum una sit causa alterius, sicut actus interior est causa exterioris, unus habitus causare potest: et sic se habent actus gratiae operantis et cooperantis, ut ex dictis, in solut. Ad 6 et 7 argum., patet.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum gratia sit in essentia animae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Sicut enim se habet habitus qui est in potentia, ad potentiae effectum; ita se debet habere habitus vel perfectio in essentia existens, ad essentiae effectum. Sed habitus qui est in potentia aliqua, perficit potentiam ad actum suum, sicut caritas perficit voluntatem ad volendum: proprius autem effectus essentiae animae est esse, quod anima corpori confert, quia anima secundum sui essentiam est forma corporis. Cum ergo gratia non perficiat ad esse naturale, quod anima corpori confert, non erit in essentia animae sicut in subiecto.

AG2

Praeterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Gratia autem et culpa opponuntur. Cum ergo culpa non sit in essentia animae (quod patet ex hoc quod nihil ab essentia animae privatur, cum tamen peccatum sive culpa secundum Augustinum, Lib. De natura boni, c. IV, sit privatio modi speciei et ordinis), videtur quod gratia non sit in essentia animae sicut in subiecto.

AG3

Praeterea, gratuita praesupponunt naturalia.

Sed potentiae sunt naturales proprietates animae, secundum Avicennam. Ergo gratia non est in essentia animae nisi praesupposita potentia; et sic est immediate in potentia sicut in subiecto.

AG4

Praeterea, ibi est habitus vel quaecumque forma, ubi invenitur eius effectus. Sed effectus gratiae quilibet, tam operantis quam cooperantis, invenitur in potentiis, ut patet per singulos inducenti. Ergo gratia est in potentiis animae sicut in subiecto.

AG5

Praeterea, imago recreationis respondet imagini creationis; quae duplex imago distinguitur in Glossa super illud psalm. IV, 7, signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Imago autem creationis attenditur secundum potentias: scilicet secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt tres animae vires, ut magister dicit in I Sent., 3 dist.. Ergo gratia potentias animae respicit.

AG6

Praeterea, habitus acquisiti contra habitus infusos distinguuntur. Sed omnes habitus acquisiti, sunt in potentiis animae. Ergo et gratia, quae est donum habituale infusum.

AG7

Praeterea, secundum Augustinum, per gratiam bona voluntas hominis praeparatur. Sed non nisi in quantum per gratiam voluntas perficitur.

Ergo gratia est perfectio voluntatis; et sic est in voluntate sicut in subiecto, et non in essentia animae.

SC1

Sed contra. Gratia est in anima secundum hoc quod ad Deum ordinatur. Sed tota anima ordinatur ad Deum ut habens in potentia accipiendi aliquid ab ipso.

Ergo anima secundum suam totalitatem est gratiae susceptiva. Sed totum in anima est ipsa substantia animae, partes vero potentiae.

Ergo anima secundum substantiam est subiectum gratiae.

SC2

Praeterea, primum Dei donum est in eo quod est in nobis prius, et Deo propinquius.

Sed gratia est primum Dei donum, in nobis: ipsa enim praecedit et fidem et caritatem et alia huiusmodi, ut patet per Augustinum in II libro de praedestinatione sanctorum.

Id autem quod in nobis prius est, et Deo propinquius, est animae essentia, a qua fluunt potentiae. Ergo gratia est in essentia animae sicut in subiecto.

SC3

Praeterea, idem creatum non potest esse in diversis. Sed gratia est quid creatum. Ergo non potest esse in diversis. Sed gratia se extendit ad omnium potentiarum actus, in quantum possunt esse meritorii. Ergo est in essentia animae, vel in omnibus potentiis. Sed non in omnibus. Ergo est in essentia animae sicut in subiecto.

SC4

Praeterea, causa secundaria per prius recipit influentiam primae causae quam effectus causae secundariae. Sed essentia animae est principium potentiarum; et sic est causa secundaria earum, quarum primaria causa est Deus. Ergo essentia animae per prius recipit influentiam gratiae quam potentiae.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sicut prius, art. 4, dictum est, de gratia duplex est opinio.

Una quae dicit, gratiam et virtutem esse idem per essentiam. Et secundum hanc necesse est dicere quod gratia sit in potentia animae sicut in subiecto secundum rei veritatem, eo quod virtus quae perficit ad operandum, non nisi in potentia esse potest, quae est operationis principium: sed per quamdam appropriationem potest dici, secundum hanc opinionem, quod gratia respicit essentiam, virtus vero potentiam, secundum quod gratia et virtus, etsi non per essentiam, saltem differunt ratione; quia gratificatio per prius ad ipsam animam pertinet quam ad actum eius, cum non propter actum anima acceptetur a Deo, sed e converso, ut dictum est, art. 4.

Alia vero opinio, quam sustinemus, est quod gratia et virtus non sint idem per essentiam.

Et secundum hoc necesse est dicere quod gratia sit in essentia animae sicut in subiecto, et non in potentiis; quia cum potentia, in quantum huiusmodi, ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiae secundum propriam rationem ad operationem ordinari.

Istud autem est quod facit rationem virtutis, ut sit proxime perfectiva ad recte agendum; unde oporteret, si gratia in potentia animae esset, quod esset idem cum aliqua virtutum.

Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animae, perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinae naturae, ut habetur II Pet. I, 4; sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia non sit principium esse naturalis; perficit tamen esse naturale, in quantum addit spirituale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod culpa actualis non potest esse nisi in potentia, quae est principium actus. Culpa autem originalis est in anima secundum suam essentiam, per quam coniungitur ut forma carni, ex qua infectio originalis in anima contrahitur. Et quamvis ab anima nihil essentialium auferatur, impeditur tamen ordo ipsius essentiae animae per modum cuiusdam elongationis, sicut contrariae dispositiones elongant potentiam materiae ab actu formae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gratuita praesupponunt naturalia, si proportionabiliter utraque accipiantur: et ideo virtus, quae est gratuitum operationis principium praesupponit potentiam, quae est eiusdem principium naturale; et gratia, quae est principium esse spiritualis, praesupponit essentiam animae, quae est principium esse naturalis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod primus et immediatus effectus gratiae invenitur in essentia animae, scilicet forma secundum esse

RA5

Ad quintum dicendum, quod imago creationis consistit et in essentia et in potentiis, secundum quod per essentiam animae repraesentatur unitas essentiae divinae, et per distinctionem potentiarum distinctio personarum; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod habitus acquisiti causantur ex nostris actibus, et ideo non pertinent ad animam nisi mediantibus potentiis quarum sunt actus; gratia autem ex influenza divina; et ideo non est simile.

RA7

Ad septimum dicendum, quod gratia praeparat voluntatem mediante caritate, cuius gratia est forma.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum gratia sit in sacramentis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Culpa enim opponitur gratiae. Sed culpa non est in aliquo corporali. Ergo nec gratia est in sacramentis, quae sunt elementa materialia, secundum Hugonem de sancto victore.

AG2

Praeterea, gratia ordinat ad gloriam. Sed sola natura rationalis est capax gloriae. Ergo in ea sola potest esse gratia; et ita non est in sacramentis.

AG3

Praeterea, gratia inter maxima bona computatur.

Sed maxima bona sunt in mediis bonis sicut in subiecto. Cum ergo media bona sint anima et potentiae eius, videtur quod gratia non possit esse in alio subiecto; et sic non est in sacramentis.

AG4

Praeterea, sicut se habet subiectum corporale ad accidens corporale, ita subiectum spirituale ad accidens spirituale. Ergo commutatim, sicut subiectum corporale ad accidens spirituale, ita subiectum spirituale ad accidens corporale. Sed accidens corporale in nullo subiecto spirituali esse potest. Ergo nec accidens spirituale, quod est gratia, potest esse in corporalibus elementis sacramentorum.

SC1

Sed contra. Est quod Hugo de sancto victore dicit, quod sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent.

SC2

Praeterea, Galat. IV, 9, dicit apostolus, sacramenta legalia esse infirma et egena elementa: quia gratiam non continent, ut dicit Glossa. Si ergo in sacramentis novae legis non esset gratia, essent ipsa infirma et egena elementa; quod est absurdum.

SC3

Praeterea, super illud psalm. XVII, 12, posuit tenebras etc., dicit Glossa quod remissio peccatorum posita est in baptismo.

Remissio autem peccatorum est per gratiam.

Ergo gratia est in sacramento baptismi, et pari ratione in aliis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod gratia est in sacramentis, non quidem sicut accidens in subiecto, sed sicut effectus in causa, per modum illum quo sacramenta causa gratiae esse possunt.

Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter.

Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis: et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quae non movet nisi mota; unde nec sic gratia est in sacramentis.

Alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem; et hoc contingit quatuor modis.

Uno modo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, et secundum eandem rationem, sicut est in effectibus univocis; per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente.

Secundo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, sed non secundum eandem rationem, sicut patet in effectibus aequivocis, per quem modum calor aeris est in sole.

Tertio modo quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis: forma enim domus in aedificatore non est natura quaedam, sicut virtus calefactiva in sole, vel calor in igne; sed est quaedam intentio intelligibilis in anima quiescens.

Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eandem rationem, nec ut natura quaedam, nec ut quiescens, sed per modum cuiusdam defluxus est in causa; sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formae a causis principalibus in effectus.

Et hoc modo gratia est in sacramentis; et tanto minus, quanto sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur; sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiae gratum facientis, vel augmentum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod culpa est sicut in causa in aliquo pure corporali, scilicet in semine peccatum originale.

RA2

Secundum et tertium concludunt quod gratia non sit in sacramentis sicut in subiecto.

RA4

Ad quartum dicendum, quod spirituale non potest esse instrumentum rei corporalis, sicut e converso; et ideo non tenet in proposito proportio commutata.

RC

Alia quae sunt in oppositum, concedimus; ut tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus et dispositionibus; et hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur.

|q28 Quaestio 28

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum.

PR2

Secundo utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.

PR3

Tertio utrum ad iustificationem impii liberum arbitrium requiratur.

PR4

Quarto quis motus liberi arbitrii ad iustificationem requiratur, utrum scilicet motus in Deum.

PR5

Quinto utrum in iustificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

PR6

Sexto utrum gratiae infusio et culpae remissio sint idem.

PR7

Septimo utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae.

PR8

Octavo utrum in iustificatione impii, motus liberi arbitrii naturaliter praecedat infusionem gratiae.

PR9

Nono utrum iustificatio sit in instanti.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Iustificatio enim a iustitia dicitur, quae est una virtus. Peccatorum autem remissio non fit per unam tantum virtutem; nam peccata non uni tantum virtuti opponuntur, sed omnibus. Ergo iustificatio non est peccatorum remissio.

AG2

Sed dicendum, quod peccatorum remissio fit per iustitiam generalem. Sed contra: iustitia generalis, secundum Philosophum in V ethic., cap. I, est idem quod omnis virtus.

Remissio autem peccatorum non est effectus virtutis, sed gratiae. Ergo peccatorum remissio non debet dici iustificatio, sed magis gratificatio.

AG3

Praeterea, si per aliquam virtutem fit peccatorum remissio, per illam praecipue fieri debet quae cum peccato simul esse non potest.

Haec autem est caritas, quae nunquam est informis. Ergo remissio peccatorum non debet iustitiae attribui, sed magis caritati.

AG4

Praeterea, idem videtur ex hoc quod dicitur Prov. X, 12: universa delicta operit caritas.

AG5

Praeterea, peccatum est mors spiritualis animae. Morti autem vita opponitur. Cum ergo vita spiritualis praecipue fidei attribuatur in Scriptura, ut patet Habac. II, 4, et Rom. I, vers. 17: iustus autem meus ex fide vivit; videtur quod peccatorum remissio fidei attribui debeat, et non iustitiae.

AG6

Praeterea, idem videtur ex hoc quod habetur Act. XV, 9: fide purificans corda eorum.

AG7

Praeterea, iustificatio praecedit gratiam sicut motus terminum ad quem. Remissio autem peccatorum sequitur gratiam sicut effectus causam. Ergo iustificatio prior est quam peccatorum remissio; et sic non sunt idem.

AG8

Praeterea, iustitiae actus est reddere debitum.

Sed peccatori non debetur venia, sed magis poena. Ergo remissio peccatorum non debet iustitiae attribui.

AG9

Praeterea, iustitia respicit meritum, misericordia vero miseriam, ut bernardus dicit.

Sed peccatoris non est aliquod meritum, sed magis est in statu miseriae: quia miseros facit populos peccatum, ut habetur Prov. XIV, 34. Ergo remissio peccatorum non debet attribui iustitiae, sed magis misericordiae.

AG10

Sed dicendum, quod licet in peccatore non sit meritum condigni, est tamen in eo meritum congrui. Sed contra: iustitia aequalitatem respicit. Meritum autem congrui non est aequale praemio. Ergo meritum congrui non sufficit ad rationem iustitiae.

AG11

Praeterea, remissio peccatorum est unum de quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii. Ergo iustificatio impii non est peccatorum remissio.

AG12

Praeterea, quicumque fit iustus, iustificatur.

Sed aliquis factus est iustus cui peccata remissa non sunt, scilicet Christus, et primus homo in statu innocentiae, si gratiam habuit.

Ergo iustificatio non est peccatorum remissio.

SC

Sed contra, est quod dicitur in Glossa Rom. VIII, 29, super illud: quos vocavit, hos et iustificavit: Glossa, remissione peccatorum. Ergo remissio peccatorum est iustificatio.

CO

Respondeo. Dicendum, quod differentia est inter motum et mutationem.

Nam motus unus est quo aliquid affirmative significatum abiicitur, et aliquid affirmative significatum acquiritur: est enim motus de subiecto in subiectum, ut dicitur in V physic..

Per subiectum autem intelligitur hoc aliquid affirmative monstratum, ut album et nigrum. Unde unus motus alterationis est quo album abiicitur et nigrum acquiritur.

Sed in mutationibus quae sunt generatio et corruptio, aliter est; nam generatio est mutatio de non subiecto in subiectum, ut de non albo in album; corruptio vero est mutatio de subiecto in non subiectum, ut de albo in non album. Et ideo in abiiectione unius affirmati, et adiectione alterius, oportet duas mutationes intelligi, quarum una sit generatio, et alia corruptio, vel simpliciter, vel secundum quid.

Sic ergo, si in transitu qui est de albedine in nigredinem, consideretur ipse motus: idem motus figuratur per ablationem unius et inductionem alterius; non autem significatur eadem mutatio, sed diversa: tamen se invicem concomitantes, quia generatio unius non est sine corruptione alterius.

Iustificatio autem significat motum ad iustitiam, sicut dealbatio motum ad albedinem; quamvis posset iustificatio significare formalem iustitiae effectum, nam iustitia iustificat, sicut albedo facit album.

Si ergo iustificatio accipiatur ut quidam motus; cum oporteat eundem motum intelligi quo peccatum aufertur et iustitia inducitur, idem erit iustificatio quod peccatorum remissio, solum ratione differens: prout ambo eundem motum nominant, sed unum, secundum respectum ad terminum a quo, aliud vero secundum respectum ad terminum ad quem.

Si autem accipiatur iustificatio per viam mutationis, sic aliam mutationem significat iustificatio, scilicet iustitiae generationem; et aliam peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpae. Sic autem iustificatio et remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam.

Utrolibet autem modo iustificatio accipiatur, oportet quod a tali iustitia dicatur quae peccato cuilibet opposita sit; nam, et motus est de contrario in contrarium, et generatio et corruptio sese concomitantes contrariorum sunt.

Dicitur autem iustitia tripliciter.

Uno modo secundum quod est quaedam specialis virtus contra alias cardinales divisa, prout dicitur iustitia qua homo dirigitur in his quae veniunt in communicationem vitae, sicut sunt contractus diversi. Haec autem virtus non est omni peccato contraria, sed tantum illis peccatis quae circa huiusmodi communicationem fiunt, sicut furtum, rapina, et alia huiusmodi. Unde sic non potest iustitia hic accipi.

Alio modo dicitur iustitia legalis, quae, secundum Philosophum, est omnis virtus, sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, iustitia legalis dicitur, quia legem servat: sicut fortis cum in acie fortiter confligit propter salutem reipublicae.

Sic ergo patet quod quamvis omnis virtus sit iustitia legalis quodammodo, non tamen quilibet actus virtutis est actus legalis iustitiae, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus: quod potest contingere de actu cuiuslibet virtutis; et sic per consequens nec omnis actus peccati iustitiae legali opponitur.

Unde nec a iustitia legali dici potest iustificatio, quae est remissio peccatorum.

Tertio modo iustitia nominat quemdam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad seipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur; quod appellat Philosophus in V ethic. Iustitiam metaphorice dictam, cum consideretur inter diversas vires eiusdem personae, iustitia proprie dicta semper existente inter diversas personas. Et huic iustitiae omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpatur.

Et ideo ab hac iustitia iustificatio nominatur sive sicut motus a termino, sive sicut effectus formalis a forma.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de iustitia speciali.

RA2

Ad secundum dicendum, quod iustificatio non dicitur a iustitia legali, quae est omnis virtus; sed a iustitia quae dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia iustificatio denominatur: quia huic iustitiae directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animae attingat; gratia vero est in essentia animae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod caritas dicitur causa remissionis peccatorum, in quantum per eam homo Deo coniungitur, a quo aversus peccato erat. Non tamen omne peccatum directe et immediate caritati opponitur, sed praedictae iustitiae.

RA4

Et per hoc patet solutio ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod vita spiritualis attribuitur fidei, eo quod in actu fidei primo manifestatur spiritualis vita; sicut dicitur in II de anima, quod vivere inest viventibus secundum animam vegetabilem, propter hoc quod in eius actu, primo manifestatur vita; non tamen omnis actus vitae naturalis est per animam vegetabilem.

Et similiter non omnis actus vitae spiritualis est fidei, sed aliarum virtutum. Unde non omne peccatum directe et immediate fidei opponitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod purificatio cordium fidei attribuitur, in quantum in purificatione praedicta primo apparet motus fidei: accedentem enim ad Deum oportet credere quia est, ut habetur Hebr. XI, 6.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut iustificatio potest accipi ut motus ad iustitiam, et ut effectus formalis iustitiae, ita etiam remissio culpae: nam, sicut iustitia formaliter iustificat, ita et culpam formaliter abiicit, sicut formaliter albedo abiicit nigredinem.

Sic ergo remissio culpae, ut est formalis effectus iustitiae vel gratiae, sequitur gratiam; et similiter iustificatio. Prout autem significatur ut motus quidam, praeintelligitur ad gratiam, sicut et iustificatio.

RA8

Ad octavum dicendum, quod aliqua operatio potest dupliciter nominari, scilicet a principio, et a fine: sicut actio qua medicus agit in infirmum, nominatur medicatio ex parte principii, quia est effectus medicinae; sed ex parte finis dicitur sanatio, quia est via ad sanitatem.

Sic ergo remissio peccatorum dicitur iustificatio ex parte termini vel finis: dicitur etiam et miseratio ex parte principii, in quantum est opus divinae misericordiae; quamvis et in remissione peccatorum aliqua iustitia servetur, secundum quod omnes viae Domini sunt misericordia et veritas: praecipue quidem ex parte Dei, in quantum remittendo peccata facit quod Deum decet, secundum quod Anselmus dicit in proslogio: cum parcis peccatoribus, iustus es, decet enim te. Et hoc est quod in Psal. XXX, 1, dicitur: in iustitia tua libera me.

Aliquo etiam modo, sed non sufficienter, apparet iustitia ex parte eius cui peccatum remittitur, in quantum in eo aliqua dispositio ad gratiam invenitur, licet insufficienter.

RA9

Et per hoc patet responsio ad nonum et decimum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod remissio peccatorum aliquo modo distinguitur vel re vel ratione a iustificatione; et sic condividitur contra gratiae infusionem, et ponitur unum de quatuor quae ad iustificationem impii requiruntur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ad iustificationem, in quantum huiusmodi, pertinet iustitiae collatio; sed in quantum est impii iustificatio, sic ad eam pertinet peccatorum remissio: et hoc modo Christo non competit, nec etiam homini in statu innocentiae.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Facilius enim est destruere quam construere.

Sed homo sufficit per seipsum ad construendum peccatum. Ergo per seipsum sufficit ad destruendum; et ita remissio peccatorum potest fieri sine gratia.

AG2

Praeterea, contraria peccata non possunt simul inesse eidem. Sed aliquis qui fuit in peccato uno, potest per seipsum transire ad contrarium; sicut qui fuit avarus, potest per seipsum fieri prodigus. Ergo aliquis per seipsum potest exire a peccato in quo fuit: et sic ad remissionem peccatorum non requiritur gratia, ut videtur.

AG3

Sed dicendum, quod peccata sunt contraria sicut contrarii actus, non autem sicut contrariae formae. Sed contra: peccatum adhuc remanet quando actu transit, ut Augustinus dicit in Lib. De nuptiis et concupiscentia; nec ad remissionem peccatorum sufficit quod actus peccati transierit.

Ergo aliquid remanet ex peccato quod remissione indiget. Sed contrariorum contrarii sunt effectus. Illa ergo quae ex contrariis peccatis remanent, sunt contraria; et sic non possunt simul esse; et ita idem sequetur quod prius.

AG4

Praeterea, contrariorum mediatorum unum potest removeri sine hoc quod aliud inducatur; sicut nigredo potest expelli absque inductione albedinis. Sed inter statum culpae et statum gratiae est aliquod medium; scilicet status naturae conditae, in quo, secundum quosdam, homo neque gratiam habuit neque culpam. Ergo non est necessarium ad remissionem culpae quod aliquis gratiam accipiat.

AG5

Praeterea, plus potest Deus in reparando quam homo possit in corrumpendo. Sed homo potuit a statu naturae, in quo gratiam non habebat, corrumpere in statum culpae. Ergo Deus potest hominem a statu culpae reducere in statum naturae sine gratia.

AG6

Praeterea, peccatum postquam actu transit, dicitur remanere reatu, secundum Augustinum in Lib. De nuptiis et concupisc.

In quantum actus peccati praeteritus imputatur ad poenam. Ergo e contrario dicitur remitti, secundum quod non imputatur ad poenam; secundum illud psalm. XXXI, 2: beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.

Sed imputare vel non imputare ponit aliquid tantum in Deo. Ergo ad remissionem peccati non requiritur gratia in eo cui peccatum remittitur.

AG7

Praeterea, quicumque est totaliter causa alicuius, potest totaliter in illud ad destruendum et construendum, quia cessante operatione causae cessat effectus. Sed homo est totaliter causa peccati. Ergo totaliter potest in peccatum destruendum vel construendum; et sic, ut videtur, homo ad remissionem peccati gratia non indiget.

AG8

Praeterea, cum peccatum sit in anima, ab illo solo potest fieri peccatorum remissio quod animae illabitur. Solus autem Deus animae illabitur, secundum Augustinum.

Ergo Deus solus per seipsum absque gratia peccatum remittit.

AG9

Praeterea, si gratia removet culpam: aut gratia quae est, aut gratia quae non est. Non autem gratia quae non est, quia quod non est, non facit aliquid; similiter neque gratia quae est, quia cum sit accidens, eius esse est inesse: cum autem inest gratia, iam culpa non inest, et ita expelli non potest. Ergo gratia non requiritur ad remissionem culpae.

AG10

Praeterea, gratia et culpa non possunt simul esse in anima. Si ergo gratia infunditur ad remissionem culpae, oportet quod culpa primo fuerit in anima quando gratia non erat. Ergo cum culpa esse desierit, erit dare ultimum instans in quo fuit culpa: et similiter cum gratia esse incipiat, oportet dare primum instans in quo gratia inest.

Haec autem oportet esse duo instantia, quia gratia et culpa non simul insunt: inter quaelibet autem duo instantia est tempus medium, ut probatur in VI phys.. Ergo erit aliquod tempus in quo homo neque culpam neque gratiam habet; et sic non est necessaria gratia, ut videtur, ad remissionem culpae.

AG11

Praeterea, Augustinus dicit, quod quia Deus nos amat, ideo nobis sua dona dat, et non e converso. Donum ergo gratiae praesupponit amorem divinum. Sed amor iste divinus quo Deus pater diligit unigenitum suum et membra eius, non est hominis existentis in culpa. Ergo culpae remissio praecedit gratiam ordine naturae; et sic gratia non requiritur ad peccatorum remissionem.

AG12

Praeterea, per circumcisionem remittebatur in lege veteri peccatum originale, ut patet per bedam. Circumcisio autem gratiam non conferebat, quia cum minima gratia sufficiat ad resistendum cuilibet tentationi, homo in statu legis habuit unde concupiscentiam posset vincere; et sic lex vetus non occidebat occasionaliter, ut dicitur Roman. VII, vers. 8, 11, et sic non fuit necessaria mors Christi: quia si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est, ut dicitur Galat. II, 21.

Hoc autem est inconueniens. Ergo inconueniens videtur quod circumcisio gratiam conferret: potest ergo remissio peccatorum fieri sine gratia.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in Psalmo LXXVII, 39: recordatus est quia caro sunt, spiritus vadens et non rediens; Glossa hieron.: per se vadens in peccatum, et non rediens per se a peccato; ideo Deus per gratiam revocat homines, quia per se redire non possunt.

SC2

Praeterea, Rom. III, 24, dicitur: iustificati gratis per gratiam ipsius.

CO

Respondeo. Dicendum, quod remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciente esse potest.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum in peccato sint duo, scilicet aversio et conversio; remissio et retentio peccati non respiciunt conversionem, sed magis aversionem et id quod ad aversionem sequitur: et ideo cum aliquis desinit habere voluntatem peccandi, non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum, etiamsi in contrariam transeat voluntatem.

Unde Augustinus in Lib. De nuptiis et concupiscentia: si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura: fili, peccasti, non adicias iterum. Non autem sufficit, sed addidit: et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur.

Secundum hoc ergo peccatum remitti dicitur quod aversio et ea quae consequuntur ipsam ex actu peccati praeteriti, sanantur.

Sunt autem tria ex parte aversionis, sese concomitantia, ratione quorum sine gratia remissio peccatorum fieri non potest: scilicet aversio, offensa, et reatus.

Aversio namque intelligitur a bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cuius se impotentem fecit; alias aversio non esset culpabilis. Non ergo potest praedicta aversio removeri, nisi fiat coniunctio ad bonum incommutabile, a quo per peccatum discessit.

Haec autem coniunctio non est nisi per gratiam, per quam Deus mentes inhabitat, et mens ipsi Deo per amorem caritatis inhaeret.

Unde ad sanandam praedictam aversionem requiritur gratiae et caritatis infusio; sicut ad sanationem caecitatis requiritur restitutio potentiae visivae.

Offensa etiam, quae ex peccato sequitur, sine gratia aboleri non potest; sive accipiatur offensa ex parte hominis, in quantum homo peccando Deum offendit; sive ex parte Dei, secundum quod peccatori est offensus, secundum illud Ps. V, 7: odisti omnes qui operantur iniquitatem.

Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori postponit, iniuriam ei facit; et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans), ex hoc ipso quantum ad effectum suum praeponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quam creatorem; finis enim est quod maxime diligitur.

Cum ergo Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita offensa ex parte dignitatis eius cui per peccatum quodammodo iniuria fit, dum ipse Deus contemnitur, et eius praeceptum.

Unde ad hanc offensam abolendam non sufficiunt vires humanae, sed requiritur munus divinae gratiae.

Ipsae etiam Deus dicitur peccatori offensus, vel eum odire, non odio quod opponitur amori quo diligit omnia; sic enim nihil odit eorum quae fecit, ut dicitur sapient.

Cap. XI, 25; sed quod opponitur amori quo diligit sanctos, bona aeterna eis praeparando.

Huius autem amoris effectus est donum gratiae gratum facientis, ut in quaestione de gratia dictum est. Unde offensa qua Deus homini offenditur, non removetur nisi per hoc quod gratiam dat.

Reatus etiam peccati non solum est obligatio ad poenam sensibilem, sed praecipue ad poenam damni, quae est carentia gloriae.

Unde reatus non tollitur quamdiu homini non datur unde possit ad gloriam pervenire.

Hoc autem est gratia: et ideo sine gratia peccatorum remissio fieri non potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum peccatum est quaedam gratiae destructio, eius autem remissio est constructio. Unde facilius est peccatum incurrere quam a peccato exire.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccata habent contrarietatem ex parte conversionis, ex qua non attenditur peccatorum remissio, ut dictum est, in corp. Art.. Ex parte autem aversionis, et eorum quae aversionem sequuntur, habent convenientiam. Unde nihil prohibet contrariorum actuum praecedentium reatus simul in anima remanere; non enim qui ex avaritia in prodigalitatem mutatur, reatum avaritiae habere desinit, sed solum actum vel habitum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccata quamvis sint contraria ex parte conversionis, non tamen oportet quod aversiones vel reatus remanentes sint contraria, quia sunt effectus contrariorum per accidens, cum eveniant praeter intentionem operantis. Ex contrarietate autem causarum sequitur contrarietas in effectibus qui sunt per se, et non qui sunt per accidens. Unde et ex contrariis actibus sequuntur contrarii habitus et dispositiones; huiusmodi enim sunt effectus actuum peccati secundum suam speciem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod supposita illa opinione, quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam habuerit (quamvis hoc a quibusdam non concedatur), dicendum est, quod nihil prohibet aliqua contraria esse mediata respectu alicuius subiecti simpliciter accepti, quae sunt immediata quantum ad tempus determinatum; sicut caecus et videns sunt mediata in cane, non tamen post nonum diem. Similiter et homini respectu status naturae conditae gratia et culpa comparantur ut contraria mediata.

Sed post illud tempus quo Adam gratiam accepit vel accipere potuit, ita quod in omnes eius posteros transiret, nullus caret gratia nisi per culpam actualem vel originalem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod etsi Adam in statu suae conditionis gratiam non habuit secundum quosdam, ponitur tamen ab eisdem quod ante casum gratiam est adeptus. Unde a statu gratiae cecidit, et non solum a statu naturae. Sed tamen si a solo statu naturae decidisset, nihilominus tamen ad expiationem infinitae offensae donum divinae gratiae requiretetur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut dilectio Dei qua nos diligit, consequenter aliquem effectum in nobis relinquit, scilicet gratiam, per quam digni reddimur vita aeterna ad quam nos dirigit; ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra delicta, ex consequenti relinquit in nobis aliquid per quod a reatu praedicto digni sumus absolvi; et hoc est gratia.

RA7

Ad septimum dicendum, quod peccator per se est peccati causa quantum ad conversionem; sed quoad aversionem, et ea quae eam consequuntur, est causa per accidens, cum sit non intenta. Haec enim per se causam habere non possunt, cum ex his sit ratio mali in peccato; malum enim causam non habet, secundum dionysium, IV cap. De divin. Nomin..

Vel dicendum, et melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri, non autem est causa permanentiae eorum quae ex peccato relinquuntur; immo horum est causa partim iustitia divina, per quam iuste ordinatum est ut qui noluit stare in gratia dum posset, non possit etiam si velit; partim ex defectu virium naturae, quae non sufficiunt ad expiationem, rationibus iam dictis.

Sicut homo cum se in foveam proiicit, est causa ipsius projectionis; sed quies quae consequitur, est ex natura: unde non potest a fovea exire, sicut potuit se in foveam proicere.

Et similiter est in proposito.

RA8

Ad octavum dicendum, quod operari remissionem culpae intelligitur dupliciter: effective et formaliter: sicut facere album effective convenit pictori, formaliter albedini.

Gratia igitur non est medium in remissione culpae sicut effective operans, sed tantum formaliter.

Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animae illabatur, non excluduntur qualitates animae vel naturales vel gratuita: his enim anima informatur; sed excluduntur aliae substantiae subsistentes, quae intra animam esse non possunt sicut Deus est, qui intimius est in anima quam formae praedictae; eo quod Deus est in ipso esse animae ut causans et conservans; sed praedictae formae vel qualitates ad hoc non pertingunt, sed essentiam animae quasi circumstant.

RA9

Ad nonum dicendum, quod gratia quae est et inest, culpam expellit, non eam quae est, sed quae non est, prius autem erat. Non enim expellit culpam per modum causae efficientis (sic enim oporteret quod ageret in culpam existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad eius corruptionem), sed expellit

culpam formaliter. Ex hoc enim ipso quod informat subiectum, sequitur quod culpa in subiecto non sit, sicut patet de sanitate et infirmitate.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ad hoc et similia solet esse multiplex responsio.

Prima est, quod instans quamvis sit unum re, est tamen plura ratione, in quantum est principium futuri et finis praeteriti. Et sic nihil prohibet simul in eodem instanti esse culpam et gratiam in anima; ita tamen quod culpa insit in illo instanti, secundum quod est finis praeteriti, gratia autem, secundum quod est principium futuri.

Sed hoc stare non potest.

Nam esse principium futuri et finem praeteriti, dicit diversum respectum instantis, ex quo eius substantia non multiplicatur, sed manet una; et ita secundum rem, sequitur culpam et gratiam in eodem indivisibili temporis esse in anima. Nam instans nominat indivisibile temporis: hoc autem est simul esse; et ita sequitur contraria simul inesse.

Et praeterea, secundum Philosophum in VIII physic., quando aliquid in movendo utitur uno signo ut duobus, necesse est intercidere quietem mediam; propter quod probat motus reflexos non esse continuos.

Unde si aliquis utatur uno instanti ut duobus, oportet quod intelligat aliquod medium: et sic erit anima aliquando sine gratia et culpa; quod est inconveniens.

Et ideo alii dicunt, quod sicut inter duo puncta unius lineae cadit linea media, non autem inter duo puncta duarum linearum se tangentium; ita non est necessarium quod inter instans quod est ultimum temporis in quo culpa inerat, et inter instans quod est primum temporis in quo gratia inest, sit tempus medium: cum sint instantia diversorum temporum.

Sed hoc iterum stare non potest.

Nam linea, quia est mensura intrinseca, dividitur secundum rerum distinctionem. Tempus autem est mensura extrinseca, et est unum respectu omnium quae sunt in tempore: non enim alio tempore mensuratur esse culpa et esse gratiae, nisi dicamus alio tempore, id est alia parte eiusdem temporis continui. Et ideo oportet inter quaelibet duo instantia, respectu quarumcumque rerum designentur, esse aliquod tempus medium.

Et praeterea, duo puncta duarum linearum sese tangentium designatarum in corporibus locatis, uniuntur in uno puncto designato in exteriori linea corporis locantis; quia contigua sunt quorum ultima sunt simul. Unde, dato quod diversarum sint diversa tempora non continua, sed quasi contigua, oportebit nihilominus quod in tempore exterius mensurante respondeat eorum terminis unum instans indivisibile; et sic redibit inconveniens praedictum, quod culpa et gratia sint simul.

Et ideo alii dicunt, quod huiusmodi mutationes spirituales non mensurantur tempore quod est numerus motus caeli, eo quod anima, et quaelibet spiritualis substantia, est supra tempus; sed habent proprium tempus, in quantum in eis invenitur prius et posterius.

Nec tamen huiusmodi tempus est continuum, cum continuas temporis, secundum Philosophum in IV physic., consequatur continuitatem motus; affectiones autem animae non sunt continuas.

Sed hoc etiam in proposito non habet locum.

Nam tempore mensurantur non solum quae sunt per se in tempore, sicut est motus caeli, sed etiam ea quae habent per accidens ordinem ad motum caeli, in quantum consequuntur ex aliquibus quae per se habent ordinem ad tempus praedictum.

Et sic etiam est in iustificatione impii, quae consequitur ex aliquibus cogitationibus, locutionibus, et aliis huiusmodi motibus, qui per se mensurantur tempore motus caeli.

Et ideo aliter est dicendum, quod non est dare ultimum instans in quo peccator habet culpam, sed ultimum tempus.

Contingit autem dare primum instans in quo habuit gratiam: quod quidem instans est terminus illius temporis in quo culpa habuit: inter tempus autem et terminum temporis nihil cadit medium.

Unde nec oportet dare aliquod tempus vel instans in quo aliquis nec culpam nec gratiam habeat. Hoc autem sic patet.

Nam infusio gratiae, cum sit in instanti, est terminus cuiusdam continui utpote actus meditationis, per quam affectus disponitur ad gratiae susceptionem; et eiusdem motus terminus est remissio culpa, quia ex hoc ipso culpa remittitur quod gratia infunditur. In illo ergo instanti est primo terminus remissionis culpa, scilicet non habere culpam, et infusionis gratiae, scilicet habere gratiam.

In toto ergo tempore praecedenti quod terminatur ad hoc instans, quo tempore mensurabatur motus meditationis praedictae, fuit peccator habens culpam et non habens gratiam, nisi tantummodo in ultimo instanti, ut dictum est. Sed ante ultimum instans huius temporis non est accipere aliud immediate proximum: quia quodcumque instans accipiatur aliud ab ultimo, inter ipsum et ultimum erunt infinita instantia media.

Et sic patet quod non est accipere ultimum instans in quo iustificatus sit habens culpam et non habens gratiam; est autem accipere primum instans in quo habet gratiam, et non habet culpam.

Et haec solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VIII physic..

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Deus suo amore sicut causat in nobis donum gratiae, ita et remissionem culpae; unde non oportet quod remissio culpae gratiam praecedat. Sequeretur autem, si remissio culpae Dei amorem praecederet, et non ex eo sequeretur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sacramenta significando causant; hoc enim causant quod figurant.

Et quia circumcisio habet significationem in removendo, ideo eius efficacia directe ordinabatur ad remotionem culpae originalis, sed ex consequenti ad gratiam: sive ex virtute circumcisionis gratia daretur per modum quo datur ex virtute baptismi, ut quidam dicunt; sive daretur a Deo concomitanter ad circumcisionem.

Et sic remissio culpae non fiebat sine gratia; tamen illa gratia non ita perfecte reprimebat concupiscentiam sicut gratia baptismalis.

Unde difficilior erat concupiscentiae resistere circumciso quam baptizato: et occasione huius lex vetus occasionaliter occidere dicebatur, quamvis circumcisio intra legis mosaicae sacramenta non contineatur, eo quod non est ex Moysse, sed ex patribus, ut dicitur Ioan. VII, 22.

Et si in circumcisione aliqua dabatur gratia, non est contra hoc quod dicitur: lex vetus non iustificabat.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum ad iustificationem impii liberum arbitrium requiratur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Illud enim quod potest competere non habentibus usum liberi arbitrii, non requirit usum liberi arbitrii. Sed iustificatio competit pueris nondum habentibus usum liberi arbitrii, qui per baptismum iustificantur. Ergo iustificatio impii usum liberi arbitrii non requirit.

AG2

Sed dicendum, quod hoc speciale est in pueris qui tenentur peccato solum quod aliunde contrahitur; nec habet locum in adultis, qui propriis peccatis tenentur. Sed contra est quod Augustinus dicit in IV confessionum, quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, iacuit diu sine sensu in sudore letali: et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, me non curante, et praesumente id retinere potius animam eius quod a me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat, nam recreatus est. Recreatio autem fit per gratiam iustificantem. Ergo gratia iustificans quandoque confertur adulto sine motu liberi arbitrii.

AG3

Sed dicendum, quod hoc habet locum solum ubi homo iustificatur per sacramentum.

Sed contra: Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Cum ergo iustificatio sit opus divinum, ex eius potentia dependens, videtur quod etiam sine sacramentis aliquis adultus iustificari possit praeter motum liberi arbitrii.

AG4

Praeterea, homo in aliquo statu esse potest in quo sit adultus, et non habeat peccatum actuale, sed originale tantum. In primo enim instanti quo aliquis est adultus, si non sit baptizatus, adhuc subiectus est originali peccato, neque tamen adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil transgrediendo commisit quo reus peccati teneatur. Nec iterum est reus omissionis, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper; unde non oportet quod homo statim in primo instanti quo est adultus, praecepta affirmativa observet. Sic ergo adultus potest habere peccatum originale absque omni actuali, ut videtur. Si ergo haec est causa quare puer potest iustificari sine motu liberi arbitrii, videtur quod eadem ratio sit in adulto.

AG5

Praeterea, quodcumque aliquid communiter inest aliquibus oportet quod eis conveniat secundum aliquam causam communem.

Iustificari autem convenit pueris et adultis cum ergo sola gratia sit causa iustificationis in pueris, videtur quod etiam absque usu liberi arbitrii sufficiat ad iustificationem in adultis.

AG6

Praeterea, sicut iustitia est donum Dei, ita sapientia. Sed sapientiam Salomon accepit dormiens, ut habetur III Reg., III, 5, 12.

Ergo eadem ratione et gratiam iustificantem homo potest dormiens et absque usu liberi arbitrii accipere.

AG7

Sed dicendum, quod merito praecedenti Salomon in dormiendo sapientiam accepit.

Sed contra: sicut in bonis requiritur voluntas, ita et in malis, quia peccatum non est nisi voluntarium. Sed voluntas praecedens somnum non facit ut id quod in somno agitur, sit peccatum. Ergo nec aliquid facit ad hoc quod aliquod divinum donum in somno recipiatur.

AG8

Praeterea, sicut in dormiente ligatur usus liberi arbitrii, ita et in aegrotante. Sed aegrotans absque usu liberi arbitrii iustificatur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta.

Ergo et dormiens; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, Deus est potentior omni creato agente. Sed sol materialis lumen suum influit aeri, nulla praeparatione in ipso aere praecedente. Ergo multo fortius Deus lumen gratiae animae infundit absque omni praeparatione, quae fit per actum liberi arbitrii.

AG10

Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, secundum dionysium; Deus qui summe bonus est, summe seipsum communicat. Hoc autem non esset, nisi se communicaret et praeparanti se et non praeparanti. Ergo in iustificatione impii non requiritur usus liberi arbitrii quasi praeparatio ex parte hominis.

AG11

Praeterea, Augustinus dicit, VIII super Genesim ad litteram, quod Deus hoc modo operatur iustitiam in homine, sicut sol lumen in aere, quod deficit solis deficiente influxu; non sicut artifex qui operatur arcam, in qua postquam facta est, nihil operatur. Sed sol eodem modo operatur in aere cum primo illuminatur aer, et cum lumen in eo continuatur. Ergo Deus eodem modo operatur iustitiam in homine cum primo iustificatur, et cum iustitia in eo conservatur.

Sed iustitia conservatur in homine, usu liberi arbitrii cessante; sicut patet in dormiente.

Ergo homo potest a principio iustificari absque omni motu liberi arbitrii.

AG12

Praeterea, dispositio quae requiritur de necessitate ad introductionem alicuius formae, ita se habet, quod sine ea forma remanere non potest; sicut patet de calore et forma ignis. Sed sine usu liberi arbitrii potest remanere iustitia, ut in dormiente. Ergo usus liberi arbitrii non est dispositio quae de necessitate requiratur ad gratiae infusionem.

AG13

Praeterea, id quod naturaliter est prius, et potest esse et non esse sine posteriori, non requirit posterius ad hoc quod inesse dicatur; ut patet de gravitate et descensu, sine quo gravitas esse potest; cum scilicet corpus grave impeditur a suo motu. Sed gratia est prior naturaliter quam usus liberi arbitrii, sine quo et potest esse et non esse: est enim eius formale principium, sicut gravitas naturalis motus.

Ergo gratia potest infundi sine usu liberi arbitrii.

AG14

Praeterea, corpus infirmum culpam in animam inducit originalem absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo fortius Deus, qui est potentissimus, non requirit usum liberi arbitrii ad hoc quod gratiam infundat.

AG15

Praeterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum, ut dicit Glossa in principio hierem.. Sed Deus punit pueros decedentes sine baptismo absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo magis miseretur gratiam infundendo.

AG16

Praeterea, dispositio ad formam, quae exigitur in recipiente formam, non est ab ipso recipiente, sed ab alio; sicut calor qui in lignis praecedit ut dispositio ad formam ignis, non est ab ipsis lignis. Sed usus liberi arbitrii est ab homine iustificando. Ergo non requiritur ut dispositio ad gratiam habendam.

AG17

Praeterea, iustificatio est per infusionem gratiae et virtutum. Sed secundum Augustinum, virtutem solus Deus in nobis sine nobis operatur. Ergo ad iustificationem operatio nostra, quae est per usum liberi arbitrii, non requiritur.

AG18

Praeterea, secundum apostolum, roman.

IV, 4, ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.

Usus autem liberi arbitrii quaedam operatio est. Si ergo usus liberi arbitrii ad iustificationem requiritur, iustificatio non erit ex gratia, sed ex debito; quod est haereticum.

AG19

Praeterea, magis est remotus ille a gratia qui contra operatur gratiae, quam ille qui penitus non operatur. Sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur, sicut patet de Paulo, Act. IX, vers. 5, cui dictum est: durum est tibi contra stimulum calcitrare. Ergo multo fortius alicui absque usu liberi arbitrii quandoque gratia infunditur.

AG20

Praeterea, agens infinitae virtutis non requirit aliquam dispositionem in patiente: quanto enim agens est virtuosius, tanto minori dispositione praeexistente complet suum effectum. Sed Deus est agens infinitae virtutis, in tantum quod non requirit materiam praeexistentem, sed operatur ex nihilo. Ergo multo minus requirit

dispositionem; et ita in iustificatione impii, quae est opus divinum, non requirit usum liberi arbitrii quasi dispositionem ex parte hominis.

SC1

Sed contra. Est quod super illud, III Reg. III, 5, postula quod vis, ut dem tibi, dicit Glossa: gratia Dei liberum requirit arbitrium. Sed iustificatio fit per gratiam Dei, ut habetur Rom. III, 24. Ergo ad iustificationem requiritur usus liberi arbitrii.

SC2

Praeterea, bernardus dicit, quod iustificatio tam absque consensu non potest esse recipientis, quam absque gratia dantis. Sed consensus recipientis est actus liberi arbitrii. Ergo absque usu liberi arbitrii homo iustificari non potest.

SC3

Praeterea, ad receptionem formae requiritur aliqua dispositio in recipiente: non enim quaelibet forma in quolibet recipitur. Sed actus liberi arbitrii se habet ut dispositio ad gratiam. Ergo ad receptionem gratiae iustificantis usus liberi arbitrii requiritur.

SC4

Praeterea, in iustificatione impii contrahitur quoddam spirituale matrimonium hominis ad Deum; Osee, II, 19: sponsabo te mihi in iustitia. Sed in matrimonio carnali requiritur mutuus consensus. Ergo multo fortius in iustificatione impii. Et sic requiritur ibi usu liberi arbitrii.

SC5

Praeterea, iustificatio impii non fit sine caritate: quia, ut dicitur Prov. X, 12, universa delicta operit caritas. Sed caritas, cum sit quaedam amicitia, cum redamatione est, ut patet per Philosophum in VIII ethic..

Mutuus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii. Ergo iustificatio sine usu liberi arbitrii esse non potest.

CO

Respondeo. Dicendum, quod nullus habens usum liberi arbitrii potest iustificari absque usu liberi arbitrii qui sit in ipso instanti suae iustificationis. In his autem qui non sunt compotes suae voluntatis, sicut pueri, hoc non requiritur ad iustificationem: cuius ratio triplex assignari potest.

Prima sumitur ex habitudine agentis et patientis ad invicem.

Patet enim in corporalibus, quod actio non perficitur sine aliquo contactu, quo vel solum agens tangit patiens, quando patiens non est natum tangere agens, sicut cum corpora superiora agunt in ista inferiora tangentia ea, et non tacta ab eis; vel mutuo se tangunt agens et patiens, quando utrumque natum est tangere et tangi, sicut cum ignis agit in aquam, vel e converso.

Unde et in spiritualibus, quando natus est esse mutuus contactus, non completur actio sine contactu mutuo; alioquin sufficit quod agens tangat patiens.

Ipse autem Deus, qui iustificat impium, tangit animam, gratiam in ea causando: unde et in Psalmo CXLIII, 5, tange montes; Glossa: de gratia tua.

Mens autem humana aliquo modo tangit Deum, eum cognoscendo vel amando: unde et in adultis, qui possunt Deum cognoscere et amare, requiritur aliquis usus liberi arbitrii, quo Deum cognoscant et ament: et ista est conversio ad Deum, de qua dicitur zach.

Cap. I, 3: convertimini ad me, et ego convertar ad vos.

Pueri autem carentes usu liberi arbitrii non possunt Deum cognoscere et amare: unde in eis sufficit ad iustificationem quod ab eo tangantur per gratiae infusionem.

Secunda ratio sumitur ex ipsa ratione iustificationis.

Iustitia enim, secundum Anselmum in lib.

De verit., est rectitudo voluntatis propter se servata; unde iustificatio est quaedam voluntatis immutatio.

Voluntas autem accipitur et pro ipsa potentia, et pro actu potentiae.

Actus autem potentiae voluntatis immutari non potest nisi ipsa cooperante: si enim non esset in ipsa, non esset eius actus. Ipsa vero potentia voluntatis, sicut sine sua cooperatione est facta, ita sine sua cooperatione potest immutari.

In adultis autem requiritur immutatio actus voluntatis ad iustificationem; sunt enim per actum voluntatis ad aliquid inordinate conversi.

Quae quidem conversio immutari non potest nisi per actum contrarium voluntatis; et ideo ad iustificationem adultorum actus liberi arbitrii requiritur.

Sed pueri, qui non habent per actum voluntatis propriae voluntatem ad aliquid conversam, sed habent solam potentiam voluntatis culpabiliter originali iustitia destitutam, possunt iustificari sine motu propriae voluntatis.

Tertia ratio sumitur ex similitudine divinae operationis in rebus corporalibus.

Deus enim aliquem effectum producit, quem iterum potest producere natura, secundum eandem dispositionem producit sicut et natura. Sicut si Deus aliquem miraculose sanet, sanitatem in eo causabit cum quadam adaequatione humorum, quam etiam natura operando interdum aliquem sanat, secundum illud Philosophi in II physic., quod si natura faceret opus artis, eodem modo faceret sicut ars facit, et e converso.

Ex naturalibus autem homo iustitiam habere potest dupliciter: uno modo ut naturalem vel innatam, secundum quod quidam ex ipsa natura sunt proni ad opera iustitiae; alio modo ut acquisitam.

Iustitiae igitur acquisitae ex operibus similis est iustitia infusa, per quam iustificantur adulti: unde, sicut in iustitia politica acquisita requiritur actus voluntatis, quo quis amat iustitiam: ita etiam in adultis iustificatio non completur sine usu liberi arbitrii.

Iustitia vero infusa, per quam iustificantur parvuli, similis est naturali aptitudini ad iustitiam, quae etiam in pueris invenitur; et ad neutram usus liberi arbitrii requiritur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia pueri non habent unde possint converti ad causam iustificantem, ipsa causa iustificans, scilicet passio Christi, applicatur eis per sacramentum baptismi, et ex hoc iustificantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de adulto qui non est suae mentis compos, distinguendum est: quia si nunquam habuit usum suae rationis, idem iudicium est de eo quod de parvulis; si autem iudicium rationis aliquando habuit, si in illo tempore quo usum rationis habuit, baptismum desideravit, si tempore amentiae baptizetur non sentiens vel renitens, consequitur effectum baptismi propter voluntatem praecedentem: et tunc praecipue quando post baptismum recuperat usum liberi arbitrii, et placet ei quod factum est; in quo casu loquitur Augustinus. Hoc enim quod contra nititur, non sibi imputatur, cum non voluntate agat, sed phantasia agatur.

Si autem dum erat suae mentis compos baptismum non desideravit, non est sibi vel non sentienti vel renitenti baptismus exhibendus in quantocumque sit mortis periculo: iudicabitur enim secundum ultimum instans in quo suae mentis compos fuit. Et si sibi exhibeatur, non accipit nec sacramentum nec rem sacramenti; quamvis ex ipsa invocatione trinitatis et sanctificatione aquae miraculose possit in eo aliqua dispositio relinqui, ut cum recuperaverit usum liberi arbitrii, facilius ad bonum immutetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam sine sacramento Deus aliquibus parvulis gratiam infundit: sicut patet de sanctificatis in utero.

Similiter autem posset alicui adulto qui non esset compos suae mentis, absque sacramento gratiam conferre, eodem modo quo cum sacramento confert.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ista positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit, si quod in se est, faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali erit immunis; quod si non faciat, reus erit peccato omissionis.

Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, et hoc fieri non possit nisi praestituto sibi debito fine; tenetur quilibet, cum primo suae mentis est compos, ad Deum se convertere, et in eo finem constituere; et per hoc ad gratiam disponitur.

Et praeterea, Augustinus dicit, quod concupiscentia peccati originalis parvulum facit habilem ad concupiscendum, adultum vero actu concupiscere. Non enim de facili contingere potest ut aliquis peccato originali infectus, concupiscentiae peccati se per consensum peccati non subdat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod iustificatio secundum unam communem causam inest parvulo et adulto, scilicet secundum gratiam; quae tamen recipitur in parvulo et adulto diversimode, secundum diversam utriusque conditionem. Omne enim quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Et inde est quod in adulto recipitur gratia cum usu liberi arbitrii, non autem in parvulo.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ad hoc potest tripliciter responderi.

Uno modo ut dicatur, quod somnus ille in quo Salomoni fuit sapientia infusa, non fuit somnus naturalis, sed somnus prophetiae, de quo habetur Num. XII, 6: si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum.

In hoc autem somno usus liberi arbitrii non ligatur.

Alio modo potest dici, quod sicut ad infusionem iustitiae requiritur quod voluntas, quae est eius obiectum convertatur ad Deum; ita in infusione sapientiae requiritur quod intellectus convertatur ad Deum. In somno autem potest intellectus converti ad Deum, non autem liberum arbitrium vel voluntas.

Cuius ratio est, quia ad intellectum duo pertinent: scilicet percipere, et iudicare de perceptis.

Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat, vel ex his quae prius consideravit, unde, quandoque homo dormiendo syllogizat; vel ex illustratione alicuius substantiae superioris, ad cuius perceptionem intellectus dormientis est habilior propter quietem ab actibus sensuum, et praecipue phantasmatis quietatis; unde dicitur iob, cap. XXXIII, 15-16: per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines, et dormiunt in lectulo suo, tunc aperit aures vivorum, et erudiens eos instruit disciplinam. Et ista est causa praecipua quare in somnis praevidentur futura.

Sed perfectum iudicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostrae cognitionis. Iudicium enim fit per resolutionem in principia; unde de omnibus oportet nos iudicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in III caeli et mundi.

Usus autem liberi arbitrii sequitur iudicium rationis; et ideo usus liberi arbitrii, per quem voluntas in Deum convertitur, in dormiendo sufficiens esse non potest: quia etsi sit aliquis motus voluntatis, magis sequitur phantasiam quam iudicium completum rationis; et ideo homo in dormiendo percipere potest sapientiam, non autem iustitiam.

Tertio modo potest dici quod intellectus cogitur ab intelligibili, voluntas autem non potest cogi ab appetibili; et ideo absque usu liberi arbitrii potest infundi sapientia, quae est rectitudo intellectus, non autem iustitia, quae est rectitudo voluntatis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod motus liberi arbitrii qui praecedit in vigilante, non potest facere ut actus dormientis sit meritorius vel demeritorius secundum se consideratus; potest tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis vel malitiae, in quantum virtus actus vigilantis relinquatur in operibus dormientium, sicut virtus causae relinquatur in effectu.

Et inde est quod virtuosi nanciscuntur in dormiendo meliora theoremata prae aliis non virtuosis, ut dicitur in I ethicorum; et inde est etiam quod nocturna pollutio interdum culpabilis imputatur. Et sic etiam Salomon in vigilando potuit se disponere ad sapientiam accipiendam in dormiendo.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sacramentum baptismi non est exhibendum aegroto dum non est suae mentis compos, etiam si prius habuit votum baptismi, nisi quando timetur periculum mortis, quod quidem de dormiente non timetur; unde quantum ad hoc est dissimile, quantum vero ad alia simile.

RA9

Ad nonum dicendum, quod aer secundum naturam suae speciei est in ultima dispositione ad lumen suscipiendum ratione diaphaneitatis: et ideo statim ad praesentiam illuminantis illuminatur; nec requiritur aliqua alia praeparatio, nisi forte remotio prohibentis.

Sed mens intellectualis non est in ultima dispositione ad susceptionem iustitiae, nisi cum est actu volens; quia potentia completur per actum, per quem determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque; sicut materia in potentia existens ad plures formas, per dispositiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam.

RA10

Ad decimum dicendum, quod Deus infinita bonitate seipsum communicat creaturis secundum aliquam similitudinem suae bonitatis, quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem communicat; ad quem modum pertinet ut ordinate secundum suam sapientiam dona sua largiatur, hoc est unicuique secundum suam conditionem; et inde est quod requiritur dispositio vel praeparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus sua dona largitur.

Vel potest dici quod obiectio illa procedit de praeparatione quae tempore praecedit gratiae infusionem, sine qua Deus quandoque gratiam tribuit, subito in aliquo motum contritionis operans, et gratiam infundens; quia ut dicitur eccles. XI, 23, facile est in oculis Dei honestare pauperem. Non autem per hoc excluditur usus liberi arbitrii qui est in ipso instanti quo gratia infunditur. In hoc enim ostenditur perfectior communicatio divinae bonitatis quod simul facit in homine habitum et actum iustitiae, quam si faceret habitum tantum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod sicut sol est causa luminis non solum quantum ad esse, sed quantum ad fieri; ita etiam Deus est causa gratiae et quantum ad esse et quantum ad fieri.

Aliquid autem requiritur ad fieri rei quod importat quamdam immutationem, quod non requiritur ad esse ipsius; sicut cum fit lumen in aere, requiritur quod aer se habeat in alio respectu ad solem quam ante; quod fit per motum solis, sine quo posset esse conservatio luminis in aere, sole semper praesente.

Et similiter ad fieri ipsius gratiae requiritur quod voluntas alio modo se habeat ad Deum quam prius; ad quod exigitur immutatio voluntatis, quae sine usu liberi arbitrii non est in adultis, ut dictum est.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod aliqua dispositio requiritur ad fieri rei quae non requiritur ad esse rei, sicut patet praecipue in generatione animalium et plantarum; unde nihil prohibet, talibus dispositionibus cessantibus postquam res iam facta est, eam nihilominus in suo esse conservari. Et sic, cessante motu liberi arbitrii, qui erat necessarius ad iustificationem, potest iustitia habitualiter remanere.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid naturaliter prius non posse fieri sine posteriori, quod tamen sine posteriori esse potest: sicut anima, quae, cum sit causa corporis formalis, efficiens et finalis, ut dicitur in II de anima, est naturaliter prior corpore, potest esse sine corpore, cum tamen secundum ordinem naturae non possit fieri nisi in corpore. Et similiter est de gratia et usu liberi arbitrii.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod corpus inficit animam originali peccato ex hoc ipso quod ei unitur. Hoc autem peccatum non respicit voluntatem ipsius qui inficitur, sed naturam; et ideo non est mirum si ad huiusmodi infectionem usus liberi arbitrii non requiratur. Similiter autem anima pueri gratiam consequitur ex hoc ipso quod Christo per sacramentum baptismi unitur absque usu liberi arbitrii. In adultis vero requiritur usus liberi arbitrii, ratione iam dicta.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc quod dicitur Deus pronior ad miserendum quam ad puniendum, non excluditur tam bonum quod miserendo Deus in nobis operatur, quam malum quod Deus in nobis punit; quia bonum, secundum dionysium, consistit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.

Sed ex hoc ostenditur quod Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, quod est tale ut ordinatum esse non possit nisi in poenam; unde ex principali intentione miseretur, sed punit quasi praeter intentionem voluntatis antecedentis, secundum voluntatem consequentem.

Et tamen ad propositum potest dici, quod infectioni peccati originalis, qua anima inficitur antequam usum liberi arbitrii habeat, respondet per quamdam similitudinem iustificatio puerorum ante usum liberi arbitrii.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod res naturales per quamdam violentiam possunt disponi ad formam, ut scilicet principium dispositionis sit extra, nil conferente vim passo; unde in eis dispositio ad formam non est ab aliquo principio intrinseco, sed ab extra. Voluntas vero violentiam pati non potest; et ideo non est similis ratio.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus virtutes in nobis operatur sine nobis virtutes causantibus, non tamen sine nobis consentientibus.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod actus liberi arbitrii qui est in iustificatione impii, alio modo se habet ad habitum iustitiae generalis, de qua dictum est, art. I huius quaest., et alio modo se habet ad eius executionem et augmentum.

Ad habitum quidem se non potest habere ut meritum, eo quod in ipso instanti iustitia infunditur, quae est principium merendi; sed se habet ut dispositio tantum.

Ad executionem vero iustitiae et eius augmentum se habet in ratione meriti; quia per primum actum gratia informatum homo meretur divinum auxilium in praedictis.

Sic ergo iustitia non redditur humanis operibus quasi merces; sed iustitiae augmentum et continuatio aliquo modo habet rationem mercedis in comparatione ad actus meritorios praecedentes.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod licet Paulus antequam iustificatus esset, immediate gratiam fidei impugnet, tamen in ipso instanti iustificationis suae consensit per liberum arbitrium divina gratia commotum. Motum enim gratuita voluntatis in instanti potest Deus alicui mittere, sine quo non est iustificatio; sed sine praeparatione praecedenti iustificatio esse potest.

RA20

Ad vigesimum dicendum, quod ista dispositio non requiritur propter impotentiam agentis, sed propter conditionem recipientis, scilicet voluntatis, quae immutari non potest per violentiam, sed proprio motu immutatur. Iste autem motus liberi arbitrii non solum se habet ad gratiam ut dispositio, sed ut complementum: operationes enim sunt quaedam completiones habituum; unde perfectionem agentis attestatur quod habitus inducatur simul cum sua operatione, quia perfectio effectus demonstrat perfectionem causae.

¶4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur quis motus liberi arbitrii ad iustificationem requiratur; utrum scilicet requiratur motus in Deum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Illud enim quod iustificationem sequitur, non requiritur ad iustificationem. Sed moveri in Deum, cum sit ex gratia, iustificationem sequitur; unde dicitur threnor. V, 21: *converte nos, Domine, ad te, et convertemur.*

Ergo motus liberi arbitrii in Deum non est de his quae requiruntur ad iustificationem.

AG2

Praeterea, motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem ut dispositio quaedam ex parte liberi arbitrii. Id autem ad quod homo trahi indiget, non pertinet ad liberum arbitrium.

Cum ergo ad hoc quod homo convertatur in Deum, indigeat trahi, secundum illud Ioan. VI, 44: *nemo venit ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum; videtur quod motus liberi arbitrii in Deum non sit de his quae ad iustificationem impii requiruntur.*

AG3

Praeterea, ad iustitiam homo pervenit per viam timoris: nam qui sine timore est, non poterit iustificari, ut dicitur Eccli. I, 28.

Sed per timorem homo non movetur in Deum, sed magis in poenas. Ergo motus liberi arbitrii qui requiritur ad iustificationem impii, non est motus in Deum.

AG4

Sed dicendum, quod hoc verum est de timore servili, non autem de filiali. Contra: omnis timor fugam in sui ratione includit.

Sed per fugam aliquis recedit ab eo quod fugitur, non autem accedit ad ipsum.

Ergo ex hoc quod homo timet Deum, non movetur in Deum, sed magis recedit a Deo.

AG5

Praeterea, si motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem requiritur, praecipue ille deberet requiri per quem homo in Deum completissime movetur. Completius autem movetur homo in Deum per caritatem quam per fidem. Si ergo motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem requiritur, non deberet attribui iustificatio fidei, sed magis caritati; cuius contrarium apparet Rom. V, 1: iustificati ex fide pacem habeamus ad Deum.

AG6

Praeterea, motus liberi arbitrii qui in iustificatione requiritur, est sicut ultima dispositio ad gratiam, cum qua gratia infunditur.

Dispositio autem ad formam cum qua inducitur forma, talis est quod sine forma esse non potest, cum sit necessitas ad formam.

Cum igitur motus fidei possit esse sine gratia, videtur quod iustificatio non debeat attribui motui fidei.

AG7

Praeterea, homo naturali ratione potest Deum cognoscere. Sed fides non requiritur ad iustificationem nisi in quantum facit Deum cognoscere. Ergo videtur quod sine motu fidei possit homo iustificari.

AG8

Praeterea, sicut per motum fidei homo cognoscit Deum, ita per actum sapientiae.

Non ergo magis fidei quam sapientiae iustificatio debet adscribi.

AG9

Praeterea, in fide multi articuli continentur.

Si ergo motus fidei requiritur ad iustificationem, videtur quod oporteat omnes articulos fidei cogitare; quod non potest subito fieri.

AG10

Praeterea, Iac. IV, 6, dicitur, quod Deus humilibus dat gratiam: et sic ad iustificationem impii requiritur motus humilitatis, qui non est motus in Deum; alias humilitas haberet Deum pro obiecto et fine, et esset virtus theologica. Ergo motus qui requiritur ad iustificationem impii, non est motus liberi arbitrii in Deum.

AG11

Praeterea, in iustificatione impii voluntas hominis ad iustitiam immutatur. Ergo motus liberi arbitrii debet esse actus iustitiae, qui non est motus in Deum.

AG12

Praeterea, ad iustificationem impii se habet homo ut removens prohibens; sicut ille qui aperit fenestram, dicitur causa illuminationis domus. Sed impedimentum gratiae est peccatum. Ergo ex parte iustificati non requiritur motus liberi arbitrii in Deum, sed solum in peccatum.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Iac. IV, 8: appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.

Appropinquat autem Deus nobis per gratiae infusionem. Ergo ad hoc quod iustificemur per gratiam, requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbitrii in Deum.

SC2

Praeterea, iustificatio impii est quaedam hominis illuminatio. Sed in Psal. XXXIII, 6, dicitur: accedite ad eum et illuminamini.

Cum ergo ad Deum non accedat homo passibus corporis, sed motibus mentis, ut Augustinus dicit, videtur quod motus liberi arbitrii requiratur ad iustificationem impii.

SC3

Praeterea, Rom. IV, 5, dicitur: reputabitur fides ad iustitiam credentibus in eum qui iustificat impium. Ergo ad hoc quod impius iustificetur, requiritur motus fidei in Deum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut supra, art. Praec., dictum est, motus liberi arbitrii qui est in iustificatione, requiritur ad hoc quod homo causam iustificantem contingat per actum proprium. Causa autem iustificationis Deus est, qui nostram operatus est iustificationem per mysterium incarnationis suae, per quam factus est Dei et hominum mediator.

Et ideo motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem impii requiritur.

Sed cum liberum arbitrium multipliciter in Deum moveri possit; ille motus de necessitate ad iustificationem requiri videtur qui est primus inter alios, et in omnibus aliis includitur; hic autem est motus fidei: accedentem enim ad Deum oportet primo credere quia est, ut habetur Heb. XI, 6.

Nullus quocumque alio motu potest in Deum moveri, nisi simul cum hoc motu fidei moveatur; quia omnes alii motus mentis in Deum iustificantem pertinent ad affectum, solus autem fidei motus ad intellectum pertinet.

Affectus autem non movetur in suum obiectum nisi secundum quod est apprehensum; bonum enim apprehensum movet affectum, ut dicitur in libro III de anima.

Unde motus apprehensivae requiritur ad motum affectivae, sicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc modum motus fidei includitur in motu caritatis, et in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum.

Sed quia iustitia completa in affectu existit; ideo, si homo secundum intellectum tantum converteretur in Deum, non contingeret Deum secundum id quod iustitiam recipit, id est secundum affectum; et sic iustificari non posset. Requiritur ergo quod non solum intellectus convertatur in Deum, sed affectus.

Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris, ut in quaestione de passionibus animae dictum est; qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu; desideratur enim aliquid quasi amatum. Ipsa vero spes desiderium quoddam importat cum quadam animi erectione, quasi in quoddam arduum tendens.

Sicut ergo simul est motus cognitionis cum motu amoris, ita motus amoris cum motu spei vel desiderii; sicut enim apprehensum movet amorem, ita amor movet desiderium seu spem.

Sic ergo liberum arbitrium in iustificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei: oportet enim iustificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniae. Et haec tria computantur pro uno motu completo, in quantum unum includitur in alio; denominatur tamen iste motus a fide, eo quod virtute continet in se illos motus, et in eis includitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod moveri in Deum per liberum arbitrium, sequitur quodammodo ordine naturae gratiae infusionem, non autem tempore, ut infra, art. VII, patebit. Gratiae autem infusio est unum eorum quae requiruntur ad iustificationem: unde non sequitur propter hoc, quod motus liberi arbitrii in Deum iustificationem sequatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod tractus ille non importat violentiam, sed operationem divinam qua operatur in liberum arbitrium vertendo id quocumque voluerit: et sic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod timor servilis, qui habet oculum ad poenam tantum, requiritur ad iustificationem ut dispositio praecedens, non autem ut intrans substantiam iustificationis: quia simul cum caritate esse non potest, sed introeunte caritate timor discedit; unde I Io. IV, 18: timor non est in caritate.

Timor autem filialis, qui timet separationem, includitur virtute in motu amoris: eiusdem enim rationis est desiderare coniunctionem amati, et timere separationem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod timor filialis includit aliquam fugam; non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, vel adaequationis ad Deum, secundum quod timor importat quamdam reverentiam per quam homo non audet divinae maiestati se comparare, sed ei se subiicit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod motus caritatis in Deum requiritur, sed tamen in hoc motu includitur motus fidei, ut dictum est, in corp. Art..

RA6

Ad sextum dicendum, quod licet credere Deo vel Deum possit esse sine iustitia; tamen credere in Deum, quod est actus fidei formatae, sine gratia vel iustitia esse non potest.

Et tale credere requiritur ad iustificationem, ut patet Rom. IV, 5: credenti in eum qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quia post lapsum humanae naturae, homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei et hominum Jesum Christum (quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur); ideo ad iustificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur fides Jesu Christi vel explicite vel implicite, secundum diversa tempora et diversas personas. Et hoc est quod dicitur Rom. III, 22: iustitia autem Dei per fidem Jesu Christi.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principii, ita fides ad sapientiam infusam; unde primus motus cognitionis gratuita in Deum non est sapientiae, vel scientiae infusae, sed fidei.

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet sint multi articuli fidei, non tamen oportet quod actu omnes cogitentur in ipso instanti iustificationis; sed solum quod cogitetur Deus secundum hunc articulum, quod est iustificans, et peccata remittens; in quo includitur implicite articulus incarnationis et passionis Christi, et aliorum quae ad nostram iustificationem requiruntur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod motus humilitatis consequitur motum fidei, secundum quod aliquis considerata altitudine divinae maiestatis seipsum ei subiicit; et ita motus humilitatis non est primus qui requiritur in iustificatione.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in iustitia generali, de qua nunc loquimur, includitur ordinatio debita hominis ad Deum, ut supra, art. I huius quaest., dictum est; et sic tam fides quam spes quam caritas sub huiusmodi iustitia continentur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod peccatum prohibet gratiam praecipue ratione aversionis; et ideo ad removendum hoc prohibens, requiritur conversio liberi arbitrii in Deum.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum in iustificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Motus enim caritatis ad remissionem sufficit; Luc. VII, 47: dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Sed motus caritatis est directe in Deum. Ergo ad iustificationem impii sufficit motus in Deum, et non requiritur motus in peccatum.

AG2

Praeterea, bonum incommutabile est efficacius quam bonum commutabile. Sed conversio ad bonum commutabile sufficit ad hoc quod homo incurrat peccatum. Ergo conversio ad bonum incommutabile sufficit ad hoc quod homo iustificetur.

AG3

Praeterea, homo non potest moveri in peccatum nisi de peccato cogitet. Nullus autem cogitare potest de eo quod memoria non tenet; contingit autem aliquem oblitum esse peccati commissi. Si ergo ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in peccatum, videtur quod talis qui est peccatorum suorum oblitus, nunquam possit iustificari.

AG4

Praeterea, contingit aliquem multis esse criminibus involutum. Si ergo motus liberi arbitrii in iustificatione requiritur, videtur pari ratione quod eum oporteat in illo instanti de singulis suis peccatis cogitare; quod est impossibile: non enim est maior ratio de uno quam de alio.

AG5

Praeterea, quicumque convertitur in aliquid sicut in finem ultimum, ex hoc ipso ab alio fine avertitur ultimo: quia impossibile est unius esse multos fines ultimos. Sed homo, quando movetur per fidem formatam in Deum, movetur in ipsum sicut in finem ultimum. Ergo ex hoc ipso avertitur a peccato; et ita non videtur esse necessarius aliquis motus liberi arbitrii in peccatum.

AG6

Praeterea, non est idem motus a peccato et in peccatum, sicut nec ab albo et in album.

Sed iustificatio est motus a peccato.

Ergo non est motus ad peccatum.

SC1

Sed contra. Est quod in psalm. XXXI, vers. 5, dicitur: confitebor adversum me iniustitiam meam Domino: et tu remisisti impietatem peccati mei. Sed homo non potest hoc dicere nisi de peccato cogitando. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad iustificationem requiritur.

SC2

Praeterea, ad iustificationem impii contritio requiritur, quae est prima poenitentiae pars, per quam peccata tolluntur. Sed contritio est dolor de peccato. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in iustificatione impii.

CO

Respondeo. Dicendum, quod iustificatio impii addit aliquid supra iustificationem simpliciter.

Nam iustificatio simpliciter importat solummodo iustitiae infusionem; sed super hoc addit iustificatio impii remissionem culpa: quae quidem remissio non fit solum per hoc quod homo desistit a peccato, sed aliquid amplius requiritur. Unde Augustinus dicit in Lib. De nupt. Et concup.: si a peccando desistere, hoc esset non

habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura: fili peccasti; non autem sufficit; sed addidit: et de praeteritis deprecare ut tibi remittantur.

Sic ergo ad iustificationem simpliciter requiritur conversio hominis per liberum arbitrium in causam iustificantem, quae est motus liberi arbitrii in Deum. Sed supra hoc in iustificationem impii requiritur quod convertatur ad destructionem peccati praeteriti.

Sicut autem conversio in Deum fit per hoc quod homo cognoscit Deum per fidem, et eum amat, et gratiam desiderat seu sperat; ita oportet quod conversio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis; et peccatum praeteritum detestatur, ut pigeat fecisse et iterare non velit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio non potest esse sine detestatione eius quod a Deo separat; et ideo praeter motum dilectionis in Deum requiritur in iustificatione peccati detestatio. Unde et Magdalena, cui dictum est dimissa sunt ei peccata multa, lacrimas emiserat pro peccatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod conversio in bonum incommutabile sufficit ad iustificationem simpliciter; sed ad iustificationem impii requiritur etiam motus in peccatum, ut dictum est, in corp. Art.; quia ad hoc quod homo iustificetur a peccato praeterito, non solum sufficit quod iustitiam velit, et non peccet, sed quod contra praeteritam iniquitatem operetur detestando ipsam.

Non autem in eo qui peccat, requiritur detestatio Dei, vel iustitiae, nisi ex consequenti: quia id quod est bonum, nullus habet odio, nisi in quantum est impossibile alteri bono quod diligit; unde peccator non nisi per accidens vidit iustitiam et Deum: ex hoc ipso videlicet quod amat immoderate bonum commutabile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod aliquis in ipso momento iustificationis de hoc vel illo peccato determinate cogitet; sed solum quod doleat se propria culpa a Deo esse aversum, vel absolute, vel sub conditione, si scilicet aversus est; quando scilicet aliquis ignorat an unquam per peccatum mortale a Deo aversus fuerit: et per huiusmodi motum ille qui oblitus est de peccato, conteri potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, ratione cuius gratiam impediunt; unde ad iustificationem non requiritur quod in ipso iustificationis momento aliquis de peccatis singulis cogitet, sed sufficit quod cogitet de hoc quod per culpam suam est aversus a Deo. Recogitatio autem singulorum peccatorum debet vel praecedere, vel saltem sequi iustificationem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, et ita quod avertatur a proposito peccandi. Hoc autem non sufficit ad deletionem peccati praeteriti, ut dictum est, in corp. Artic.; et ideo ratio non sequitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod motus liberi arbitrii in peccatum prosequendum vel amplectendum, iustificationi opponitur, non autem motus liberi arbitrii in peccatum fugiendum: hic enim motus cum iustificatione convenit, quae est motus a peccato: nam fuga alicuius est motus ab illo.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum gratiae infusio et culpae remissio sint idem.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Idem enim est propositio affirmationis, et remotio negationis. Sed culpa nihil aliud esse videtur quam defectus gratiae. Ergo idem videtur esse remotio culpae, et infusio gratiae.

AG2

Praeterea, gratia et culpa opponuntur sicut tenebra et lux. Sed remotio tenebrae et inductio lucis sunt idem. Ergo remissio culpae et infusio gratiae sunt idem.

AG3

Praeterea, remotio culpae praecipue attenditur quantum ad deletionem maculae.

Macula autem non videtur esse aliquid positive in anima, quia sic aliquo modo esset a Deo; et sic videtur quod sit privatio sola: non autem est privatio nisi eius cum quo simul esse non potest, quod est gratia. Remotio ergo culpae nihil est aliud quam infusio gratiae.

AG4

Sed diceretur, quod macula non solum ponit absentiam gratiae, sed aptitudinem et debitum respectu gratiae habendae. Sed contra: omnis privatio ponit aptitudinem in subiecto, cum remotio privationis et inductio habitus sint idem. Ergo hoc non impedit quin remotio culpae et infusio gratiae sint idem.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum, generatio unius est corruptio alterius. Cum ergo remotio culpae sit quaedam ipsius corruptio, infusio gratiae est quaedam ipsius generatio. Ergo idem est infusio gratiae quod remotio culpae.

SC1

Sed contra. Est quod inter quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, connumerantur duo, infusio gratiae et culpae remissio.

SC2

Praeterea, quaecumque sic se habent quod unum potest esse sine altero, non sunt idem.

Sed infusio gratiae potest esse sine remissione alicuius culpae; sicut in Angelis beatis, et in primo homine ante casum, et in Christo.

Ergo remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem et hoc sic patet.

Mutationes enim penes terminos distinguuntur.

Infusionis autem gratiae terminus est gratiam inesse, remissionis vero culpae culpam non esse.

Est autem oppositorum quantum ad hoc attendenda quaedam differentia.

Nam quaedam opposita sunt quorum utrumque ponit naturam aliquam, ut album et nigrum; et in talibus oppositis negatio utriusque est negatio realis, id est alicuius rei.

Et ideo, cum affirmatio non sit negatio, quia esse album non est idem quod non esse nigrum, sed realiter differunt, ideo corruptio nigri cuius terminus est non esse nigrum, et generatio albi cuius terminus est esse album, sunt realiter diversae mutationes, quamvis sit unus motus, ut supra, art. I huius quaest., dictum est.

Quaedam vero opposita sunt quorum alterum tantum est natura quaedam, reliquum vero non est nisi remotio vel negatio ipsius, sicut patet in oppositis secundum affirmationem et negationem vel secundum privationem et habitum; et in talibus negatio oppositi, quod ponit naturam aliquam, est realis, quia est alicuius rei; negatio vero alterius oppositi non est realis, quia non est alicuius rei. Est enim negatio negationis, quae est negatio alterius oppositi: et ideo haec negatio negationis nihil differt secundum rem a positione alterius; unde secundum rem idem est generatio albi et corruptio non albi.

Sed quia negatio, quamvis non sit res naturae, est tamen res rationis, ideo negatio negationis secundum rationem, sive secundum modum intelligendi, est aliud a positione affirmationis: et sic corruptio non albi secundum modum intelligendi est aliud quam generatio albi.

Patet igitur quod, si culpa omnino non est aliquid positive, idem est infusio gratiae et remissio culpae secundum rem; secundum rationem vero non idem. Si autem culpa aliquid ponit non secundum rationem, sed re; est aliud remissio culpae et infusio gratiae, si considerentur ut mutationes, quamvis in ratione motus sint unum, ut supra dictum est.

Culpa autem aliquid ponit et non solam absentiam gratiae. Absentia enim gratiae secundum se considerata habet tantum rationem poenae, non autem rationem culpae, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntario praecedente; sicut tenebra non habet rationem umbrae nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci.

Sicut ergo ablatio umbrae importat non solum remotionem tenebrae, sed remotionem corporis impediens; ita remissio culpae non solum importat ablationem absentiae gratiae, sed ablationem impediens gratiae, quod erat ex actu peccati praecedente; non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile; sed ut propter illum influxus gratiae non impediatur.

Patet igitur quod remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem secundum rem.

RA1

Et per hoc patet solutio ad prima quatuor.

RA5

Ad quintum dicendum, quod generatio unius dicitur esse a Philosopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de necessitate sunt simul, vel propter unitatem motus qui ad has duas mutationes terminatur.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia super illud Psal. Lxii, 3: sic in sancto apparui tibi, dicit Glossa: nisi quis prius deficiat in malo, nunquam perveniet ad bonum. Sed remissio culpae facit deficere a malo, infusio autem gratiae pervenire ad bonum. Ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

AG2

Praeterea, prius in ordine naturae est intelligere recipiens quam ipsam receptionem.

Sed forma non recipitur nisi in propria materia.

Ergo prius est intelligere materiam propriam quam receptionem formae. Sed ad hoc quod materia sit propria alicui formae, requiritur quod sit denudata a forma contraria.

Ergo prius naturaliter materia denudatur ab una forma quam recipiat aliam; et sic naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

AG3

Sed diceretur, quod gratia, secundum quod habet respectum ad Deum infundentem gratiam, est prior naturaliter quam remissio culpae; secundum vero quod habet ordinem ad subiectum, sic est posterior quam remissio culpae. Sed contra: in infusione gratiae includitur respectus gratiae ad suum subiectum cui infunditur. Si ergo secundum hunc respectum ad subiectum est posterior, videtur quod simpliciter infusio gratiae naturaliter sit post remissionem culpae.

AG4

Sed diceretur, quod gratia habet duplicem respectum ad subiectum: unum, secundum quod informat subiectum: et quantum ad hunc respectum est posterior quam remissio culpae; alium, quo culpam expellit a subiecto: et sic infusio gratiae naturaliter praecedit remissionem culpae. Sed contra: gratia expellit culpam ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Opposita autem mutuo se expellunt, ex hoc quod non patiuntur se in eodem subiecto. Ergo ex hoc ipso quod gratia informat subiectum, expellit culpam.

Et sic non potest esse quod gratia secundum respectum quem habet ad subiectum quod informat, sit posterior, et secundum respectum quem habet ad culpam quam expellit, sit prior.

AG5

Praeterea, esse rei naturaliter prius est quam agere ipsius. Sed gratia, cum sit accidens, eius esse est inesse. Ergo prior est naturaliter respectus quem habet gratia ad subiectum quod informat, quam respectus quem habet ad contrarium quod expellit. Et sic praedicta responsio non videtur posse stare.

AG6

Praeterea, prius naturaliter est declinare a malo quam facere bonum. Sed remissio culpae pertinet ad declinationem mali, infusio autem gratiae ordinatur ad operationem boni.

Ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

AG7

Praeterea, secundum ordinem effectuum est ordo causarum. Sed effectus remissionis culpae est esse mundum, effectus autem infusionis gratiae est esse gratum. Prius autem est naturaliter esse mundum quam esse gratum: nam omne gratum est mundum, sed non convertitur; prius autem, secundum Philosophum, est a quo non convertitur subsistendi consequentia. Ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

AG8

Praeterea, culpa et gratia se habent ad invicem sicut formae contrariae in natura.

Sed in rebus naturalibus prius naturaliter est expulsio unius formae quam introductio alterius, eo quod non contingit formas contrarias esse simul in materia: unde oportet quod forma quae prius erat, intelligatur expulsa antequam nova forma introducatur. Ergo et remissio culpae naturaliter prius est quam infusio gratiae.

AG9

Praeterea, prius naturaliter est recedere a termino a quo quam pervenire ad terminum ad quem. Sed in iustificatione impii culpa se habet ut terminus a quo receditur per culpae remissionem: terminus autem ad quem est ipsa gratia, ad quam pervenitur per eius infusionem.

Ergo prius naturaliter est culpae remissio quam gratiae infusio.

AG10

Sed diceretur, quod gratiae infusio est posterior, in quantum gratia est terminus iustificationis: sed in quantum est principium disponens removendo contrarium, sic est prius. Sed contra: agens infinitae virtutis non exigit dispositionem in materia in quam operatur. Sed gratiae infusio est ab agente infinitae virtutis, scilicet a Deo. Ergo non exigitur aliqua dispositio.

AG11

Praeterea, nulla forma quae totaliter est ab extrinseco, exigit dispositionem in materia.

Sed gratia est huiusmodi. Ergo etc..

AG12

Praeterea, remissio culpae et infusio gratiae se habent sicut purgatio et illuminatio.

Sed secundum dionysium, purgatio anteponitur illuminationi.

Ergo remissio culpae naturaliter praecedit gratiae infusionem.

AG13

Praeterea, si Deus successive operaretur in iustificatione impii, prius tempore removeret culpam quam infunderet gratiam; sicut in dealbatione natura prius removet nigredinem quam inducat albedinem. Sed hoc quod Deus subito operatur iustificationem, removet ordinem temporis, non naturae. Ergo naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

SC1

Sed contra. Causa naturaliter praecedat effectum. Sed gratia est causa remissionis culpae, non nisi secundum quod est infusa. Ergo gratiae infusio naturaliter praecedat culpae remissionem.

SC2

Praeterea, agens naturale non expellit formam contrariam a materia nisi per hoc quod inducit similitudinem suae formae in materia. Ergo eadem ratione et Deus non removet culpam ab anima nisi per hoc quod similitudinem suae bonitatis, scilicet gratiam, in ea inducit; et sic infusio gratiae naturaliter praecedat culpae remissionem.

SC3

Praeterea, sicut quandoque culpa remittitur per gratiam, ita aliquando gratia expellitur per culpam. Sed gratia expellitur per culpam praecedentem expulsionem gratiae. Ergo similiter culpa remittitur per gratiam praecedentem culpae remissionem.

SC4

Praeterea, gratia creando infunditur, et infundendo creatur. Sed creatio gratiae est prius naturaliter quam remissio culpae. Ergo infusio gratiae naturaliter prior est quam culpae remissio.

SC5

Praeterea, agens naturaliter est prius patiente.

Sed in iustificatione impii gratia est ex parte agentis, culpa ex parte patientis seu recipientis. Ergo prius naturaliter est gratiae infusio quam culpae remissio.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in quolibet genere causae, causa naturaliter est prior causato.

Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis; similiter materia causa est formae aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae in quantum dat materiae esse actu.

Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae.

Sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturae, quod est prius secundum genus illius causae quae est prior in ratione causalitatis; sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt quod sint causae: quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam.

Sic ergo dicendum, quod quaecumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formae praecedentis est prior naturaliter in ratione causae materialis: omnis enim dispositio ad formam reducitur ad causam materiale: denudatio autem materiae a forma contraria, est quaedam dispositio ad formae susceptionem. Subiectum etiam, id est materia, ut dicitur in libro I physic., numerabilis est: numeratur enim secundum rationem, in quantum in eo praeter subiecti substantiam invenitur privatio, quae se tenet ex parte materiae et subiecti.

Sed in ratione causae formalis est prior naturaliter introductio formae; quae formaliter perficit subiectum, et expellit contrarium.

Et quia forma et finis in idem numero incidunt, forma vero et efficiens in idem specie, in quantum forma est similitudo agentis; ideo formae introductio est prior naturaliter secundum ordinem causae efficientis et finalis: et ex hoc patet, secundum praedicta, quod ordine naturae sit simpliciter prior.

Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinem naturae, prior est gratiae infusio quam culpae remissio; sed secundum ordinem causae materialis est e converso.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad vitiationem operis mali, et operationem operis boni: minus est enim dimittere malum quam operari bonum, et ideo naturaliter prius; non autem loquitur quantum ad habitus qui infunduntur vel expelluntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum ordinem causae materialis, secundum quem in respectu ad subiectum infusio gratiae posterior est.

RA3

Unde patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit secundum ordinem causae formalis: formaliter enim gratia inhaerendo expellit culpam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod gratia non expellit culpam effective, sed formaliter; unde non est prius quam expellat culpam, sed simul.

RA6

Ad sextum dicendum, quod obiectio illa procedit quantum ad operationes, et non quantum ad habitus, sicut et prima.

RA7

Ad septimum dicendum, quod esse mundum non est proprius effectus remissionis culpae, quia potest esse, non intellecta remissione culpae, ut in homine in statu innocentiae; sed proprius effectus remissionis culpae est fieri mundum; et hoc non est communius quam esse gratum, quia nullus potest fieri mundus nisi per gratiam. Sciendum tamen, quod per hoc non probaretur prioritas naturalis nisi secundum ordinem causae materialis: nam genera se habent per modum materiae in comparatione ad species.

RA8

Ad octavum dicendum, quod eadem distinctione opus est in formis naturalibus et in proposito.

RA9

Ad nonum dicendum, quod recessus a termino a quo est prius in via generationis et motus, cum reducatur ad ordinem materiae (nam motus est actus existentis in potentia); sed accessus ad terminum ad quem est prior secundum ordinem causae finalis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod in operibus Dei non requiritur dispositio propter impotentiam agentis, sed propter conditionem effectus; et praecipue talis dispositio, scilicet remotio contrarii, quia contraria simul esse non possunt.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod forma quae est totaliter ab extrinseco, requirit dispositionem debitam in subiecto, vel praeeistentem, sicut lumen diaphaneitatem in aere, vel simul impressam ab eodem agente, sicut calor consummatus simul introducit cum forma ignis. Et similiter a Deo simul cum infusione gratiae expellitur culpa.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod simili distinctione utendum est in ordine purgationis et illuminationis, sicut in proposito.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod si Deus successive iustificationem operaretur, expulsio culpae esset prior tempore, sed posterior natura: ordo enim temporis sequitur ordinem motus et materiae. Et secundum hunc modum Philosophus dicit, quod in eodem actus est posterior tempore quam potentia, sed natura prior: quia secundum illud dicitur aliquid esse simpliciter natura prius, quod est prius secundum ordinem causae finalis, ut dictum est in corp. Art..

¶a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum in iustificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter praecedat gratiae infusionem.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Causa enim naturaliter praecedit effectum.

Sed contritio est causa remissionis culpae.

Ergo naturaliter eam praecedit; et per consequens gratiae infusionem, quia se concomitantur.

AG2

Sed diceretur, quod contritio non est causa remissionis culpae nisi per modum dispositionis materialis. Sed contra: contritio est causa sacramentalis remissionis culpae, et infusionis gratiae. Poenitentia enim, cum sit sacramentum novae legis, gratiam causat, et sic remissionem culpae: nec hoc facit ratione aliarum suarum partium, scilicet confessionis et satisfactionis, quae gratiam et culpae remissionem praesupponunt: et sic relinquitur quod ipsa contritio sit sacramentalis causa remissionis culpae, et infusionis gratiae.

Sed causa sacramentalis est causa instrumentalis, ut ex praecedenti quaest. Patet. Ergo, cum instrumentum reducatur ad genus causae efficientis, contritio non erit causa remissionis culpae ut dispositio materialis, sed magis in genere causae efficientis.

AG3

Praeterea, attritio praecedit gratiae infusionem, et culpae remissionem. Sed contritio ab attritione non differt nisi secundum intensionem doloris, quae speciem non variat. Ergo contritio naturaliter ad minus praecedit gratiae infusionem et culpae remissionem.

AG4

Praeterea, in psalm. Lxxxviii, 15, dicitur: iustitia et iudicium praeparatio sedis eius.

Anima autem efficitur sedes Dei per gratiae infusionem et culpae remissionem. Cum ergo homo iustitiam et iudicium faciat per hoc quod de peccato conteritur, videtur quod contritio sit praeparatio ad gratiae infusionem; et ita naturaliter est prior.

AG5

Praeterea, motus ad terminum naturaliter praecedit terminum. Sed contritio est quidam motus tendens in destructionem peccati.

Ergo naturaliter praecedit remissionem culpa.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit: qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te; et ita motus liberi arbitrii, qui ex parte nostra est, requiritur ad iustificationem, et naturaliter praecedit eam. Sed iustificatio terminatur in remissionem culpa. Ergo motus liberi arbitrii praecedit naturaliter remissionem culpa.

AG7

Praeterea, in matrimonio carnali consensus mutuus naturaliter matrimonii copulam praecedit. Sed per gratiae infusionem contrahitur quoddam spirituale matrimonium animae cum Deo, secundum illud Osee, II, 19: sponsabo te mihi in iustitia. Ergo motus liberi arbitrii, per quem est animae consensus in Deum, praecedit naturaliter gratiae infusionem.

AG8

Praeterea, sicut in his quae moventur ab alio, se habet motio moventis exterioris ad moveri mobilis, ita in his quae moventur a seipsis. Sed motio qua exterius agens movet, sive moveat ut principale agens, sive ut coadiuvans, naturaliter praecedit moveri ipsius mobilis. Ergo, cum in iustificatione impii anima non totaliter moveatur, sed ipsa quodammodo se moveat ut coadiuvans, secundum illud I Cor. III, 9: Dei adiutores sumus; videtur quod ipsa operatio animae, scilicet motus liberi arbitrii, naturaliter praecedat remissionem culpa, secundum quam movetur anima de vitio in virtutem.

SC1

Sed contra. Contritio est actus meritorius.

Sed actus meritorius non est nisi a gratia.

Ergo gratia est causa contritionis. Sed causa naturaliter praecedit effectum. Ergo gratiae infusio naturaliter praecedit contritionem.

SC2

Praeterea, Rom. V, 3, super illud, iustificati igitur ex fide etc., dicit Glossa: gratiam Dei non praecedit aliquod meritum humanum. Sed contritio est quoddam humanum meritum. Ergo non praecedit gratiae infusionem.

SC3

Sed diceretur, quod praecedit sicut quaedam dispositio. Sed contra: dispositio est minus perfecta quam forma ad quam disponit.

Sed contritio dicit aliquid magis perfectum quam gratia. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam. Probatio mediae. Actus secundus est maioris perfectionis quam primus, cum se habeat per modum habitus. Contritio autem est actus secundus, cum sit operatio gratiae, sicut considerare est operatio scientiae. Ergo sicut consideratio est perfectius quam scientia, ita contritio est perfectius quam gratia.

SC4

Praeterea, effectus causae efficientis nunquam est dispositio ad causam efficientem, quia in via motus sequitur efficientem; cum tamen in eadem via dispositio praecedat id ad quod disponit. Sed contritio se habet ad gratiam sicut effectus causae efficientis ad suam causam efficientem. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam; et sic idem quod prius. Probatio mediae. Habitus et potentia ad idem genus causae reducuntur, cum habitus suppleat quod potentiae deest. Sed potentia est causa actus in genere causae efficientis.

Ergo et habitus. Sed gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum.

Ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem.

SC5

Praeterea, quod nihil facit ad introductionem formae, non est dispositio ad formam.

Sed contritio nihil facit ad gratiae infusionem, quia sine contritione potest esse gratiae infusio; sicut patet in Christo, Angelis, et primo homine in statu innocentiae. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam; et sic idem quod prius.

SC6

Praeterea, bernardus dicit, quod ad opus salutis nostrae duo requiruntur: scilicet Deus dans, et liberum arbitrium recipiens. Sed datio naturaliter est prius quam receptio. Ergo gratia, quae in iustificatione nostra est ex parte Dei dantis, naturaliter praecedit contritionem, quae est ex parte liberi arbitrii recipientis.

SC7

Praeterea, contritio non potest esse simul cum peccato. Ergo remissio peccati naturaliter contritionem praecedit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod motus liberi arbitrii naturaliter praecedit gratiae infusionem absolute. Dicunt enim, quod ille motus liberi arbitrii non est contritio, sed attritio, quae non est actus fidei formatae, sed fidei informis.

Sed hoc non videtur esse ad propositum.

Nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio: et similiter omnis actus fidei gratiae coniunctus est fidei formatae actus. Ergo actus fidei informis, et attritio, de quibus isti loquuntur, tempore praecedunt gratiae infusionem.

Et de talibus motibus liberi arbitrii ad praesens non loquimur; sed de illis qui sunt simul cum gratiae infusione, sine quibus iustificatio esse non potest in adultis; nam sine praecedentibus potest, ut ex supra dictis patet.

Et ideo alii dicunt, quod motus isti sunt meritorii et gratia informati, unde naturaliter gratiam sequuntur. Praecedunt autem remissionem culpa naturaliter, quia gratia per hos actus remissionem culpa operatur.

Sed hoc non potest esse.

Nam quod causat aliquid per operationem, causat per modum causae efficientis. Gratia igitur, si per actum contritionis et fidei formatae, remissionem culpa causat, causabit eam per modum causae efficientis; quod esse non potest.

Nam causa effective destruens aliquid, prius ponitur in esse quam hoc quod destruit sit in non esse; non enim ageret ad eius destructionem quod iam non est. Unde sequeretur quod gratia prius esset in anima quam culpa esset remissa: quod est impossibile.

Unde patet, quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpa, sed per informationem subiecti, quae importatur per gratiae infusionem et culpa remissionem; et ideo inter gratiae infusionem et culpa remissionem nihil cadit medium.

Oportet igitur dicere, secundum aliam opinionem, quod praedicti motus eodem ordine se habent ad utrumque, ut quodammodo praecedant, quodammodo sequantur ordine naturae.

Nam si ordo naturae attendatur secundum rationem causae materialis, sic motus liberi arbitrii praecedit naturaliter gratiae infusionem sicut dispositio materialis formam.

Si autem attendatur secundum rationem causae formalis, est e converso.

Et est simile in rebus naturalibus de dispositione quae est necessitas ad formam, quae quodammodo praecedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causae materialis.

Dispositio enim materialis ex parte materiae se tenet. Sed alio modo, scilicet ex parte causae formalis, forma substantialis est prior, in quantum perficit et materiam, et accidentia materialia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contritio est causa remissionis culpa, in quantum est dispositio ad gratiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poenitentiae sacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se poenitens subiicit.

Contritio igitur, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis; sed si consideretur in quantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentiae, sicut et in virtute baptismi, ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum.

Ex hoc igitur non habetur quod contritio sit causa efficiens remissionis culpa, per se loquendo, sed virtus clavis, vel baptismus.

Vel potest dici quod contritio ad remissionem culpa quoad reatum temporalis poenae se habet per modum causae efficientis; sed quantum ad maculam et reatum poenae aeternae se habet solum per modum dispositionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod contritio ab attritione praecedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiae; et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quod non habet attritio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praeparatio illa est per modum dispositionis materialis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod contritio est motus ad remissionem culpa non quasi ab ea distans, sed ut ei coniuncta: unde magis consideratur ut in motum esse quam ut in moveri, et tamen motus praecedit terminum in ordine causae materialis, quia motus est existentis in potentia.

RA6

Ad sextum dicendum, quod intelligendum est, non iustificabit te sine te disponente aliquo ad gratiam; et sic non oportet quod motus liberi arbitrii praecedat nisi per modum dispositionis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod consensus est causa efficiens matrimonii carnalis; motus autem liberi arbitrii non est causa efficiens infusionis gratiae: et ideo non est simile.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in iustificatione impii homo non est adiutor Dei quasi cum eo simul efficiens gratiam; sed solum sicut praeparans se ad gratiam.

RC1

Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod contritio est a gratia sicut ab informante: et ita sequitur quod in ratione causae formalis gratia sit prior.

RC2

Ad secundum dicendum, quod meritum humanum non praecedit gratiam in ratione merendi, ita scilicet quod gratia cadat sub merito; potest tamen praecedere actus humanus gratiam ut dispositio materialis.

RC3

Ad tertium dicendum, quod contritio est a libero arbitrio et a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio, est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio quae est necessitas, simul est cum forma.

Sed secundum quod est a gratia, comparatur ut actus secundus ad gratiam.

RC4

Ad quartum dicendum, quod sicut actus formaliter perficit potentiam; ita id quod ex habitu relinquatur in actu, est formale respectu substantiae actus, quam potentia ministrat: et sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationem causae efficientis.

RC5

Ad quintum dicendum, quod dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum, in quantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formae. Et sic contritio facit ad gratiae infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente. Plura enim requiruntur dispositive ad remotionem formae contrariae et ad introductionem formae simul, quam ad solam formae introductionem.

RC6

Ad sextum dicendum, quod illud quod est ex parte dantis, est prius formaliter: sed quod est ex parte recipientis, prius materialiter.

RC7

Ad septimum dicendum, quod ex illa ratione non sequitur quod remotio culpae praecedat contritionem, quia per ipsam contritionem quodammodo culpa remittitur; sicut per calorem in summo expellitur forma aquae; et ita non sunt simul; et similiter nec culpa et contritio.

¶a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum iustificatio impii fiat in instanti.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Impossibile enim est eiusdem potentiae simul et semel esse plures motus; sicut nec una materia simul et semel est sub formis diversis disparatis. Sed in iustificatione impii requiritur duplex motus liberi arbitrii, ut ex dictis, art. 4 et 5 huius quaest., patet. Ergo iustificatio impii non potest esse in instanti.

AG2

Sed diceretur, quod illi duo motus sunt diversarum potentiarum: nam motus liberi arbitrii in Deum est concupiscibilis; motus autem liberi arbitrii in peccatum, cum sit quaedam detestatio peccati, est in irascibili. Sed contra: detestari est idem quod odire. Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, secundum Philosophum in II top.. Ergo detestari non est in irascibili.

AG3

Praeterea, irascibilis et concupiscibilis, secundum Damascenum, sunt partes sensibilis appetitus. Sed sensibilis appetitus non se extendit nisi in bonum quod est ei conveniens, vel in eius contrarium: huiusmodi autem non sunt ipse Deus, et peccatum sub ratione peccati in quantum est detestabile. Ergo non pertinent isti motus ad concupiscibilem et irascibilem, sed ad voluntatem; et sic sunt unius potentiae.

AG4

Sed diceretur, quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei, qui ad intellectum pertinet; contritio autem pertinet ad voluntatem, cuius est de peccato dolere; et sic non sunt unius potentiae. Sed contra: secundum Augustinum, credere non potest homo nisi volens. Ergo, licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus voluntatis; et sic relinquatur quod duo motus eiusdem potentiae ad iustificationem impii requiruntur.

AG5

Praeterea, eiusdem est moveri a termino et ad terminum. Sed detestari peccatum est moveri a termino; moveri autem in Deum est moveri ad terminum. Ergo contritio, quae est peccati detestatio, est eiusdem potentiae cuius est motus in Deum; et sic non possunt esse simul.

AG6

Praeterea, nihil movetur simul ad diversos et contrarios terminos. Sed Deus et peccatum sunt diversi et contrarii termini. Ergo anima non potest simul in Deum et in peccatum moveri; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, gratia non datur nisi digno.

Sed quamdiu aliquis est subiectus culpae, non est dignus gratia. Ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia. Et sic iustificatio, quae haec duo includit, non est in instanti.

AG8

Praeterea, forma quae recipit magis et minus, successive, ut videtur, debet in subiecto fieri; sicut forma quae non recipit magis et minus, recipitur subito in subiecto, ut patet de formis substantialibus. Sed gratia intenditur in

subiecto. Ergo videtur quod successive introducatur: et ita infusio gratiae non est in instanti: et per consequens, nec iustificatio impii.

AG9

Praeterea, sicut in qualibet mutatione, ita in iustificatione impii necesse est ponere duos terminos: scilicet terminum a quo, et terminum ad quem. Sed cuiuslibet mutationis duo termini sunt incontinentes, id est qui non possunt simul esse. Ergo in iustificatione impii includuntur duo quae se habent secundum prius et posterius. Et ita iustificatio impii est successiva, et non in instanti.

AG10

Praeterea, nihil quod prius est in fieri quam in facto esse, fit in instanti. Sed gratia prius est in fieri quam in facto esse. Igitur infusio gratiae non est in instanti; et sic idem quod prius. Probatio mediae. In permanentibus, quod fit, non est; cum vero factum est, iam est. Sed gratia est permanentium. Si ergo simul fit et facta est, simul est et non est; quod est impossibile.

AG11

Praeterea, omnis motus est in tempore.

Sed in iustificatione impii requiritur quidam motus liberi arbitrii. Ergo iustificatio impii fit in tempore; et ita non in instanti.

AG12

Praeterea, ad iustificationem impii requiritur contritio de peccatis. Sed quando aliquis multa peccata commisit, non potest de omnibus peccatis in eodem instanti conteri nec cogitare. Ergo iustificatio impii non potest esse in instanti.

AG13

Praeterea, quaecumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea. Sed inter culpam et gratiam est aliquid medium; scilicet status naturae conditae. Ergo iustificatio impii est mutatio successiva.

AG14

Praeterea, culpa et gratia non sunt simul in anima. Ergo instans in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti in quo primo gratia inest. Sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo inter expulsionem culpae et infusionem gratiae cadit tempus medium.

Sed iustificatio utrumque horum includit.

Ergo iustificatio est in tempore, et non in instanti.

SC1

Sed contra. Iustificatio impii est quaedam spiritualis illuminatio. Sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. Cum ergo spiritualia sint simpliciora corporalibus et minus temporis subiecta, videtur quod iustificatio impii sit in instanti.

SC2

Praeterea, quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suum effectum producit. Sed actor iustificationis est Deus, qui est infinitae virtutis. Ergo iustificatio est in instanti.

SC3

Praeterea, in Lib. De causis dicitur, quod substantiae spiritualis, cuiusmodi est anima, et substantia et actio est in momento aeternitatis, et non in tempore.

SC4

Praeterea, in eodem instanti in quo est dispositio completa in materia, est et forma.

Sed motus liberi arbitrii, qui in iustificatione requiritur, est dispositio completa ad gratiam.

Ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

CO

Respondeo. Dicendum, quod iustificatio impii est in instanti.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini eius sint in instanti: hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos, per se loquendo; sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti: quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit.

Quando enim inter terminos motus est accipere aliquod medium, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia medium est in quod primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimum; ut patet per Philosophum in V phys.: et intelligo medium per qualemcumque distantiam ab extremis, sive sit distantia in situ, sicut in motu locali; sive sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis; sive secundum rationem formae, ut in alteratione; et hoc, sive illud medium sit alterius speciei, sicut pallidum inter album et nigrum; sive eiusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum et frigidum.

Quando vero inter duos terminos mutationis vel motus non potest esse medium aliquo praedictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti. Hoc autem est quando duo termini motus vel mutationis sunt affirmatio et negatio, sive privatio et forma.

Nam inter affirmationem et negationem nullo modo est medium; neque inter privationem et formam circa proprium susceptibile. Et hoc dico per modum quo aliquid alterius speciei est medium inter extrema.

Sed per modum quo aliquid est medium secundum intensionem et remissionem, etsi non possit esse medium per se, potest tamen esse medium per accidens.

Nam negatio sive privatio, per se loquendo, non intenditur neque remittitur; sed per accidens secundum suam causam potest considerari aliqua eius intensio vel remissio: ut dicatur magis esse caecus ille qui habet oculum erutum, quam ille qui habet aliquem pannum in oculo, ex eo quod causa caecitatis est efficacior.

Sic igitur accipiendo huiusmodi mutationes secundum proprios terminos, per se loquendo, oportet eas esse instantaneas, et non in tempore; sicut est illuminatio, generatio et corruptio, et alia huiusmodi.

Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum, potest in eis considerari successio; sicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer subito transeat de tenebris ad lumen, tamen causa tenebrositatis successive tollitur, scilicet absentia solis, qui per motum localem successive fit praesens: et sic illuminatio est terminus motus localis, et est indivisibilis, sicut et quilibet terminus continui.

Dico igitur, quod extrema iustificationis sunt gratia et privatio gratiae, inter quae non cadit medium circa proprium susceptibile: unde oportet quod transitus de uno in alterum sit in instanti, quamvis causa huius privationis successive tollatur; vel secundum quod homo cogitando disponit se ad gratiam, vel saltem secundum quod tempus praeterit postquam Deus se gratiam daturum praeordinavit; et sic gratiae infusio fit in instanti.

Et quia expulsio culpa est formalis effectus gratiae infusae, inde est quod tota iustificatio impii in instanti est. Nam forma et dispositio ad formam completam et abiectio alterius formae, totum est in instanti.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod, quando duo sunt motus omnino disparati, non possunt esse simul in eadem potentia, nisi unum sit ratio alterius. Tunc enim simul esse possunt, quia quodammodo sunt unus motus; sicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, simul appetit finem et id quod est ad finem; et similiter cum aliquis fugit illud quod est fini repugnans, simul appetit finem et fugit contrarium. Et similiter voluntas simul movetur in Deum et odit peccatum, quia est contra Deum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi motus liberi arbitrii ad voluntatem pertinent, non ad irascibilem et concupiscibilem; et hoc ideo quia obiectum eorum est aliquid intelligibile, non aliquid sensibile. Inveniuntur tamen aliquando attribui irascibili et concupiscibili, in quantum voluntas ipsa dicitur irascibilis et concupiscibilis propter similitudinem actus. Et tunc contritio potest attribui et concupiscibili in quantum homo odit peccatum, et irascibili in quantum contra peccatum irascitur, vindictam de eo sumere proponens.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium, ad quartum et ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod voluntas non movetur simul ad contraria prosequenda: sed simul potest moveri ad unum fugiendum et aliud prosequendum et praecipue si prosecutio unius sit ratio fugae alterius.

RA7

Ad septimum dicendum, quod gratia datur digno, non ita quod aliquis sit sufficienter dignus antequam gratiam habeat; sed quia ex hoc ipso quod datur, facit hominem dignum: unde simul est dignus gratia et gratiam habens.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ad hoc quod aliqua forma successive recipiatur in subiecto, nihil operatur intensio vel remissio eius in subiecto, sed intensio vel remissio formae contrariae vel oppositi termini.

Privatio autem gratiae non suscipit magis vel minus nisi per accidens ratione suae causae, ut iam dictum est, in corp. Art.: et ideo non oportet quod gratia successive recipiatur in subiecto.

Si autem in subiecto remitteretur, posset hoc aliquid conferre ad hoc quod successive gratia abiiceretur. Sed gratia non remittitur in eodem subiecto: et ideo nec successive abiicitur, propter hoc quod ipsa non remittitur; nec successive inducitur, propter hoc quod eius privatio non remittitur.

RA9

Ad nonum patet solutio ex praedictis: nam non ideo dicitur mutatio esse in instanti, quia duo termini eius sint in eodem instanti, ut dictum est in corp. Articuli.

RA10

Ad decimum dicendum, quod fieri alicuius rei permanentis potest accipi dupliciter.

Uno modo proprie; et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cuius terminus est rei generatio: et sic quod fit non est in permanentibus; sed fieri est rei per successionem, secundum quod Philosophus dicit in VI phys.: quod fit, fiebat et fiet.

Alio modo dicitur fieri improprie, ut scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primo factum est; et hoc ideo quia illud instans, in quantum est terminus prioris temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori tempore debetur. Et sic non est verum quod id quod fit non est; sed quod nunc primo est, et ante hoc non erat; et sic est intelligendum quod in his quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod motus non accipitur hic secundum quod est exitus de potentia in actum, sic enim tempore mensuratur; sed accipitur motus liberi arbitrii pro ipsa eius operatione, quae est actus perfecti, ut dicitur in III de anima; et ita potest esse in instanti, sicut perfectum est in instanti.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod in illo instanti quo homo iustificatur, non requiritur quod sit contritio specialiter de singulis peccatis, sed generaliter de omnibus, contritione speciali de singulis peccatis praecedente vel subsequente.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod postquam homo in culpam incidit, non potest esse medium inter gratiam et culpam, quia culpa non aufertur nisi per gratiam, ut ex supradictis patet: nec gratia perditur nisi per culpam; quamvis ante culpam esset status medius inter gratiam et culpam, secundum quorundam opinionem.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod non est accipere ultimum instans in quo culpa fuit, sed ultimum tempus, ut supra dictum est.

|q29 Quaestio 29

Prologus

PR1

Et primo quaeritur, utrum in Christo sit gratia creata.

PR2

Secundo utrum ad hoc quod natura humana verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia.

PR3

Tertio utrum gratia Christi sit infinita.

PR4

Quarto utrum gratia capitis Christo conveniat secundum humanam naturam.

PR5

Quinto utrum in Christo requiratur habitualis gratia ad hoc quod sit caput.

PR6

Sexto utrum Christus mereri potuit.

PR7

Septimo utrum Christus aliis mereri potuit.

PR8

Octavo utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuit.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum in Christo sit gratia creata.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Homo enim dicitur per gratiam creatam filius adoptivus. Sed Christus, secundum sanctos, non fuit filius adoptivus. Ergo non habuit gratiam creatam.

AG2

Praeterea, ubi est coniunctio rei per essentiam, non est necessaria coniunctio per similitudinem; sicut ad cognoscendum requiritur unio cognoscibilis ad rem cognitam; et tamen quando aliqua sunt in anima per sui essentiam, non est necessarium ad cognitionem quod sint in ea per similitudinem. Sed Deus est animae Christi unitus per essentiam realiter in unitate personae. Ergo non requiritur quod uniatur per gratiam, quae est unio per similitudinem.

AG3

Praeterea, ad ea quae possumus per nostra naturalia, non indigemus gratia. Sed Christus poterat pervenire ad gloriam per id quod erat sibi naturale: est enim filius naturalis; et si filius, et haeres. Cum ergo gratia infundatur mentibus ad consequendam gloriam, videtur quod Christus gratia creata non indigerit.

AG4

Praeterea, subiectum potest sine accidente intelligi. Sed gratia, si fuit in Christo, accidens fuit. Potest ergo Christus intelligi sine gratia. Sic ergo intellecto, aut ei debetur vita aeterna, aut non. Si sic, ergo frustra addetur ei gratia: si autem non, cum filiis adoptivis vita aeterna debeatur ex hoc quod sunt filii, videtur quod filiatio adoptionis praeponderet filiationi naturali; quod est inconueniens.

AG5

Praeterea, quod est bonum per essentiam, non indiget bonitate participata. Sed Christus est bonus per essentiam, quia est verus Deus.

Ergo non indiget gratia, quae est bonitas participata.

AG6

Praeterea, plus superat bonitas increata bonitatem gratiae quam lumen solis, lumen candelae. Sed ille cui adest lumen solis, non indiget lumine candelae. Ergo, cum Christo affuerit bonitas increata per unionem, videtur quod non indiguerit gratia.

AG7

Praeterea, unio divinitatis ad Christum aut sufficit ei, aut non. Si non, praedicta unio imperfecta fuit; si autem sufficit, ergo appositio gratiae superflueret. Nihil autem in operibus Dei superfluum invenitur. Ergo Christus creatam gratiam non habuit.

AG8

Praeterea, qui scit aliquid notitia nobiliori, utpote per medium demonstrativum, non indiget ut cognoscat idem notitia minus nobili, utpote per medium probabile. Sed Christus erat bonus bonitate nobilissima, scilicet bonitate increata. Ergo non indiguit ut esset bonus bonitate minus nobili, scilicet bonitate creata.

AG9

Praeterea, instrumentum non indiget habitu ad suam operationem; praecipue si agens cuius est instrumentum, sit perfectae virtutis.

Sed humanitas Christi est sicut instrumentum, divinitatis sibi unitae, ut Damascenus dicit in III libro. Cum ergo virtus divina sit perfectissima, videtur quod humanitas Christi gratia non indiguerit.

AG10

Praeterea, habenti plenitudinem omnis boni, nihil superaddi est necesse. Sed anima Christi omnis boni plenitudinem habuit ex hoc ipso quod verbum fuit sibi unitum, in quo est thesaurus omnis boni. Ergo non fuit necessarium quod superadderetur bonitas gratiae.

AG11

Praeterea, id quo aliquid fit melius est nobilior eo. Sed nulla creatura est nobilior anima verbo unita. Ergo per nullam gratiam creatam anima Christi potest fieri melior: frustra igitur in ea creata gratia esset.

AG12

Praeterea, duplex est imago Dei in nobis, ut habetur ex Glossa, super illud, psalm. IV, 7: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: una creationis, quae consistit in mente secundum unam essentiam et tres potentias: alia recreationis, quae attenditur secundum lumen gratiae. Aut ergo imago gratiae est Deo similior quam imago mentis Christi, aut non. Si est Deo similior: ergo gratia est nobilior creatura quam anima Christi; si vero non est similior: ergo per eam mens Christi non propinquius accederet ad Dei conformitatem, ad quod solum gratia menti infunditur. Frustra igitur gratia in anima Christi poneretur.

AG13

Praeterea, si effectus sunt repugnantes, et causas repugnantes habebunt: sicut enim congregatio et disgregatio visus ad invicem repugnant, ita albedo et nigredo. Sed filiatio naturalis cuius principium est nativitas aeterna, repugnat filiationi adoptionis, cuius principium est infusio gratiae. Ergo et gratia infusa repugnat nativitati aeternae. Cum ergo nativitas aeterna Christo conveniat, videtur quod gratia ei infusa non sit.

SC1

Sed contra. Ioannis I, 14 dicitur: vidimus eum plenum gratiae et veritatis. Sed in Christo fuit scientia creata, ad quam pertinet veritas. Ergo et gratia creata.

SC2

Praeterea, meritum requirit gratiam.

Sed Christus meruit sibi et nobis, ut sancti dicunt. Ergo Christus habuit gratiam creatam: nam creatoris non est mereri.

SC3

Praeterea, Christus fuit simul viator et comprehensor. Sed perfectio viatoris est gratia creata. Ergo Christus gratiam creatam habuit.

SC4

Praeterea, nulla perfectio animae Christi defuit quae aliis insit, cum sit perfectissima.

Sed aliae sanctorum animae non solum habent perfectionem naturae, sed gratiae. Ergo utraque perfectio fuit in Christo.

SC5

Praeterea, sicut se habet gloria ad comprehensorem, ita gratia ad viatorem. Sed in Christo, qui erat viator et comprehensor, fuit gloria creata, quia per actum creatum divinitate fruebatur. Ergo fuit in eo gratia creata.

CO

Respondeo. Dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam.

Cuius ratio necessitatis hinc sumi potest, quod animae ad Deum duplex potest esse coniunctio: una secundum esse in una persona, quae singulariter est animae Christi; alia secundum operationem, quae est communis omnibus cognoscentibus et amantibus Deum.

Prima quidem coniunctio sine secunda ad beatitudinem non sufficit: quia nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret et amaret: non enim in seipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur.

Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, praeter unionem ipsius ad verbum in persona, requiritur unio per operationem; ut scilicet videat Deum per essentiam, et videndo fruatur.

Hoc autem excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturae, soli autem Deo secundum naturam suam conveniens est. Oportet igitur supra naturam animae Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad praedictam beatitudinem; et hoc dicimus gratiam.

Unde necesse est in anima Christi gratiam creatam ponere.

Ex quo patet falsitas cuiusdam opinionis, quae posuit, in superiori parte animae Christi gratiam habitualement non esse, sed immediate uniri verbo, et ex tali unione effluere gratiam in inferiores vires.

Nam si loquatur de unione in persona, non solum pars superior animae Christi unitur verbo, sed tota anima. Si autem loquatur de unione per operationem, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae nata sunt personae convenire ratione sui ipsius, non possunt dici de Christo, si habent repugnantiam ad proprietates personae aeternae, quae sola in eo est; sicut patet de hoc nomine creatura.

Ea vero quae non sunt nata convenire personae nisi ratione naturae vel partis naturae, possunt dici de Christo quamvis habeant repugnantiam ad personam aeternam; et hoc propter dualitatem naturarum; sicut pati et mori, et alia huiusmodi.

Filiatio autem per prius respicit personam; gratia autem non respicit personam nisi ratione mentis, quae est pars naturae. Et ideo filiatio adoptionis nullo modo convenit Christo: convenit tamen gratiam habere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando unio per essentiam et per similitudinem ad idem ordinantur. Hoc autem non est in proposito: nam realis unio divinitatis ad animam Christi ordinatur ad unitatem personae; unio autem per similitudinem gratiae, ad fruitionem beatitudinis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est naturalis Christo secundum naturam divinam, non autem secundum humanam; et ideo ad hoc indiget gratia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si ponatur anima Christi non habere gratiam, tunc Christo conveniet beatitudo increata in quantum est filius naturalis; non autem beatitudo creata, quae debetur filiis adoptivis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Christus secundum divinam naturam est bonus per essentiam; non autem secundum humanam naturam; et quantum ad hanc indiget participatione gratiae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod lumen solis et candelae ad idem ordinantur, non autem unio divinitatis ad animam Christi et personam per gratiam: et ideo non est simile.

RA7

Ad septimum dicendum, quod unio divinitatis ad animam Christi sufficit ad hoc quod est; non tamen sequitur quod unio gratiae superfluat, quia ad aliud ordinatur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod scientia nobilior et ignobilior ad idem ordinantur, scilicet ad cognitionem rei; non autem ita est in proposito; unde ratio non sequitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod duplex est instrumentum: quoddam inanimatum, quod agitur et non agit, ut securis: et tale non indiget habitu; quoddam vero animatum, ut servus, quod agit et agitur: et hoc indiget habitu.

Et tale instrumentum est humanitas divinitatis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod animae Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali verbi unione: non tamen formaliter, sed personaliter; et ideo indigebat informari per gratiam.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod anima unita verbo personaliter nulla creatura est melior simpliciter loquendo, sed secundum quid nihil prohibet: sicut enim eius corpore nobilior fuit color secundum quid, prout scilicet erat actus eius; ita et anima Christi melior est gratia eius, in quantum est perfectio ipsius.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod gratia est similior quantum ad aliquid, in quantum comparatur ad animam Christi ut actus ad potentiam: et secundum hoc per gratiam anima Christi Deo conformabatur; sed quantum ad alia ipsa mens est similior, scilicet quantum ad naturales proprietates, in quibus Deum imitatur.

RA13

Ad decimumtertium dicendum sicut ad primum.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum ad hoc quod humana natura verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Prius enim est intelligere substantiam in esse suppositi, quam aliquod accidens ei inhaerens. Sed per unionem humanae naturae cum verbo constituitur humana natura in esse suppositi. Cum ergo gratia sit accidens, videtur quod prius sit intelligere unionem humanae naturae ad verbum quam gratiam; et ita gratia non requiritur ad unionem.

AG2

Praeterea humana natura est assumptibilis a verbo in quantum est rationalis. Hoc autem non datur sibi per gratiam. Ergo per gratiam non disponitur ad unionem.

AG3

Praeterea, anima ad hoc infunditur corpori ut in ea perficiatur scientia et virtutibus; ut patet per magistrum, in 2 dist. II lib.

Sentent.. Sed per prius unitur verbo quam corpori anima Christi; alias sequeretur quod suppositum esset assumptum: nam ex unione animae ad corpus constituitur suppositum.

Ergo prius est intelligere unionem animae Christi ad verbum quam sit intelligere gratiam in ipsa. Et sic gratia ad unionem praedictam non disponit.

AG4

Praeterea, inter naturam et suppositum non cadit aliquod accidens medium. Sed natura humana unitur verbo sicut supposito. Non ergo cadit ibi gratia sicut medium disponens.

AG5

Praeterea, natura humana unitur verbo non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus. Corpus autem non est gratiae susceptivum. Ergo ad unionem humanae naturae ad verbum non exigitur gratia sicut dispositio media.

AG6

Praeterea, sicut dicit Augustinus in epistola ad volusian., in his quae mirabiliter fiunt, tota ratio facti est potentia facientis. Sed unio humanae naturae ad divinam est super omnia mirabiliter facta. Ergo non oportet ex parte facti aliquam dispositionem ponere, sed sufficit potentia facientis, et sic non requiritur aliqua gratia media.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, quod quidquid convenit filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam. Sed esse Deum convenit filio Dei per naturam. Ergo et filio hominis convenit per gratiam. Convenit autem ei per unionem. Ergo ad unionem requiritur gratia.

SC2

Praeterea, excellentior est unio in persona quam per fruitionem. Sed ad hanc secundam unionem requiritur gratia. Ergo et ad primam.

CO

Respondeo. Dicendum, quod habitualement gratiam ad unionem praedictam requiri, potest intelligi dupliciter.

Uno modo per modum principii causantis.

Et sic ponere unionem in Christo esse factam per gratiam, sonat haeresim Nestorii, qui ponebat non aliter humanitatem esse in Christo verbo unitam nisi secundum perfectam similitudinem gratiae.

Alio modo per modum dispositionis. Et hoc potest esse dupliciter: vel secundum modum dispositionis necessitatis, vel congruitatis. Necessitatis quidem, sicut calor est dispositio ad formam ignis, vel raritas: quia materia non potest esse propria materia ignis, nisi intelligatur cum calore et raritate. Congruitatis vero, sicut pulchritudo est quaedam dispositio ad matrimonium.

Dicunt ergo quidam, quod gratia habitualis est dispositio per modum necessitatis, quasi faciens humanam naturam esse assumptibilem.

Sed istud non videtur.

Nam gratia magis est finis assumptionis quam dispositio ad assumptionem. Dicit enim Damascenus, quod Christus ad hoc assumpsit humanam naturam, ut eam curaret, quae quidem curatio est per gratiam; unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam ut praeparatio ad unionem.

Et hoc significatur Ioan. I, 14: vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis; quasi ex hoc ipso plenitudo gratiae Christo conveniat quod est unigenitus patris per unionem.

Et sic habitualis gratia non intelligitur dispositio ad unionem nisi per modum congruitatis.

Et per hunc modum habitualis gratia potest dici gratia unionis, quamvis convenientius, et magis secundum intentionem sanctorum, gratia unionis intelligatur ipsum esse in persona verbi, quod humanae naturae absque

meritis praecedentibus collatum est; ad quod non requiritur gratia habitualis, sicut ad fruitionem, quae in operatione consistit; nam habitus non est principium essendi, sed operandi.

RA

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum gratia Christi sit infinita.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Omne enim finitum est mensuratum. Sed gratia Christi non est mensurata, quia spiritus datus est Christo non ad mensuram, ut dicitur Ioan. III, 34. Ergo gratia Christi est infinita.

AG2

Praeterea, quolibet finito Deus potest quodlibet maius facere. Sed Deus non potuisset maiorem gratiam dare Christo, ut magister dicit, III Lib., dist. 13. Ergo gratia Christi est infinita.

AG3

Sed dicendum, quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus non posset maiorem gratiam facere, sed quia anima Christi non poterat maiorem recipere; erat enim tota capacitas eius gratia repleta. Sed contra: Augustinus dicit in Lib. De natura boni, quod bonum consistit in modo, specie et ordine; et ubi haec tria magna sunt, ibi magnum bonum est; ubi parva, parvum.

Ergo secundum hoc quod crescit creatura aliqua in bonitate, secundum hoc et modus eius crescit, et per consequens eius capacitatis mensura ampliatur; nam modus mensuram sequitur, ut Augustinus dicit III super Genesim ad litteram. Et ita, quanto plus augetur gratia, tanto plus augetur capacitas in anima Christi.

AG4

Praeterea, Anselmus in Lib. Cur Deus homo, probat quod oportuit Deum incarnari, quia satisfactio pro natura humana non poterat fieri nisi per meritum infinitum, quod non potest esse hominis puri. Ex quo patet quod meritum hominis Christi fuit infinitum. Sed causa meriti est gratia. Ergo gratia Christi est infinita, quia a causa finita non potest egredi effectus infinitus.

AG5

Praeterea, caritas viatoris in infinitum augeri potest, quia quantumcumque homo in hac vita proficiat, semper potest in amplius proficere. Si ergo gratia Christi esset finita, gratia alterius hominis posset tantum crescere, quod esset maior gratia Christi: et sic ille esset melior Christo; quod est inconveniens.

AG6

Praeterea, aut capacitas animae Christi est finita, aut infinita. Si infinita, et tota sua capacitas plena est; ergo habet gratiam infinitam; si autem sit finita, quolibet autem finito potest Deus quodlibet maius facere: ergo potest facere maiorem capacitatem quam habeat anima Christi, et sic potest facere meliorem Christum: quod est absurdum.

AG7

Sed dicendum, quod Deus posset facere maiorem capacitatem quantum in se est, sed creatura non posset maiorem recipere. Sed contra: optima creatura distat a Deo in infinitum.

Ergo sunt infiniti gradus medii inter Deum et creaturam optimam; et sic qualibet bonitate vel capacitate creata potest Deus facere meliorem.

AG8

Praeterea, nullum finitum potest super infinita. Sed gratia Christi poterat super infinita: poterat enim super salutem infinitorum hominum, et super abolitionem infinitorum peccatorum. Ergo gratia Christi erat infinita.

SC1

Sed contra. Nullum creatum est infinitum; alias creatura creatori adaequaretur. Sed gratia Christi erat quid creatum. Ergo finita.

SC2

Praeterea, Sap. XI, 21, dicitur: omnia in pondere, numero et mensura disposuisti.

Sed nullum infinitum habet pondus et mensuram determinatam. Ergo omnia quae sunt facta a Deo, ita sunt finita; et ita gratia non est infinita.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quaestio introducitur occasione illorum verborum quae habentur ioann. III, 34: non ad mensuram dat Deus spiritum; et ideo horum verborum intellectum accipere oportet, ad veritatem praesentis quaestionis considerandam.

Potest autem in primis occurrere talis intellectus verborum dictorum, ut dicatur spiritus non ad mensuram Christo datus, quia spiritus sanctus, qui in se est infinitus, Christum replevit per gratiam.

Sed iste intellectus non est secundum intentionem litterae.

Nam verba praemissa inducuntur ad distinguendum inter Christum et iohannem, et omnes sanctos, ut Glossa, ibidem, dicit. Secundum autem intellectum praedictum Christus quantum ad hoc non differt a creaturis. Nam spiritus sanctus qui est tertia persona in trinitate, et est in se infinitus, et quemlibet sanctorum inhabitat.

Et ideo ponitur in Glossa alius intellectus, ut praedicta verba referantur ad generationem aeternam, secundum quam pater dedit filio naturam infinitam, ut sic per spiritum spiritualis natura divina intelligatur; unde dicit Glossa, ibidem: ut tantus sit filius, quantus et pater; aequalem enim sibi genuit filium.

Sed hic sensus verbis sequentibus non concordat, quia subiungitur: pater diligit filium, ut quasi dilectio patris ad filium ratio praedictae donationis intelligatur. Nec potest dici quod dilectio sit ratio generationis aeternae, cum magis dilectio personalis ex generatione sit; dilectio autem essentialis ad voluntatem pertinet. Non autem conceditur quod pater genuit filium voluntate.

Et ideo ponitur in Glossa alius intellectus, ut referatur ad unionem verbi ad humanam naturam.

Ipsium enim Dei verbum, quod est divina sapientia, singulis creaturis secundum aliquam determinatam mensuram communicatur, in quantum Deus per omnia opera sua suae sapientiae sparsit indicia, secundum illud eccli.

I, 10: effudit Deus illam, scilicet sapientiam, super omnia opera sua, et super omnem carnem, secundum datum suum, praebens illam diligentibus se.

Sed humanae naturae in Christo ipsum verbum absque mensura plenarie est unitum, ut sic per spiritum qui non est ad mensuram datus, ipsum Dei verbum intelligatur; unde Glossa, ibidem, dicit: sicut pater plenum et perfectum genuit verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae.

Sed hic etiam intellectus sequentibus verbis non usquequaque concordat.

Haec enim datio, de qua praemissa verba loquuntur, filio facta esse ostenditur cum subiungitur: pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius. Per unionem autem non est aliud datum filio, sed datum est homini ut sit filius.

Et ideo proprie praedicta verba videntur ad gratiam habitualement pertinere, in qua scilicet spiritus sanctus animae Christi datus esse ostenditur, praesupposita unione, per quam ille homo erat filius Dei. Haec autem gratia, simpliciter loquendo, finita erat; sed quodammodo infinita.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod finitum et infinitum circa quantitatem intelliguntur, ut patet per Philosophum in I physic..

Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur; et virtualis, quae attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in VIII physic.: unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti. Et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis.

Utraque autem quantitas per multa diversificatur: nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo, et profundum, et numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit.

Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum.

Potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem, et infinita secundum longitudinem.

Patet etiam hoc, si accipiatur una quantitas dimensiva, et alia virtualis.

Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri.

Patet nihilominus idem, si utraque quantitas sit virtualis. Nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quae de ipso praedicantur; sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi; et ex hoc quod dicitur sensibilis, consideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione sentiendi; et sic de aliis.

Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam; quia eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest, et ideo ipse est infinitus secundum essentiam.

Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest: nam cuiuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei.

Si ergo intelligatur aliqua anima sensibilis quae habeat in se quidquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercumque, illa quidem anima erit finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam perfectionem essendi, scilicet sensibilem, quam excedit perfectio intelligibilis; esset tamen infinita secundum rationem sensibilitatis, quia eius sensibilitas ad nullum determinatum modum essendi limitaretur.

Et similiter dico de gratia habituali Christi, quod est finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam speciem entis, scilicet ad rationem gratiae; est tamen infinita secundum rationem gratiae: quia, cum infinitis modis possit considerari perfectio alicuius quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem et perfectionem ad quam ratio huius speciei, quae est gratia, potest se extendere.

Et hunc intellectum manifeste ponit Glossa, ibidem, dicens: ad mensuram dat Deus spiritum hominibus: filio autem non ad mensuram; sed sicut totum ex seipso genuit filium suum, ita incarnato filio suo totum spiritum suum dedit, non particulariter, nec per subdivisionem, sed universaliter et generaliter.

Et Augustinus dicit ad Dardanum, quod Christus est caput, in quo sunt omnes sensus; sed in sanctis quasi solus tactus est, quibus datus est spiritus ad mensuram.

Sic ergo dicendum est, quod gratia Christi fuit finita secundum essentiam, sed infinita fuit secundum perfectionem rationis gratiae.

RA1

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gratia est finita secundum essentiam, sed infinita secundum rationem gratiae. Potest enim Deus facere meliorem essentiam quam sit essentia gratiae, non tamen aliquid melius in genere gratiae; cum gratia Christi omnia includat ad quae ratio gratiae se potest extendere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa.

Est autem duplex potentia creaturae ad recipiendum.

Una naturalis, quae potest tota impleri; quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo.

Modus autem, qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptae quam capacitatis ad recipiendum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod forma est principium actus. Secundum autem quod habet esse in actu, non est possibile quod a forma cuius est essentia finita, procedat actio infinita secundum intensionem. Unde et meritum Christi non fuit infinitum secundum intensionem actus: finite enim diligebat et cognoscebat; sed habuit quamdam infinitatem ex circumstantia personae, quae erat dignitatis infinitae. Quanto enim maior est qui se humiliat, tanto eius humilitas laudabilior est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis caritas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, nunquam tamen potest pervenire ad aequalitatem gratiae Christi.

Quod enim finitum aliquid per continuum augmentum possit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet, si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito; sicut si comparemus lineam ad lineam, vel albedinem ad albedinem; non tamen si accipiatur alia et alia ratio quantitatis.

Et hoc patet in quantitate dimensiva: quantumcumque enim linea augeatur in longum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiei.

Et similiter patet in quantitate virtuali vel intensiva: quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat, nunquam potest adaequari cognitioni comprehensoris, qui videt Deum per essentiam.

Et similiter caritas viatoris non potest adaequari caritati comprehensoris: aliter enim aliquis afficitur ad praesentia, et aliter ad absentia.

Similiter etiam quantumcumque crescat gratia alicuius hominis, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adaequare gratiam Christi, quae universaliter plena existit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod capacitas animae Christi est finita, et potest Deus maiorem capacitatem facere, et meliorem creaturam quam sit anima Christi, si per intellectum separetur a verbo. Non tamen sequitur quod possit facere meliorem Christum, quia Christus habet ex alio bonitatem, scilicet ex unione ad verbum, ex qua parte eius bonitas maior intelligi non potest.

RA7

Et per hoc patet solutio ad septimum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ex circumstantia personae habet anima Christi quod possit super infinita, ex quo meritum eius habet infinitatem, ut prius dictum est, in corp.

Articuli.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Capitis enim est influere in membra. Sed Christus non influit in homines secundum humanam naturam per spiritualem influxum, qui praecipue ad animas pertinet; quia, sicut dicit Glossa Augustini, iohann., V, 21, per verbum Dei vivificantur animae; sed per verbum carnem factum vivificantur corpora. Ergo Christus secundum humanam naturam non est caput ecclesiae.

AG2

Sed dicendum, quod Christus influit in animas effective secundum divinam naturam, sed dispositive secundum humanam. Sed contra: ministri ecclesiae, in quantum sacramenta dispensant, ad vitam spiritualem disponunt: nam sacramentum est causa dispositiva gratiae. Sed ministri ecclesiae non dicuntur ecclesiae caput. Ergo nec Christus secundum hoc caput ecclesiae dicitur.

AG3

Praeterea, ecclesia fuisset etiamsi homo non peccasset. Non autem verbum Dei humanam naturam assumpsisset, ut dicit quaedam Glossa, super illud I Tim. I, vers. 15, Christus Jesus venit in hunc mundum etc.. Ecclesia autem sine capite esse non potest. Ergo Christus non est caput ecclesiae secundum humanam naturam.

AG4

Sed diceretur, quod homine non peccante, Christus fuisset caput ecclesiae in quantum est verbum Dei; post peccatum autem in quantum est verbum caro factum. Sed contra: ad plenam reparationem humani generis requiritur quod homo non sit debitor suae salutis alicui cui prius non fuisset; et propter hoc, ut Anselmus dicit in Lib. Cur Deus homo, reparatio per Angelum fieri non potuit. Sed si Christus ante peccatum fuisset caput ecclesiae solum in quantum est verbum, homo ante peccatum nulli creaturae debitor fuisset pro sua salute; est autem post peccatum debitor Christo secundum humanam naturam, si secundum eam est caput. Ergo videtur quod non sit plena reparatio humani generis facta; quod est inconveniens.

AG5

Praeterea, boni Angeli et homines ad unam ecclesiam pertinent. Unius autem ecclesiae unum est caput. Cum ergo Christus non sit caput bonorum Angelorum, qui nunquam peccaverunt, nec sunt ei in natura conformes, videtur quod nec hominum caput secundum humanam naturam existat.

AG6

Praeterea, caput est corporis membrum.

Sed Christus, ut videtur, non est membrum ecclesiae, quia membrum partialitatem quamdam importat, et per consequens imperfectionem.

Ergo Christus non est caput ecclesiae.

AG7

Praeterea, secundum Philosophum in III de animalibus: cor est principium sensuum et motus et vitae. Si igitur ratione spiritualis influentiae Christo aliquod nomen debetur, magis debetur ei nomen cordis quam capitis; praecipue cum caput a corde recipiat, Christus autem a nullo ecclesiae membro.

AG8

Praeterea, ecclesia est congregatio fidelium.

Sed Christus non habuit fidem. Si ergo Christus sit caput ecclesiae, non erit caput conforme membrum; quod est contra rationem capitis.

AG9

Praeterea, caput non est posterius membrum.

Sed multa membra ecclesiae praecesserunt Christum. Ergo Christus non est caput ecclesiae.

AG10

Sed diceretur, quod quamvis Christus non esset tunc in rerum natura, erat tamen in fide patrum. Contra: Christus, secundum quod est caput ecclesiae, gratiam membrum ecclesiae infundit. Si ergo ad rationem capitis sufficit quod Christus sit in fide credentium, videtur quod aequalis copia gratiae fuerit in veteri testamento sicut in novo, quod est falsum.

AG11

Praeterea, quod non est, non potest agere. Sed Christus quando erat in fide patrum tantum, non habebat esse in seipso secundum humanam naturam. Ergo non poterat influere, et ita non poterat esse caput.

AG12

Praeterea, omnis propositio cuius subiectum est res rationis et praedicatum est res naturae, est falsa; sicut si dicatur, quod genus vel species currit. Sed Christus, secundum quod est in fide, significatur ut res rationis.

Cum igitur esse caput vel influere dicat rem naturae, videtur quod haec propositio sit falsa: Christus, secundum quod est in fide, est caput ecclesiae.

AG13

Praeterea, unius corporis unum est caput.

Sed Christus est caput ecclesiae secundum divinitatem. Non ergo secundum humanitatem.

AG14

Praeterea, capitis non est caput. Sed caput Christi est Deus; I Cor. XI, 3. Ergo Christus non est caput ecclesiae.

AG15

Praeterea, de ratione capitis est quod habeat omnes sensus qui sunt in corpore, ut dicit Augustinus ad Dardanum. Sed aliquis sensus spiritualis est in ecclesia qui non in Christo, scilicet fides et spes. Ergo Christus non est caput ecclesiae.

AG16

Praeterea, Ephes. I, 22, super illud: ipsum dedit caput supra omnem ecclesiam, dicit Glossa; illi subiiciuntur tamquam capiti a quo habent originem.

Non tamen habent originem homines et Angeli a Christo secundum humanam naturam, sed secundum divinam. Ergo Christus non est caput ecclesiae secundum humanam naturam, sed secundum divinam.

AG17

Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod illuminare animas est actus soli Deo conveniens.

Ergo non convenit Christo secundum humanam naturam. Ergo Christus secundum humanam naturam non est caput ecclesiae.

SC1

Sed contra. Ephes. I, 22, super illud: ipsum dedit caput super omnem ecclesiam, dicit Glossa: secundum humanitatem.

SC2

Praeterea, capitis ad corpus est unio secundum conformitatem naturae. Non autem est conformitas Christi ad ecclesiam secundum divinam naturam, sed secundum humanam naturam est caput ecclesiae.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in spiritualibus caput dicitur per transumptionem a capite corporis naturalis: et ideo consideranda est habitudo capitis ad membra, ut appareat qualiter Christus sit ecclesiae caput.

Invenitur autem caput ad alia membra esse in duplici habitudine: scilicet distinctionis et conformitatis.

Distinctionis quidem quantum ad dignitatem, quia caput plene possidet omnes sensus, non autem alia membra.

Secundo ratione gubernationis, quia caput omnia alia membra in suis actibus gubernat et regulat tam per sensus exteriores quam per interiores, qui in capite sedem habent.

Tertio ratione causalitatis: nam caput influit omnibus membris sensum et motum: unde et medici dicunt, nervos a capite originem ducere, et quidquid pertinet ad vires animales apprehensivas et motivas.

Invenitur etiam triplex conformitas capitis ad membra.

Prima quidem secundum naturam; nam caput et cetera membra partes sunt unius naturae.

Secunda ratione ordinis; est enim quaedam unio ordinis inter caput et membra, in quantum membra subserviunt sibi invicem, secundum quod dicitur I corinth. XII, 14 sqq..

Tertia est ratione continuitatis; nam caput ceteris membris in corpore naturali continuatur.

Secundum has ergo conformitates et distinctiones, nomen capitis diversimode secundum metaphoram diversis attribuitur.

Quaedam enim sunt inter quae est conformitas secundum naturam: et in his alicui eorum nomen capitis attribuitur ratione solius eminentiae seu dignitatis, sicut dicitur leo caput esse animalium, vel civitas aliqua caput regni, ratione suae dignitatis: isa. VII, 8: caput syriae Damascus.

Quaedam vero habent conformitatem ad invicem secundum ordinis unionem, quia scilicet ad unum finem ordinantur: et istis attribuitur nomen capitis ratione gubernationis, quae est per ordinem ad finem; et sic principes dicuntur capita populi, secundum illud Amos VI, 1: optimates capita populorum.

Sed ubi est continuitas, dicitur caput ratione influentiae, sicut fons dicitur caput fluminis.

Et istis tribus modis Christus secundum humanam naturam dicitur ecclesiae caput.

Est enim eiusdem naturae secundum speciem cum ceteris hominibus; et sic competit ei caput ratione dignitatis, secundum quod gratia in eo abundantior invenitur. Est etiam in ecclesia invenire ordinis unitatem, secundum quod membra ecclesiae sibi invicem deserviunt, et ordinantur in Deum; et sic Christus dicitur ecclesiae caput ut gubernator. Est etiam in ecclesia continuitas quaedam ratione spiritus sancti, qui unus et idem numero totam ecclesiam replet et unit; unde etiam et Christus secundum humanam naturam dicitur caput ratione influentiae.

Sed ad spiritualem sensum et modum potest aliquis intelligi influere dupliciter.

Uno modo sicut principale agens: et sic solius Dei est influere gratiam in membra ecclesiae.

Alio modo instrumentaliter: et sic etiam humanitas Christi causa est influentiae praedictae; quia, ut Damascenus dicit, sicut ferrum urit propter ignem sibi coniunctum, ita actiones humanitatis Christi erant propter divinitatem unitam, cuius quasi organum erat ipsa humanitas.

Et hoc ad rationem capitis sufficere videtur.

Nam et caput naturalis corporis non influit in membra nisi ratione latentis virtutis.

Christus tamen secundum duas ultimas conditiones capitis potest dici caput Angelorum secundum humanam naturam, et caput utrorumque secundum divinam; non autem secundum primam, nisi accipiatur communitas quantum ad naturam generis, secundum quod homo et Angelus in natura rationali conveniunt, et ulterius communitas analogiae, secundum quod filio cum omnibus creaturis commune est a patre accipere, ut basilus dicit, ratione cuius dicitur primogenitus omnis creaturae, coloss.

I, vers. 15.

Ut ergo proprie loquamur, Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius ecclesiae secundum tres conditiones praedictas; et per has tres conditiones apostolus probat, ad Coloss. I, 18-20, Christum ecclesiae caput, sic dicens: ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens, quoad gubernationem; quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare, quoad dignitatem; et per eum reconciliare omnia, quoad influentiam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vivificare tam animas quam corpora attribuitur divinitati verbi sicut principaliter agenti, humanitati vero sicut instrumento. Attribuitur tamen vita animarum divinitati verbi, et vita corporum humanitati, per quamdam appropriationem, ut attendatur conformitas inter caput et membra; sicut dicitur quod passio est causa remissionis culpae, et resurrectio causa iustificationis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod alii ministri ecclesiae non disponunt nec operantur ad spiritualem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena; Christus autem virtute propria.

Et inde est quod Christus poterat per seipsum effectum sacramentorum praebere, quia tota efficacia sacramentorum in eo originaliter erat; non autem hoc possunt alii qui sunt ecclesiae ministri; unde non possunt dici caput, nisi forte ratione gubernationis, sicut quilibet princeps dicitur caput.

RA3

Ad tertium dicendum, quod supposita illa opinione, quod Christus non fuisset incarnatus, si homo non peccasset; Christus ante peccatum fuisset caput ecclesiae secundum divinam naturam solum; sed post peccatum oportet quod sit ecclesiae caput etiam secundum humanam.

Nam per peccatum natura humana vulnerata est, et ad sensibilia demersa, ut ad invisibilem verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit medicinam vulnere adhiberi per humanitatem Christi, per quam Christus satisfecit; et oportuit quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod humana natura quamdam infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso quod divinae unita est in persona; ut non sit iniuriosum homini quod Christo secundum humanam naturam debitor efficiatur suae salutis, quia humana natura operatur per virtutem divinae, ut dictum est in corp., art.; unde et una veneratione Christum in utraque natura veneramus, scilicet latria.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Christus non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam, est Angelorum caput; quia eos illuminat secundum humanam naturam, ut dionysius dicit, VI capit. De divin.

Nominibus, unde et ad Coloss. I, 16, dicitur, quod ipse est caput omnis principatur et potestatis.

Sed tamen humanitas Christi aliter se habet ad Angelos quam ad homines quantum ad duo.

Primo quantum ad naturae conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum Angelis.

Secundo quantum ad finem incarnationis; quae quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum; influxus autem in Angelos non est ut finis incarnationis, sed ut incarnationem consequens.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Christus ab apostolo, expresse dicitur ecclesiae membrum I corinth. XII, 27: vos estis corpus Christi et membrum de membro. Dicitur autem membrum ratione distinctionis ab aliis ecclesiae membris. Distinguitur autem ab aliis membris ratione suae perfectionis, quia in Christo est universaliter gratia, non autem in aliquo aliorum; sicut et caput corporis naturalis ab aliis membris distinguitur. Unde non oportet quod Christo attribuat aliquam imperfectio.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cor est membrum latens, caput autem apparens; unde per cor potest significari divinitas Christi, vel spiritus sancti; per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura divinitatis invisibilis influit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum de quibus alii fidem habent; et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto.

Talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Christus, secundum quod homo, mediator est inter Deum et homines, ut dicitur I Tim. II, 5. Unde, sicut Deus dupliciter nos iustificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, in quantum est causa efficiens nostrae salutis, et etiam per operationem nostram in quantum est finis a nobis cognitus et amatus; ita etiam Christus, secundum quod homo, dupliciter nos iustificare dicitur.

Uno modo secundum suam actionem, in quantum nobis meruit et pro nobis satisfecit; et quantum ad hoc non poterat dici caput ecclesiae ante incarnationem.

Alio modo per operationem nostram in ipsum secundum quod dicimur per fidem eius iustificari; et per hunc modum etiam poterat esse caput ecclesiae ante incarnationem secundum humanitatem.

Utroque autem modo est caput ecclesiae secundum divinitatem, et ante et post.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quia nondum erat meritum Christi in actu, nec satisfactio ante incarnationem; ideo non erat tanta gratiae plenitudo sicut et post.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Christo convenit ratio capitis non solum per actionem suam sed per actionem nostram in ipsum; unde ratio non sequitur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod esse caput vel influere per operationem nostram in ipsum, in quantum in eum credimus, non est praedicatum quod sit res naturae, sed quod sit res rationis; unde ratio non sequitur.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus et homo unus est Christus; unde per hoc quod Christus est caput secundum humanitatem et secundum divinitatem, non sequitur quod ecclesia habeat duo capita.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod non secundum eandem rationem omnino dicitur Deus caput Christi, et Christus caput ecclesiae; unde ratio procedit quasi ex aequivocatione.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod quidquid est perfectionis in fide et spe, totum convenit Christo: solum autem quantum ad id quod imperfectionis est, de ipso negatur.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod licet Christus uno modo sit caput secundum divinitatem, non tamen removetur quin sit caput alio modo secundum humanitatem: quia ab ipso Christo secundum humanitatem, spiritualem originem sumimus, secundum illud Io. I, 16: de plenitudine eius omnes accepimus.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod solius Dei est illuminare animas principaliter et effective; sic autem humanitas Christi spiritualiter non influit in nos, sed alio modo, ut dictum est.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia apostolus ad Coloss. I, 19, ex hoc ponit in Christo capitis rationem, quia complacuit in ipso omnem plenitudinem inhabitare, ut in auctoritate supradicta, art. Praeced.

In fine, patet. Sed omnis plenitudo divinitatis Christum inhabitavit ex unione. Ergo praeter unionem non requiritur alia gratia ad hoc quod sit caput.

AG2

Praeterea, Christus caput ecclesiae est secundum quod ad nostram salutem operatur.

Operatio autem humanitatis eius salutem nobis contulit, ut Damascenus dicit, secundum quod humanitas quasi instrumentum divinitatis erat. Cum igitur in instrumento non requiratur aliquis habitus, sed tantum motum a principali agente movetur; videtur quod in Christo, ad hoc quod esset caput ecclesiae, nulla habitualis gratia requireretur.

AG3

Praeterea, dupliciter alicuius hominis actio alteri potest esse salubris. Uno modo secundum quod agit ut persona singularis: et sic ad hoc quod eius actio sibi vel alteri meritoria esse possit, requiritur gratia. Alio modo ut persona communis: et sic sunt ministri ecclesiae, qui sacramenta dispensando, et per orationes quas ex persona ecclesiae Deo fundunt ad salutem aliorum operantur; et ad hoc non requiritur aliqua gratia, sed solummodo potestas vel status; fiunt enim huiusmodi non solum per bonos, sed etiam per malos. Christus autem, in quantum est ecclesiae caput, consideratur ut persona communis, cuius vicem obtinent omnes ecclesiae ministri. Ergo ad hoc quod esset caput, habituali gratia non indigebat.

AG4

Praeterea, Christus fuit caput ecclesiae secundum quod eius meritum fuit infinitum; sic enim in omnia membra ecclesiae influere potuit ad deletionem omnium peccatorum. Sed meritum eius infinitatem non habuit ex gratia habituali, quae finita erat. Ergo Christus non fuit caput ratione alicuius habitualis gratiae.

AG5

Praeterea, Christus est caput ecclesiae, in quantum est Dei et hominum mediator.

Sed mediator Dei et hominum est, in quantum est medius inter Deum et homines, habens cum Deo divinitatem, cum hominibus humanitatem; quod quidem est per unionem.

Ergo sola unio absque habituali gratia sufficit ad capitis rationem.

AG6

Praeterea, unius subiecti una est vita.

Gratia autem est vita animae. Ergo in una anima est una gratia. Et ita in Christo, praeter gratiam quae est eius ut est singularis persona, non requiritur aliqua habitualis gratia, per quam sit caput.

AG7

Praeterea, ex hoc Christus est caput quod influit in ecclesiae membra. Sed Christus influere non posset quantumcumque gratiam haberet, nisi esset Deus et homo. Ergo non requiritur gratia habitualis, per quam sit caput; sed hoc ex sola unione habet.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Io. I, 16: de plenitudine eius nos omnes accepimus gratiam pro gratia; et ita gratiam aliquam habuit, per quam in nos gratiam refudit.

SC2

Praeterea, caput corporis mystici similitudinem habet cum capite corporis naturalis.

Sed ad perfectionem corporis naturalis requiritur quod sit in eo vis sensitiva plenissime, ad hoc quod sensum in membra refundere possit. Ergo in Christo, ad hoc quod sit caput, requiritur gratiae plenitudo.

SC3

Praeterea, dionysius, II cap. Caelestis hierarchiae, dicit, quod illi qui sunt alios illuminantes, perficientes et purgantes, prae habent lumen, puritatem et perfectionem.

Sed Christus in quantum est caput ecclesiae, purgat, illuminat et perficit. Ergo oportet, ad hoc quod sit caput, quod in eo sit gratiae plenitudo, per quam sit purus, lucidus et perfectus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut dicit Damascenus, humanitas Christi quasi instrumentum divinitatis fuit; et ideo actiones eius nobis poterant esse salubres. In quantum ergo speciale divinitatis instrumentum fuit, oportuit quamdam specialem coniunctionem ipsius ad divinitatem esse.

Unaquaeque autem substantia tanto a Deo plenius bonitatem eius participat, quanto ad eius bonitatem appropinquat, ut patet per dionysium, XII cap. Caelestis hierarchiae.

Unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod prae aliis vicinius et specialius divinitati erat coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum.

Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit.

Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere. Et per hoc habet capitis rationem.

In capite enim naturali non solum est vis sensitiva, ad hoc quod sentiat per visum, auditum et tactum, et huiusmodi sensus; sed etiam est in eo ut in radice, a qua in alia membra sensus effluunt.

Sic ergo una et eadem gratia habitualis in Christo dicitur unionis, in quantum congruit naturae divinitati unitae: et capitis, in quantum per eam fit refusio in alios ad salutem; singularis vero personae, in quantum ad opera meritoria perficiebat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo intelligitur duplex plenitudo: una divinitatis, secundum quam Christus est plenus Deus; alia gratiae, secundum quam dicitur plenus gratiae et veritatis: et de hac plenitudine loquitur apostolus ad Coloss. I, 19; de prima autem Coloss. II, 9. Haec autem secunda a prima derivatur, et per eam gratia capitis completur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod instrumentum inanimatum, quale est securis, habitu non indiget; instrumentum autem animatum, quale est servus, indiget: et tale instrumentum divinitatis est humana natura in Christo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod minister ecclesiae non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi; et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis, per quam quasi Christi vicarius constituitur. Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute, et ideo oportuit quod in eo esset gratiae plenitudo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis meritum Christi quamdam infinitatis rationem habeat ex dignitate personae, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Christus est mediator Dei et hominum etiam secundum humanam naturam, in quantum cum hominibus habet passibilitatem, cum Deo vero iustitiam, quae est in eo per gratiam: et ideo requiritur praeter unionem habitualis gratia in Christo ad hoc quod sit mediator et caput.

RA6

Ad sextum dicendum, quod una et eadem gratia habitualis diversa ratione est gratia capitis et singularis personae et unionis, per modum superius dictum, in corp. Art..

RA7

Ad septimum dicendum, quod licet in Christo requiratur, ad hoc quod sit caput, utraque natura; tamen ex ipsa unione divinae naturae ad humanam sequitur in humana quaedam gratiae plenitudo, ex qua in alios redundantia fiat a capite Christo.

la6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum Christus mereri potuerit.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Omne enim meritum ex libertate arbitrii procedit, quia indeterminate se habet ad multa. Sed liberum arbitrium in Christo determinate se habebat ad bonum. Ergo mereri non potuit.

AG2

Praeterea, quae est comparatio recipientis ad receptum, eadem est comparatio merentis ad praemium: quia ad hoc meretur aliquis ut recipiat quod meretur. Sed recipiens debet esse denudatum a recepto, ut patet in Lib. De anima. Ergo ille qui meretur, debet esse absque praemio: quod de Christo dici non potest, cum ipse fuerit verus comprehensor. Ergo videtur quod Christus mereri non potuit.

AG3

Praeterea, id quod debetur alicui, non oportet quod mereatur. Sed ex hoc ipso quod Christus comprehensor erat, debebatur ei impassibilitas mentis et corporis. Ergo ista non meruit.

AG4

Praeterea, meritum non est respectu eorum quae necessario consequuntur quasi naturali ordine; quia meritum est respectu eius quod ex voluntate alterius redditur quasi merces.

Sed gloria corporis quodam naturali ordine ex gloria animae habetur per Augustinum in epistola ad dioscorum.

Ergo cum Christus esset beatus quantum ad animam, utpote qui divinitate fruebatur; videtur quod gloriam corporis mereri non potuerit.

AG5

Praeterea, sicut Christus ante passionem habuit gloriam animae et non corporis, ita et sancti qui nunc sunt in gloria. Sed sancti nunc non merentur gloriam corporis. Ergo nec Christus meruit.

AG6

Praeterea, non potest esse idem principium meriti et terminus; et sic non potest esse idem praemium et principium merendi.

Sed caritas quae erat in Christo, ad praemium eius pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis, cum per eam frueretur. Ergo non poterat esse principium merendi. Omne autem meritum est ex caritate. Ergo in Christo meritum esse non potuit.

AG7

Praeterea, remoto priori removetur posterius.

Sed meritum per prius respicit beatitudinem animae, quam Christus non meruit, quia ab instanti conceptionis eam habuit. Ergo nec aliquid aliud mereri potuit.

SC1

Sed contra. Est quod in Psal. XV, 1, super illud, conserva me, Domine, dicit Glossa: praemium, quoniam speravi in te etiam meritum. Ergo Christus meruit.

SC2

Praeterea, cuicumque redditur merces aliqua pro suis operibus, meretur. Sed Christo, propter suam humilitatem passionis, reddita est merces exaltationis, ut patet Phil. II, vers. 9: propter quod Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen. Ergo Christus meruit.

SC3

Praeterea, sicut fruitio est actus comprehensoris, ita meritum viatoris. Sed Christus fruebatur in quantum comprehensor. Ergo merebatur in quantum viator.

CO

Respondeo. Dicendum, quod Christus meruit ante passionem, quando erat viator et comprehensor; quod sic patet.

Ad meritum enim duo requiruntur: scilicet status merentis, et facultas merendi.

Ad statum quidem merendi requiritur quod desit sibi id quod mereri dicitur; quamvis quidam dicant, quod aliquis potest mereri id quod iam habet; sicut dicunt de Angelis, quod beatitudinem, quam simul cum gratia acceperunt, meruerunt per opera sequentia quae circa nos faciunt.

Sed hoc non videtur esse verum, propter duo.

Primo, quia contrariatur probationi Augustini, per quam contra pelagianos probat, gratiam sub merito cadere non posse, quia ante gratiam nulla sunt merita nisi mala; cum ante gratiam homo sit impius, et meritis impii non gratia, sed poena debetur. Non ergo posset dici, quod gratiam quis meretur per opera quae quis post acceptam gratiam facit.

Secundo, quia est contra rationem meriti.

Nam meritum est causa praemii, non quidem per modum finalis causae: sic enim magis praemium est causa meriti; sed magis secundum reductionem ad causam efficientem: in quantum meritum facit dignum praemio, et per hoc ad praemium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cuius est causa: unde non potest esse quod aliquis mereatur quod iam habet.

Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio Domino suo servit, magis habet rationem gratiarum actionis quam meriti.

Facultas vero merendi requiritur ex parte naturae, et ex parte gratiae.

Ex parte naturae quidem, quia per actum proprium quis mereri non potest nisi sit Dominus sui actus; sic enim suum actum quasi pretium pro praemio dare potest. Est autem quis Dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum.

Ex parte vero gratiae, quia cum praemium beatitudinis facultatem humanae naturae excedat, per naturalia pura ad illud merendum homo non potest sufficere; et ideo requiritur gratia, per quam mereri possit.

Haec autem omnia in Christo fuerunt.

Defuit tamen aliquid eorum quae ab beatitudinem perfectam requiruntur: scilicet impassibilitas animae, et gloria corporis, ratione cuius viator erat. Fuit etiam in eo facultas naturae ratione voluntatis creatae, et facultas gratiae propter plenitudinem gratiarum; et ideo mereri potuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima Christi esset determinata ad unum secundum genus moris, scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unum simpliciter: poterat enim hoc vel illud facere et non facere: et ideo libertas in eo remanebat, quae requiritur ad merendum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod beatitudinem animae, ratione cuius erat comprehensor, non meruit, sed solum beatitudinem corporis, et impassibilitatem animae, quae sibi deerant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus non meruit aliquid quasi sibi non debitum, ut fieret ei debitum, sicut homines in primo actu meritorio merentur; nec iterum ut id quod erat debitum, fiat magis debitum, sicut in his quorum gratia augetur; sed ut id quod erat uno modo debitum ratione gratiae, fieret ei alio modo debitum ratione meriti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod gloria corporis sequitur ex gloria animae, quando anima est omni modo glorificata, secundum ordinem ad Deum, et secundum ordinem ad corpus. Sic autem anima Christi non erat glorificata, sed solum in ordine ad Deum; secundum autem quod erat forma corporis, passibilis erat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod animae sanctorum in patria sunt totaliter extra statum viatorum, quia iam sunt et beatae per fruitionem, et impassibiles; quod de anima Christi non erat; et ideo non est simile.

RA6

Ad sextum dicendum, quod caritas, quantum de se est, semper nata est esse merendi principium; sed quandoque non est merendi principium propter habentem, qui est extra merendi statum, sicut patet de sanctis in patria.

Christus autem non erat extra statum merendi, quia viator erat: et ideo caritate eadem fruebatur et merebatur, sicut et eadem voluntate. Nec tamen erat idem principium meriti et praemii: quia non merebatur gloriam animae, ad quam pertinet caritas; sed gloriam corporis, ut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ratio sequeretur si ex defectu Christi contingeret quod gloriam animae mereri non potuerit: quod patet ex praedictis, ubi supra, esse falsum.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum Christus aliis mereri potuerit.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Christus enim non meruit nisi secundum quod homo. Sed alii homines non possunt aliis mereri ex condigno. Ergo nec Christus.

AG2

Praeterea, sicut meritum consistit in actu virtutis, ita et laus. Sed nullus laudatur ex opere alterius. Sed solum ex proprio. Ergo nec alicui imputatur ad meritum opus alienum; et ita opera Christi non sunt aliis meritoria.

AG3

Praeterea, Christus caput est ecclesiae, in quantum in ecclesia primatum tenet, ut patet Ephes. I, 22. Sed alii praelati primatum in ecclesia habentes non possunt subditis mereri. Ergo nec Christus potuit.

AG4

Praeterea, meritum Christi aequaliter se habet ad omnes homines quantum est de se.

Si igitur alicui Christus meruit salutem, omnibus meruit. Sed meritum Christi frustrari non potest. Ergo omnes salutem consequuntur; quod patet esse falsum.

AG5

Praeterea, sicut Christus est caput hominum, ita et Angelorum. Angelis vero non meruit.

Ergo nec hominibus.

AG6

Praeterea, si Christus aliis mereri potuit, quilibet suus actus nobis meritorius fuit. Sed non nisi salutis. Ergo eius passio non erat necessaria ad nostram salutem.

AG7

Praeterea, quod per unum fieri potest, superfluum est si per duo fiat. Sed gratia quae datur homini, sufficiens est ad hoc quod homo pro se mereatur vitam aeternam.

Ergo superfluum esset, si Christus eam nobis meruisset.

AG8

Praeterea, aut Christus sufficienter meruit nobis, aut insufficienter. Si sufficienter, meritum nostrum non requiritur ad salutem; si insufficienter, insufficientis gratiae fuit; quorum utrumque est inconueniens. Ergo Christus nobis non meruit.

AG9

Praeterea, sicut membris Christi aliquid ad gloriam deerat ante passionem ipsius, ita et nunc. Sed nunc nobis non meretur. Ergo nec tunc merebatur.

AG10

Praeterea, si Christus nobis meruisset, eius merito nostra conditio immutata fuisset.

Sed eadem videtur esse hominis conditio post Christum sicut ante erat: quia sicut ante diabolus tentare poterat sed non cogere, ita et modo: sicut etiam peccatoribus poena debebatur, ita et modo: sicut in iustis opera meritoria requirebantur, ita et modo. Ergo Christus nobis non meruit.

AG11

Praeterea, in Psal. Lxi, 13, dicitur: tu reddes unicuique iuxta opera sua. Hoc autem non esset, si merita Christi nobis imputarentur.

Ergo Christus nobis non meruit.

AG12

Praeterea, praemium mensuratur secundum radicem meriti. Si ergo Christus nobis meruit, unicuique nostrum praemium gloriae reddetur secundum quantitatem gratiae Christi: quod patet esse falsum.

AG13

Praeterea, id quod pro meritis datur, potius redditur quam gratis detur. Si ergo Christus nobis iustificationem meruit, videtur quod non gratis iustificemur a Deo; et sic gratia non erit gratia. Ergo Christus nihil nobis meruit.

SC1

Sed contra. Christus pro nobis satisfecit: I Io. II, 2. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris. Sed satisfactio sine merito esse non potest. Ergo Christus nobis meruit.

SC2

Praeterea, caput in corpore naturali non solum sibi, sed membris operatur omnibus.

Sed Christus est caput corporis sui, scilicet ecclesiae. Ergo eius operatio membris meritoria fuit.

SC3

Praeterea, Christus et ecclesia sunt quasi una persona. Sed ratione unitatis praedictae ex persona ecclesiae loquitur, ut patet in Glossa super psalm. XXI, Deus, Deus meus, respice etc..

Ergo similiter ratione unitatis praedictae Christus quasi ex persona aliorum mereri potuit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod opus humanum gratia informatum ad vitam aeternam consequendam dupliciter valet, secundum quod duo sunt quibus homo deficit a gloriae consecutione.

Quorum primum est indignitas personae; sicut patet in eo qui non habet caritatem, qui non est idoneus nec dignus quod habeat vitam aeternam: et secundum hoc, opus humanum valet ad vitam aeternam consequendam,

in quantum per ipsum quaedam dignitas et idoneitas in homine consequitur ad consecutionem gloriae. Sicut enim actus peccati redit in quamdam animae deformitatem, ita et actus meritorius in quemdam animae decorem et dignitatem; et ex hoc dicitur meritum condignum.

Aliud per quod deficit homo a consecutione gloriae, est aliquod impedimentum superveniens, ut homo qui alias est dignus, gloriam non consequatur; et hoc est reatus alicuius poenae temporalis. Et sic opus humanum ordinatur ad gloriam quasi per modum cuiusdam pretii, quo a reatu poena absolvitur; et ex hoc habet opus humanum rationem satisfactionis.

Quantum ergo ad utrumque horum, opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum.

Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriae perceptionem nisi ille qui operatur, eo quod unus homo in alium spiritualiter influere non potest: et ideo unus alii ex condigno mereri non potuit gratiam vel vitam aeternam.

Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines: unde et eius opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriae. Et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere in alios poterat, in quantum erat humanitas eius divinitatis instrumentum, secundum Damascenum.

Similiter etiam quantum ad secundum maior efficacia consideratur in Christo quam in aliis hominibus.

Nam licet unus homo possit pro altero satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus; non tamen potest satisfacere pro tota natura: quia opus unius puri hominis non aequivalet bono totius naturae.

Sed opus Christi, in quantum erat Dei et hominis, habuit quamdam dignitatem, ut aequivaleret bono totius naturae: et ideo pro tota natura satisfacere potuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est aliis hominibus dignior; unde non oportet quod aliis conveniat quod Christo homini convenit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis habet rationem laudis per comparisonem ad agentem, et ideo non potest unus propter actum alterius laudari; sed rationem meriti habet ex ordine ad finem, ad quem potest aliquis idoneus reddi ex influenza Christi; et ideo Christus nobis mereri potuit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus primatum tenet in ecclesia per propriam virtutem; sed alii praelati, in quantum gerunt personam et vicem Christi: unde Christus pro fidelibus tamquam pro suis membris mereri potuit, non autem alii praelati.

RA4

Ad quartum dicendum, quod meritum Christi quantum ad sufficientiam aequaliter se habet ad omnes, non autem quantum ad efficaciam: quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam quibusdam misericorditer effectus meritorum Christi confertur, quibusdam vero iusto iudicio subtrahitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut mereri est viatoris, ita non nisi pro viatore aliquis mereri potest: quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid desit eorum quae sub merito cadunt.

Angeli autem non sunt viatores quantum ad praemium essenziale; et ideo quantum ad hoc nihil eis meruit. Sunt autem aliquo modo viatores respectu praemii accidentalis, in quantum nobis ministrant, ad quod valet eis meritum Christi: unde dicitur Ephes. I, 10, quod per eum restaurantur quae in caelis et quae in terra sunt.

RA6

Ad sextum dicendum, quod licet quilibet actus Christi esset nobis meritorius, tamen ad satisfaciendum pro reatu naturae humanae quae erat morti ex divina sententia obligata, ut patet Gen. III, 19, oportuit quod loco omnium mortem sustineret.

RA7

Ad septimum dicendum, quod gratia quae alicui personaliter datur, sufficit quantum ad id quod ad personam ipsius pertinet, non tamen ad absolutionem reatus totius naturae; quod patet in antiquis patribus, qui gratiam habentes, propter reatum naturae ad gloriam pervenire non poterant, et ideo requirebatur meritum Christi et satisfactio, ut reatus ille tolleretur.

Gratia etiam personalis nulli unquam post peccatum primi hominis data fuit, nisi per fidem mediatoris explicitam vel implicitam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod meritum Christi sufficienter operatur ut quaedam causa universalis salutis humanae; sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta, et per fidem formatam, quae per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram praeter meritum Christi, cuius tamen meritum Christi est causa.

RA9

Ad nonum dicendum, quod similitudo non tenet, quia mereri non convenit nisi viatoribus.

Christus autem ante passionem erat viator et comprehensor; nunc autem est tantum comprehensor. Et ideo tunc poterat mereri, licet nunc mereri non possit. Deficit etiam illa ratio quia nunc beatis, qui sunt membra Christi

mystica, nihil deest ad gloriam, qui delectantur non solum de visa divina essentia, sed etiam de Christi humanitate glorificata.

RA10

Ad decimum dicendum, quod post passionem Christi humana conditio est multum immutata; quia, iam expiato reatu naturae humanae, homines possunt libere ad patriam evolare; poenae etiam aeternae pro peccatis personalibus debitaе per fidem passionis Christi remittuntur, et diminuuntur temporales virtute clavium, in quibus Christi passio operatur; Daemones etiam reprimuntur virtute passionis Christi, ut non possint tam violenter tentare; fidelibus auxilia multa dantur ad resistendum tentationibus; gratia etiam per virtutem passionis Christi datur in sacramentis ad merendum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Christus et membra eius sunt una persona mystica, unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum.

Et sic, cum propter opera Christi aliquid nobis a Deo datur, non fit contra id quod dicitur in Ps. Lxi, 13: tu reddes unicuique iuxta opera sua. Et tamen ita merita Christi nobis prosunt, ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamus.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod meritum Christi comparatur ad praemium nostrum sicut causa prima et remota, unde ei non commensatur, sed illi merito quod est causa proxima; quod consistit in actu proprio illius cui praemium redditur.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod hoc ipsum gratis alicui nostrum a Deo confertur quod efficaciam meriti Christi consequatur; unde per hoc ratio gratiae non evacuatur.

¶8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ad meritum enim deliberatio requiritur.

Sed deliberatio requirit tempus. Ergo in primo instanti suae creationis anima Christi mereri non potuit.

AG2

Praeterea, sicut meritum, ita et demeritum in actu liberi arbitrii consistit. Sed Angelus non potuit peccare in primo instanti suae creationis, quia sic in primo instanti suae creationis malus fuisset; quod est erroneum.

Ergo nec anima Christi in primo instanti suae creationis mereri potuit.

AG3

Praeterea, quodcumque sunt duo motus ordinati ad invicem, impossibile est quod in eodem instanti terminetur uterque. Sed creatio animae Christi et motus liberi arbitrii ipsius sunt quidam motus ordinati, nam motus liberi arbitrii creationem praesupponit. Ergo impossibile est quod motus liberi arbitrii terminetur in primo instanti in quo creatio terminatur, cum scilicet primo creata est anima.

AG4

Sed diceretur, quod anima Christi adiuvabatur ad merendum in primo instanti per gratiam. Sed contra: nulla gratia creaturae collata trahit eam extra limites creaturae.

Sed hoc convenit animae in quantum est creata, ut in primo instanti quo est, motum liberi arbitrii habere non possit; ut ex ratione inducta patet. Ergo per gratiam non potest ad hoc adiuvari ut in primo instanti mereatur.

AG5

Praeterea, gratia perficit animam per modum cuiusdam habitus. Habitus vero, cum potentiam praesupponat, non dat animae posse agere simpliciter quod alias non posset agere; sed posse taliter agere, qualiter sine habitu non posset. Ergo si anima Christi secundum suam naturam non poterat usum liberi arbitrii in primo instanti suae creationis habere, videtur quod hoc ei gratia non contulit quod in primo instanti mereretur.

AG6

Praeterea, sicut se habet punctum ad lineam, ita se habet instans ad tempus. Sed secundum Philosophum in libro VIII physic., quando aliquod mobile utitur uno puncto ut duobus, scilicet ut principio unius lineae et fine alterius, de necessitate intercedit quies media, ut patet in motu reflexo. Cum ergo instans in quo anima Christi creata est, accipiatur ut terminus creationis, et ut principium motus liberi arbitrii, et sic uno instanti utimur ut duobus; videtur quod incidit tempus medium; et sic non in primo instanti suae creationis anima Christi merebatur.

AG7

Praeterea, sicut se habet natura ad actum naturae, ita gratia ad actum gratiae. Sed natura non potest in actum gratiae. Ergo nec gratia potest in actum naturae. Ergo non potest esse quod per gratiam anima Christi habuerit actum in primo instanti suae conceptionis qui ei naturaliter competit, scilicet eligere.

AG8

Praeterea, forma habet tres actus; quia dat esse, distinguit, et ordinat in finem. Hi autem actus ad invicem ordinati sunt; sicut ens, et unum, et bonum. Nam ens a primo actu relinquitur, unum a secundo, bonum a tertio. Ergo et res aliqua prius est ens quam ordinetur in finem. Anima autem Christi per actum meritorium in finem ordinabatur. Ergo non potest esse quod in primo instanti suae creationis in quo esse habuit, mereretur.

AG9

Praeterea, meritum consistit in actu virtutis qui praecipue electione perficitur secundum Philosophum. Sed anima Christi non potuit in primo instanti suae creationis actum electionis habere: nam electio praesupponit consilium cum sit appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III ethic.; consilium autem tempore indiget, cum sit inquisitio quaedam. Ergo anima Christi in primo instanti suae creationis mereri non potuit.

AG10

Praeterea, imbecillitas organorum usum liberi arbitrii impedit, ut patet in pueris recenter natis. Sed hanc imbecillitatem Christus assumpsit, sicut et alias nostras passibilitates.

Ergo in primo instanti suae creationis anima Christi non meruit.

SC1

Sed contra. Christus in instanti suae creationis fuit perfectissimus secundum animam.

Sed maior perfectio est quae est secundum habitum et actum, quam quae est secundum habitum tantum. Ergo in Christo fuerunt virtutes in primo instanti suae creationis, non solum secundum habitum, sed secundum actum. Actus autem virtutum sunt meritorii.

Ergo Christus in primo instanti suae creationis meruit.

SC2

Praeterea, Christus in primo instanti suae creationis fruebatur ut verus comprehensor.

Fruitio autem est per actum caritatis. Ergo in primo instanti suae creationis actum caritatis habuit. Actus autem caritatis erat in Christo meritorius. Ergo idem quod prius.

SC3

Sed diceretur, quod actus caritatis non erat meritorius nisi cum deliberatione. Sed contra: deliberatio vel consilium non est de fine ultimo, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III ethic.. Sed motus caritatis praecipue est meritorius secundum quod tendit in ipsum finem ultimum. Ergo non requiritur, ad hoc quod sit meritorius, quod sit ibi aliqua collatio vel deliberatio.

SC4

Sed diceretur, quod motus ille qui est in finem ultimum, non est meritorius, nisi secundum quod aliquis illum refert in finem; et sic est ibi aliqua collatio, quae non potest esse in instanti. Sed contra: pars animae intellectiva potentior est in sua operatione quam sensitiva. Sed simul dum aliquis sentit, sentit se sentire. Ergo simul dum affectus fertur in Deum, potest fieri comparatio huius motus ad ipsum Deum. Et sic non est necessarium quod hoc fiat successive.

SC5

Praeterea, quicumque intelligit aliquid, simul intelligit quod est de intellectu eius; sicut qui intelligit hominem, simul intelligit animal.

Sed unum relativorum est de intellectu alterius. Ergo quicumque intelligit unum relativorum, simul intelligit alterum. Possibile est ergo ut in eodem instanti mens referat motum caritatis in Deum comparando unum ad alterum.

Et sic non requiritur ibi tempus.

SC6

Praeterea, Anselmus dicit, quod quidquid intelligitur esse perfectionis, totum Christo est attribuendum. Sed habere perfectam operationem in primo instanti suae creationis, ad perfectionem pertinet. Ergo Christo est attribuendum.

SC7

Praeterea, Christus iuxta animae meritum non habuit quo posset proficere. Habuisset autem, si in primo instanti suae creationis non meruisset. Ergo etc..

SC8

Praeterea, potentia rationalis in Christo non fuit minus perfecta quam potentia naturalis alterius creaturae. Sed aliqua potentia alterius creaturae in primo instanti quo esse incipit, potest habere suam operationem; sicut patet in candela, quae in ipso instanti quo accenditur, aerem illuminat. Ergo anima Christi in primo instanti suae creationis habuit actum potentiae rationalis; et ita potuit mereri.

SC9

Praeterea, Gregorius dicit in homil. Pentecostes: amor Dei non est otiosus: nam operatur magna, si est; si vero desinit operari, amor non est. Sed Christus habuit perfectam caritatem in primo instanti suae creationis. Ergo in eo fuit aliquis actus dilectionis; et ita fuit in eo meritum in illo instanti.

SC10

Praeterea, illud quod est posterius natura, non potest esse prius tempore, sed forte simul. Meritum autem est prius natura quam praemium. Christus autem in primo instanti suae conceptionis habuit praemium, quia fuit verus comprehensor. Ergo saltem in eodem instanti habuit meritum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod Christus in primo instanti suae conceptionis non meruit, sed statim post primum instans mereri incepit.

Alii vero dicunt, quod in ipso primo instanti meruit: quae quidem opinio videtur esse rationabilior.

Nam quidquid perfectionis spiritualis est possibile alicui creaturae, totum creditur animae Christi esse collatum in primo instanti suae creationis.

Quod enim in aliquo instanti meritum esse non possit, hoc dupliciter potest contingere: uno modo ex parte operantis; alio modo ex parte actus.

Ex parte quidem operantis potest hoc contingere propter defectum duplicis facultatis: scilicet gratuita, sicut si dicamus, quod in illo instanti quo aliquis mortaliter peccat, non potest mereri, quia gratiam non habet: et iterum ex defectu facultatis naturalis, sicut puer in primo instanti quo incipit esse, mereri non potest, quia non habet usum liberi arbitrii. Neutrum autem horum potest dici in proposito.

Christus enim in primo instanti habuit facultatem gratiae, utpote gratia plenus, et facultatem naturae, utpote plenarie usum liberi arbitrii habens; alias non potuisset esse comprehensor.

Ergo non fuit ex parte operantis Christi aliquid quominus posset in primo suae conceptionis instanti mereri.

Similiter nec ex parte actus meritorii.

Quod enim aliquis actus in aliquo instanti esse non possit, potest contingere dupliciter.

Uno modo per hoc quod in actu illo successio invenitur, et sic in instanti compleri non potest. Secundo per hoc quod actus praesupponit quaedam quae non possunt praecedere instans aliquod determinatum; sicut non potest esse quod ignis primo instanti suae generationis, si est extra locum suum generatus, sit in proprio loco, quia motus praexigitur, qui non potest esse ante primum instans generationis.

Neutro autem istorum modorum impeditur quin Christus in primo instanti meruerit.

Primo quidem, quia motus liberi arbitrii, in quo meritum consistit, non habet successionem, sed est simplex et instantaneus.

Secundo vero, quia ad motum voluntatis non praexigitur nisi actus apprehensivae virtutis: qui quidem motus in eodem instanti est cum actu voluntatis, eo quod bonum apprehensum movet voluntatem. Simul autem est motio moventis et motus mobilis.

Ipsa vero apprehensio boni in Christo non praexigebat aliquam inquisitionem ad hoc quod esset de bono certum iudicium; quia secundum certitudinem Christus statim de omnibus verum iudicium habuit.

Patet igitur quod nihil prohibet Christum in primo instanti meruisse. Et ideo concedendum, quod in primo suae conceptionis instanti meruit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod deliberatio duo importat: scilicet perceptionem rationis cum certitudine iudicii de eo de quo fit deliberatio; et sic potest esse in instanti in eo in quo non est dubitatio de agendis: et sic fuit in Christo. Potest etiam dicere discussionem sive inquisitionem; et sic importat discursum quemdam, unde non potest esse in instanti: et tali deliberatione Christus non indigebat, quia non erat dubitatio de agendis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas rationalis naturae naturaliter ordinatur in bonum, non autem in malum; et ideo in primo instanti suae creationis, nisi aliquid impediatur, potest ferri in bonum, non autem in malum, in quod non fertur nisi per errorem, qui incidit in conferendo vel inquirendo. Unde praexigitur tempus collationis ad malum, non autem ad bonum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in motibus successivis, non autem in instantaneis.

Cuius ratio est, quia quando duo motus sunt ordinati, idem instans quod est finis primi motus, potest esse principium secundi; sicut in eodem instanti quo completur generatio ignis extra suum locum naturalem, incipit motus localis eiusdem, nisi sit aliquid impediens.

Si ergo principium secundi motus et terminus eiusdem sunt idem, sicut accidit in motibus instantaneis; tunc principium motus secundi est in eodem instanti cum termino motus primi; sicut illuminatio et visio in eodem instanti terminantur. Si vero terminus secundi motus non potest esse in eodem instanti cum principio eiusdem, sicut accidit in omnibus motibus successivis; tunc impossibile erit quod terminus secundi motus sit in eodem instanti cum termino primi motus.

Cum igitur motus liberi arbitrii sit instantaneus, nihil prohibet meritum eius esse in eodem instanti cum termino creationis.

RA4

Per hoc patet solutio ad quartum: non enim est extra facultatem creaturae ut in primo instanti compleatur eius motus instantaneus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod licet potentia rationalis in primo instanti suae creationis possit habere suam operationem quantum est de se: tamen si accipiatur potentia alligata organo, quod nondum est aptum ad perfectam operationem, impeditur ex defectu organi ne tunc operationem habere possit. Hoc autem impedimentum ab anima Christi per gratiam est remotum: et secundum hoc per gratiam habuit ut in primo instanti agere possit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non est simile de instanti in tempore, et de puncto in magnitudine, quantum ad propositum pertinet.

Nam eodem puncto in magnitudine non potest aliquod mobile uti ut duobus nisi in eadem specie motus; sed eodem instanti temporis potest aliquod mobile uti ut duobus etiam quantum ad diversas species motus.

In eadem autem motus specie non est possibile quod sit continuitas motus, si motus uno actu terminetur, et altero actu incipiat; quia sic intercidit quies media, et per consequens tempus. Possibile autem est in diversis motibus secundum speciem, quod simul sit terminus unius motus et principium alterius, eo quod inter eos non requiritur aliqua continuitas nec aliquis ordo, cum ambo possint esse simul; sicut simul dum aliquid movetur, possit dealbari; et in instanti in quo incipit dealbari, terminatur motus secundum locum.

Quandoque vero inter partes eiusdem motus est ordo, ut duae earum non possint esse simul: unde nec terminus unius partis est simul principio alterius, si accipiantur ambo in actu.

Et sic patet quod uti uno instanti ut duobus, non cogit ut sit tempus medium, sicut cogit ad hoc uti uno puncto ut duobus in motu locali.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum gratia sit perfectio naturae, non sic se habet gratia ad naturam sicut e converso. Commutata autem proportio non in omnibus tenet, sed in mensuris continuis vel discretis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de ordine naturae, non de ordine temporis: quod patet ex hoc quod in eodem instanti forma dat esse, ordinat et distinguit.

RA9

Ad nonum dicendum, quod consilium requiritur ad electionem, quando aliquis non est aptus in agendis; quod in Christo locum non habuit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod Christus non assumpsit defectus qui in imperfectionem gratiae et scientiae redundare possent. Huiusmodi autem defectus est ineptitudo organorum ad actum animae: unde hunc defectum Christus non assumpsit, sed per gratiam confortabantur organa, ut essent idonea ad operationem animae, sicut in statu innocentiae accidisset fortassis.

RC

Alia concedimus, quia verum concludunt, licet aliqua eorum non sufficienter.